



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Agostinho Neto e Agostinho da Silva

Exílios, encontros e desencontros entre
intelectuais no Atlântico Sul

Gilson Brandão de Oliveira Junior

BRASÍLIA
JULHO de 2017

GILSON BRANDÃO DE OLIVEIRA JUNIOR

Agostinho Neto e Agostinho da Silva

Exílios, encontros e desencontros entre
intelectuais no Atlântico Sul

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de doutor em História, sob a orientação do Professor Dr. Anderson Ribeiro Oliva.

BRASÍLIA
JULHO de 2017

Termo de Aprovação

Agostinho Neto e Agostinho da Silva: exílios, encontros e desencontros entre intelectuais no Atlântico Sul.

Gilson Brandão de Oliveira Junior

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História no Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anderson Ribeiro Oliva
Programa de Pós-Graduação em História, PPG-HIS/UnB
Orientador

Profa. Dra. Vanicléia Silva Santos
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais,
PPGH-UFMG, Examinadora Externa

Prof. Dr. Daniel Barbosa Andrade de Faria
Programa de Pós-Graduação em História, PPG-HIS/UnB
Examinador do Programa

Prof. Dr. Edvaldo Aparecido Bergamo
Programa de Pós-Graduação em Literatura, PosLit/UnB
Examinador Interunidade

Dedico este trabalho aos mestres que, ao longo dessa etapa da jornada, deixaram de ser anciães, cruzaram a calunga e se tornaram ancestrais...! Assim serão para sempre porquanto jamais serão esquecidas/os:

Maria José, Dete Miranda, Kátia Franco,
Nancy Alessio e Nicolau Sevcenko.

Agradecimentos

Desde o tempo em Santo André/São Paulo: Aos meus pais, Gilson e Izaudirene, e irmãos, Gilmar e Carlos Henrique, pelo suporte que desde sempre me proporcionaram: sem este nada é possível; um salve especialíssimo para a amiga Cris Moscou (ela sabe muito bem o porquê); aos amigos que desde a pré-escola me acompanham e incentivam: ao meu compadre Danilo Figueiredo e comadre Marina Nakabayashi, Luciane Maranhão, Igor Padovesi, Wagner Patriota, Vini Zampieri, Fábio Ferreira, Rafa Pascoal e Matheus; Brown, Elver e Bola; ao amigo de papos afro-acadêmicos (ou não) Emerson Kabimba; a Marcelo Dias, que me deu acesso aos arquivos de *O Estado de São Paulo*. Ao sempre presente professor Carlos Serrano, que acompanha o desenrolar do meu trabalho desde os tempos da graduação, assim como a professora Cristina Wissenbach e o seu grupo de orientandas, em especial, Ivana Pansera, Juliana Paiva, Elaine Ribeiro, Fábria Barbosa Ribeiro e, embora não sendo oficialmente sua orientanda, Regianne Mattos.

Desde o tempo em Salvador: Solange, bibliotecária do CEAO; Giselle Ramos e Gil Bastos pela ótima acolhida sempre que preciso realizar pesquisas na cidade; Paula Coutinho, Thaísa Vasconcelos, Hermano Queiróz, Fátima Pires e Heloísa Helena Costa.

Desde o tempo em Barreiras: ao amigo e professor Antônio Pádua, quem me cedeu boa parte dos documentos sobre Agostinho Neto e o seu grande conhecimento literário. Aos moradores da vila do Chaves, parte dos meus 10% favoritos: ‘Kennerdy’ Fernandes (e Andreia e Eduarda Ribeiro), Carlo ‘Jaiminho’, Luisinho ‘Heineken’ e ‘Dudu’ Barros. Aos amigos/professores do ICADS-UFBA, depois convertido em UFOB: Alex Alvarez, Alessandra e Raoni, Wagner Teles, Armando Castro, Flávio Dantas, Deborah Cabral, Joana Guimarães e Márcio Carvalho, Márcio Lima e Florisvalda Santos, Francesco Lanciotti e Tânia Boschi, Valney, Isabel e Ícaro Rigonato, Jorge e Cristiana Costa, Mário Alberto, Paulo Baqueiro, Evanildo Cardoso, Roberto Portela, Juarez Hoppe, Prudente Almeida, Rafael Sancho, Alisson Oliveira, Cleildes Santana, Ana Angélica, Ênio Sugiyama, Gheu Teixeira, Cláudio e Carolina Reichert, Cristóvão Viero, Tiago Santos, Fabrício Moreira, Fernanda Libório, Anatólia Dejane, Kelli Consuelo, Aline Pessoa, José Yuri, Gisele Barbosa, Cascia Suassuna, Lucas Junqueira, Éder Medeiros, Fábio Nunes etc. A amiga Marília Machado pela acolhida e Josefa Aquino pela prestatividade sem igual. Aos membros da Comissão Organizadora da Semana de Consciência Negra de Barreiras (Seconba): Shirley Pimentel, Paula Vielmo, Edson Carvalho, Sandro Ferreira, Diego Carvalho, Marcia Bonfim, Maurício Oliveira, Tânia Lima entre outros itinerantes. As bolsistas do Grupo de Estudos *Diálogos no Atlântico Sul*, Joanna Silva e Alessandra Dias. A Cristian Moraes pelas conversas sempre muito esclarecedoras. Aos amigos Vitor Laurindo e Patrícia Ribeiro, Cybele Rocha, Cris, Cleverson e toda a família Vieira, Genivaldo Laurindo, Silvana e Vivian Dourado, Leonardo Rocha, Mila Baía, Anibal Barbosa, Aline Leão, Paolo Sartorelli, Carlana Faria, Ramon e Areta Arievallo, Matheus Ribeiro, Dona Paixão, Igor Benevides, Tasso Barreto e Hérico ‘Antigão’; Daiara e David Dutkiewicz, as Aninhas Göelzer e Bergamo, as Procópios Raquel e Raíssa, Silvia Aline, Lys e Assis Vieira, Pati Lupinacci, Heber Binho, Cris e Taine Figueiredo, Tarcisão Anjos, Zuza Moreno, Bruno Andrade, Pedro Fernandes, Diego Carvalho e Gil Chagas, Gimenez Andrade, Laeny Neves, Aline Azevedo, Yoshio Ikuta, Joel Lima, Cris Barilli, Ciana, Felipe, Rafa e Tchola Sagrilo, Flávio Barboza, Rodrigo Crequinha, Tales Defensor, Igor Siri, Manu Villodre, Berê Brasil, Isaura Castro, Anne Strummer, Bruna Pires, Samuca Pereira, Carol Oliveira, Tiago Claro, Gelson Vieira, José Carlão, Romênia e Bárbara Mariani, Piu, Fubica e

Daniel, Fabrícia Vieira, Ruy Guedes, Karina Macedo e Jaderson Santos, Eric Barreto, Caliandra Pinheiro, Joyce Holanda, Azamor Guedes, Vanessa etc.

Aos/as estudantes com quem aprendi no ICADS-UFBA, UFOB, UNEB e PARFOR.

Desde o tempo em Teixeira de Freitas: um agradecimento especial ao grande amigo André Domingues pelo enorme incentivo, desde o âmbito pessoal até o material: desculpe-me pelo incômodo! Aos amigos Farley Vieira, Maria Cláudia, Luiza e Adalberto Costa, os ‘empanados e fritos’. Aos colegas do CPF-UFSB, em nome de André Rego, Edu Bonzatto, Fabrício Forgerini e Grasy Borges, Luana e João Batista, Taina Muller e Edu Diel, Luiz Henrique e Oneyde, Chico Nunes, Matraca, Rodrigo etc., e a Maria Aparecida Lopes, que reencontrei depois dos tempos de Museu Afro-Brasil.

Nas ocasiões em Brasília: A inigualável Sabrina Steinke, pelo obstinado apoio que me proporcionou em todas as ocasiões possíveis!!! A orientadora Nancy Magalhães que ajudou a estruturar o trabalho, e aos professores Daniel Barbosa e Anderson Oliva que nele acreditaram e deram continuidade; aos secretários do PPG-HIS Jorge e Rodolpho; as contribuições dos professores que participaram nas duas bancas de qualificação, Carlos Henrique, Edvalgo Bergamo e Pio Penna Filho; ao professor Henryk Siewierski por me ceder materiais sobre Agostinho da Silva; ao incentivo do professor Itamar Freitas Oliveira; ao grandíssimo amigo Leonardo Rocha, pela gentileza de me abrigar em Brasília; a Heloísa Gimenez, quem lá reencontrei depois dos tempos do CEPEDOC.

Desde o tempo em Lençóis: A Lorena Oliveira e Noemi Rosso pelas conversas sempre muito esclarecedoras; aos notáveis Eduardo Cachaça, Juca Badaró e Dadi Andrade, a Larissa Galvão, Scheila Fantinel e Sílvia Moura (membros do “quarteto fantástico”), Wherbert ‘Ula’, Cris e Ariana Barros, Luiz Cyfer e Mel Campos, Juan Soria, Dieter Herzberg, Luciano Fernandes, Bruno Dozzi e Rosa Bruzi, Joaquim “Joacas”, Katherine Tavares, Pablo Castro, Tokko Cioca, Gabriel Baltarejo, Kim Valadares, Natália Cunha, Joice Kondo, Pedro Bacana, Gabriel Sobral, Thais Castilho, Benjamim Mora, Killian Glasner, Aynne Maryan e Roger Leal, Andrea Guaranis, Carla Sousa, Marcelo Storniolo, Flor Figini, Fernanda Bacha, Luiz Chaves, Ruth Ramos e Tati Simões, Joara Ferraz, Andres Vaispapur, Rico Wüest, Gustavo Coelho, Igor Constantino, Mariane de Faria e Léo, German Tron, Luiz França, Simone, Paula Lattanzi e Cesar Lima etc.

Dos encontros acadêmicos (ou não) Brasil afora: Vanicléia Santos por me ceder materiais sobre Agostinho Neto; Sílvio Correa e Eric Alves pelos esforços em tentar encontrar os materiais de Agostinho da Silva do período em que este atuou em SC, bem como a Amândio Silva, Amon Pinho, João Mattos e Gilvan Muller que também se mobilizaram para tentar encontrar a documentação do projeto *Presença*, infelizmente, sem sucesso; David Ribeiro por ceder materiais sobre Jaime Cortesão; Zé Francisco dos Santos, Paula Palamartchuk, Flávia Carvalho, Nivaldo Dutra, Laila Brichta, Alexander Gebara, Alex Vieira, Tânia Macedo, Napoliana Santana, Nara Campos entre outros (as).

As instituições: Programa de Pós-Graduação em História (UnB), Bibliotecas do CEAO e da FFLCH-USP, Fundação Casa de Jorge Amado, Instituto de Ciências Ambientais e Desenvolvimento Sustentável (UFBA), Seconba (IFBA, UNEB, UFOB), Universidade Federal do Oeste da Bahia, Universidade Federal do Sul da Bahia, Núcleo de Estudos Africanos (NEAF-UFF), GT-História da África (Anpuh) e Cine Clube Fruto do Mato.

E como ‘lembrar é esquecer’, já peço desculpas a quem injustamente não estiver aqui.

*Recebe esta mensagem
como saudação fraternal
ó negro-qualquer das ruas e das senzalas do mato
sangue do mesmo sangue
valor humano na amálgama da Vida
meu irmão
a quem saúdo!*

Agostinho Neto

*Eu não quero ter poder
mas apenas liberdade
de falar aos do poder
do que entenda ser verdade.*

Agostinho da Silva

Resumo.

A pesquisa analisou o intercâmbio ocorrido entre intelectuais e instituições angolanas, portuguesas e brasileiras no período compreendido entre 1944 e 1961, avaliando as suas condições, trocas e influências recíprocas, por meio do estudo das trajetórias dos intelectuais elencados protagonistas: Agostinho Neto, importante poeta da geração da Mensagem, migrou de Angola para Portugal em 1947 para estudar medicina em Coimbra e acabou por envolver-se nas atividades políticas da Casa dos Estudantes do Império em Lisboa, mediante as quais ocupou papel decisivo na luta anticolonial, tornando-se o primeiro presidente de Angola em 1975; Agostinho da Silva, intelectual português que se autoexilou no Brasil em 1944 devido às perseguições políticas do salazarismo, atuou em distintas instituições culturais e acadêmicas neste país, sendo o responsável pela reinauguração das suas relações institucionais com os países africanos diante da criação e direção do Centro de Estudos Afro-Orientais no final dos anos 1950. Assim, a pesquisa enfocou o processo de construção das suas principais concepções políticas e culturais, demonstrando que a concomitância da sua vivência e a similaridade das suas trajetórias, mesmo que alicerçadas em contextos e experiências diversas, geraram interpretações opostas ao discurso hegemônico colonial, ainda que partissem de temáticas semelhantes. Tal investigação interpretou as afinidades, particularidades e distinções existentes entre eles, e deles com relação a outros intelectuais pertencentes às suas respectivas gerações, demonstrando como os contextos em que cada um atuou, embora substancialmente díspares, também dialogaram entre si. O trabalho fornece subsídios para as reflexões sobre o processo de recuperação dessas ideias no presente.

Palavras-chave: Agostinho Neto; Agostinho da Silva; intelectuais; relações sul-sul; pré-independência de Angola; comunidade luso-afro-brasileira; antissalazarismo.

Abstract.

The research analyzed the exchange between angolan, portuguese and brazilian intellectuals and institutions in the period between 1944 and 1961, evaluating their conditions, exchanges and reciprocal influences, through the study of the trajectories of the leading intellectuals: Agostinho Neto, an important poet of Generation of the Mensagem, migrated from Angola to Portugal in 1947 to study medicine in Coimbra and became involved in the political activities of the House of Students of the Empire in Lisbon, through which he played a decisive role in the anticolonial struggle, becoming the first president of Angola Republic in 1975; Agostinho da Silva, a portuguese intellectual who exiled himself in Brazil in 1944 because of the political persecutions of salazarism, acted in different cultural and academic institutions in this country, being responsible for the re-inauguration of the brazilian institutional relations with the african countries through the creation and direction of the Center of Afro-Oriental Studies in the late 1950s. Thus, the research focused on the process of construction of their main political and cultural conceptions, demonstrating that the concomitance of its experience and the similarity of their trajectories, even if based on diverse contexts and experiences, generated interpretations opposite to the colonial hegemonic discourse, although they left from similar subjects. Such an investigation interpreted the affinities, particularities, and distinctions between them, and of them in relation to other intellectuals belonging to their respective generations, demonstrating how the contexts in which each acted, although substantially disparate, also dialogued among themselves. The thesis provides insights into the process of retrieving these ideas in the present.

Key-words: Agostinho Neto; Agostinho da Silva; intellectuals; South-South relations; pre-independence of Angola; luso-afro-brazilian community; antissalazarism.

Sumário.

Agradecimentos	v
Resumo.....	viii
Abstract	ix
Introdução – Diálogos no Atlântico Sul: intelectuais, exílios, encontros e desencontros	1
Intelectuais: questões conceituais, teóricas e metodológicas	4
Exílios	11
Encontros.....	13
Desencontros	17
Capítulo 01 – Exílios da imagem-nação	19
Agostinho Neto: aspectos biográficos e contextuais	20
Ficha biográfica	68
Agostinho da Silva: aspectos biográficos e contextuais	71
Ficha biográfica	117
Exílios da imagem-nação	121
Os exílios-deslocamentos e os após-guerras.....	121
Estados-nação e nacionalismos, modernidade e modernismos	133
As comunidades imaginadas e os nacionalismos do Sul	149
O passado, o presente, as expectativas e as perspectivas da imagem-nação.....	156
Os deslocamentos da imagem-nação.....	171
Capítulo 02 – Encontros: as mensagens do Sul	173
Encontros, mensagens e o Sul do mundo	174
Círculo de Arte Moderna: Grupo Sul.....	180
“Vamos descobrir Angola!” diziam os novos intelectuais	191
Encontros: Agostinho Neto e os Novos Intelectuais de Angola	210
Antônio Jacinto: inauguração	211
Viriato da Cruz: alteração	224
Mário Antônio: dispersão	241
Encontros: Agostinho da Silva e a “pequena diáspora lusitana”	254
Antônio Sérgio: inquietação	255
Jaime Cortesão: fundamentação.....	267
Eduardo Lourenço: efetivação	283
Encontros e desencontros: entre Jorge Amado e Salim Miguel.....	296

Jorge Amado.....	297
Salim Miguel	302
As mensagens do Sul	306
Capítulo 03 – Desencontros: agonística entre Agostinhos	311
Desencontros das imagem-nações	312
Agonística entre Agostinhos.....	318
Luso-tropicalismo persistente	350
Angolanidades, comunidade luso-afro-brasileira, portugalidade e lusofonia.....	355
Considerações finais	368
Referências bibliográficas	372
Documentos temáticos sobre Agostinho Neto.....	411
Documentos temáticos sobre Agostinho da Silva.....	414

Introdução.

Diálogos no Atlântico Sul: intelectuais, exílios, encontros e desencontros.

Apresentaremos o caminho interpretativo desta pesquisa que versa sobre a pluralidade e a circulação das ideias de intelectuais subalternos atuantes entre as margens meridionais do Atlântico, desde o imediato pós-segunda-guerra, até o início do conflito armado promovido pelos países colonizados contra Portugal. Diferentemente do que poderia sugerir a usual ênfase dos estudos sobre a escravidão, a aproximação entre essas margens perdurou muito além do fim do período escravagista, reconfigurando-se ao longo do século XX com influências e consequências recíprocas e profundas. Entretanto, as representações desse passado compartilhado eram temas constantemente debatidos por esses intelectuais, sobretudo diante da persistência do salazarismo e do colonialismo, pois buscavam repensar as combalidas ideias de nação vigentes até então. Constantemente obliteradas pela historiografia tradicional, as *mensagens* promulgadas pelos intelectuais subalternos são demasiadamente importantes por trazerem leituras alternativas às narrativas hegemônicas, principalmente quando se trata de momentos como este, eivado de agudas incertezas. Por isso, os aspectos teórico-metodológicos da pesquisa estão ajustados a este objetivo e serão descritos adiante. A análise dos *exílios* e dos diversos fluxos e deslocamentos a que foram submetidos, sejam os intelectuais e/ou as suas ideias, serão interpretados como catalisadores da aproximação entre as margens, instigadores de profícuos *encontros* e *desencontros*. Mas, já adentrando a discussão, resta-nos explicitar aqui, o porquê da nossa escolha em focalizar nossa análise nas relações Brasil-Angola.

Os diálogos entre Brasil e Angola são longevos. As conexões entre as margens do Atlântico Sul construíram-se paulatinamente, mediante um colonialismo secular e cumulativo no qual a escravização de africanos deu a tônica das relações, desde o século XV até o XIX. Sintoma deste forte vínculo foram os protestos que circularam em Luanda quando da emancipação do Brasil, ressoando na aspiração em “aderir à sua causa”, ensejo que resultou na exigência, por parte da coroa portuguesa, da assinatura de uma declaração na qual os representantes do novo Estado se comprometeriam a não anexar qualquer colônia sua em troca do reconhecimento da independência.

De qualquer forma, tal proibição não ameaçou romper as consistentes afinidades nutridas entre as margens meridionais do Atlântico: mesmo com a severa política de controle imposta por Portugal em seus domínios africanos após a perda do Brasil

(ALEXANDRE, 1980) e do latente senso de decadência dela decorrente (MATOS, 1998), tais contatos foram mantidos diante da extinção oficial do comércio de escravizados (1850) por meio do trato clandestino – o mesmo se pode dizer dos demais tipos de relações, já que elas nunca se resumiram aos empreendimentos escravagistas.

Não obstante, a segunda metade do século XIX assistiu a alterações substanciais. O sistema classificatório ocidental, emergente desde a época moderna, recebia a sua mais acabada versão com as teorias racialistas oitocentistas¹. Este contribuiu para a destruição gradativa das estruturas políticas autóctones nos espaços coloniais, mediante a sua etnização² e conseqüente dominação pela difusão de neotradições³ inspiradas em moldes europeus. Tal processo coincidiu com a sua inserção no continente e, em última instância, estabeleceu o colonialismo⁴ em África. Como resultado, o poderio do mundo ocidental valeu-se, até meados do século seguinte, de uma imagem auto-construída em detrimento do Outro colonial (Cf. PRATT, 1999).

Mas o imediato pós-guerra relativizaria tais certezas por diversas razões, entre outras, a generalizada crise moral gerada pelo holocausto, que abalou quaisquer argumentos de superioridade étnica fundamentados por demandas raciais, e a

¹ Em verdade, o seu fundamento manifestava-se desde períodos muito anteriores, pois, apesar da tentativa de justificar (cientificamente) as clivagens entre grupos humanos utilizando as noções homogeneizantes atinentes ao conceito “raça” ser oriunda dos séculos XVIII e XIX, Carlos Moore (2007) argumenta que ela apenas legitimou distinções precedentes, pautadas por critérios fenotípicos. Argumento similar já havia sido defendido e constatado por LÉVI-STRAUSS (1970). Já Wallerstein (2007) argumenta que a clivagem entre o mundo ocidental e os demais foi inaugurada no século XVI diante do debate entre Juan Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas sobre o direito de intervir (ou não) na vida dos indígenas americanos recém-conquistados, mas que se manteve incólume pelos séculos subsequentes. Nesse sentido, a emergência da moderna filosofia política ocidental estaria atrelada às práticas coloniais, pois o objetivo de legitimar suas ações intervencionistas coaduna a manutenção do seu poderio pela detração figurativa do Outro, através de representações (morais) antagônicas: “cristãos *versus* pagãos” no século XVI, “civilizados *versus* bárbaros” no XIX. Sobre a subalternização atinente ao conceito *negro* diante da emergência da modernidade, ver também MBEMBE, 2014.

² “O fixismo étnico, introduzido pelo colonialismo, punha assim termo à indistinção e aos sincretismos originários das sociedades africanas e abria caminho ao essencialismo étnico, em que a curiosidade e o conhecimento do ‘outro’ africano justificava a sua exclusão ideológica” e a decapitação do seu poder político (AREIA, 2001, p. 379).

³ “Os colonizadores basearam-se nas tradições inventadas europeias, tanto para definir quanto para justificar os modelos de subserviência nos quais foi às vezes possível incluir os africanos” (p. 219). “As neotradições eram importantes também porque nas últimas décadas do século XIX passou a haver a necessidade urgente de tornar a atividade europeia na África mais respeitável e organizada. (...) Com o advento do governo colonial formal, tornou-se imprescindível a transformação dos brancos em membros de uma classe dominante convincente, com o direito de defender sua soberania não só pela força das armas e do capital, como também através do seu *status* consagrado pelo uso e outorgado pelas neotradições” (RANGER, 2002, p. 223).

⁴ “Pertencem às ‘novidades linguísticas’ do século XX os termos colonialismo (sistema de expansão e dominação colonial; teorias e doutrinas coloniais e ainda, na língua portuguesa, ‘interesse, paixão das coisas coloniais’) e colonialista (...). Estes dois últimos termos revelam uma dimensão classificatória, adquirem densidade teórica e naturalmente também um sentido pejorativo, pois concentram os princípios e os valores fundadores e estruturantes das ideologias e das políticas que sustentam e materializam os projetos europeus de dominação colonial do século XX” (HENRIQUES, 2014, p. 47).

participação dos colonizados naqueles conflitos, momento a partir do qual passariam a reclamar por sua auto-determinação. Assim, as décadas seguintes foram marcadas por lutas e negociações diversas que produziram a emancipação da maioria dos países africanos, quando tornou-se necessário reescrever suas histórias mediante referenciais próprios (FEIERMAN, 1993).

A retomada dos contatos oficiais entre brasileiros e africanos coincide com este período (Cf. MENEZES, 2001; RODRIGUES, 1964; SARAIVA, 1997). Entretanto, as influências do seu passado conjunto foram mantidas por diversas formas nos dois lados do Atlântico Sul, ainda que, no caso das então colônias portuguesas, a reminiscência ideológica e a vigência do colonialismo permanecesse como um desafio constante, mesmo que os seus sustentáculos ideológicos também passassem por transformações mediante a paulatina incorporação do luso-tropicalismo como teoria oficial de Estado (CASTELO, 1998). De todo modo, tratou-se de um momento de pluralização dos discursos e alargamento das expectativas, aberto a novas possibilidades, mas também, de aguerridos conflitos.

É este, então, o contexto de interesse desta pesquisa: o período após-guerra, as conexões diversas motivadas por variados exílios-deslocamentos, a crise de antigas certezas e a aspiração por outros paradigmas culturais. Pretendemos interpretar a pluralidade e a circulação das ideias que pululavam no interstício do após-guerra e o início da guerra anticolonial em Angola, por meio da análise dos pensamentos de dois importantes intelectuais atuantes no Atlântico Sul em meados do século XX: Agostinho Neto e Agostinho da Silva. Cada qual é tributário de linhas distintas de pensamento construídas sincronicamente, que dialogaram com elementos comuns e que estariam polvilhadas por afinidades e diferenças. Ademais, o incômodo de ambos partia de um problema comum: a persistência do colonialismo salazarista no após-guerra.

A análise cruzada dos itinerários dos protagonistas elencados também se ajusta ao intuito de tentar compreender as suas características específicas, pois, além de coetâneas, as suas trajetórias transpõem-se e são análogas em alguns aspectos significativos: ambos passaram por processos de ruptura mediante o *exílio*, diante dos quais teceram significados e sentidos diversos para o conceito de *nação*; ambos mantiveram contatos, mesmo indiretamente, com gerações de intelectuais angolanos e brasileiros que se puseram a dialogar espontaneamente em meados dos anos 1950; e, a par dessas variadas experiências, ambos criaram ideias novas para os problemas atrelados à vigência do salazarismo. Assim, averiguaremos um possível vocabulário

político próprio deste Atlântico Sul, enquanto investigamos e inventariamos parte deste pensamento crítico luso-afro-brasileiro característico do após-guerra. Trata-se, contudo, de uma proposta que almeja fomentar o pensamento limiar (Cf. MIGNOLO, 2003), direcionando-se das margens para o centro do debate político.

Intelectuais: questões conceituais, teóricas e metodológicas.

Associada à nova história política (ou história do político⁵), a renovada história dos intelectuais⁶ procura problematizar dicotomias generalizantes, ao revalorizar a experiência⁷ dos sujeitos, reconhecendo a pluralidade dos seus pontos de vista, dos contextos e contatos variados, dentre diversos atores sociais etc.

Na perspectiva adotada por este trabalho, estes são instrumentos importantes por relativizar as categorias e as representações consagradas pela historiografia tradicional, ao permitir que coloquemos em relevo a ação de indivíduos e grupos dissonantes às usuais leituras hegemônicas dos processos históricos. Entretanto, apesar da sua proposta de inovação e da nobreza das suas intenções, esta *nova* história política se apega profundamente a *velhos* pressupostos epistemológicos do universalismo europeu. Ao elencar a democracia⁸ e a modernidade⁹ como pilares da sua investigação, a presente renovação historiográfica acaba por reiterar os principais fundamentos do universalismo europeu, inaugurado no século XVI, reconfigurado no XIX e reajustado no XX-XXI.

⁵ Refiro-me a *Por uma história política* de René Rémond (2003) e a *Por uma história do político* (2010) de Pierre Rosanvallon.

⁶ Cf. SIRINELLI, 2003.

⁷ No duplo sentido aplicado ao termo: “o conhecimento reunido a partir de conhecimentos passados, seja pela observação consciente, seja pela consideração e pela reflexão; e um tipo específico de consciência, que pode, em alguns contextos, ser distinto de ‘razão’ ou de ‘conhecimento’” (WILLIAMS, 2007, p. 172).

⁸ Recorro, mais uma vez, à análise de Immanuel Wallerstein, que interpreta o clamor democrático e humanitário dos finais do século XX e início do XXI como continuidade da retórica do poder eurocêntrico diante do restante do mundo: “A pergunta ‘quem tem o direito de intervir?’ vai direto ao cerne da estrutura moral e política do sistema-mundo moderno. Na prática, a intervenção é um direito apropriado pelos fortes. Mas é um direito difícil de legitimar e, portanto, está sempre sujeito a questionamentos políticos e morais. Os interventores, quando questionados, sempre recorrem a uma justificativa moral: a lei natural e o cristianismo no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX e início do século XXI” (2007, p. 59). Ver também, RANCIÈRE, 1996.

⁹ A *modernidade* também faz parte da interpretação de Immanuel Wallerstein, sendo apreendida como princípio de legitimação da civilização ocidental em relação às *outras*: “Só a ‘civilização europeia’, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no Velho Testamento) poderia produzir a ‘modernidade’. E como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica. (...) as outras civilizações avançadas pararam em algum ponto de sua trajetória e, portanto, foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias)” (2007, p. 66).

Faz-se necessário, portanto, relativizá-la ao incorporar as experiências do Outro, com o intuito de formularmos um conceito de humanidade verdadeiramente universal. Embora esse passo ainda se apresente como um enorme desafio para a consciência ocidental (MBEMBE, 2001), a fuga aos grandes temas consagrados pela historiografia tradicional já são estratégias preconizadas pela renovada história do político, ao pautar as suas investigações no âmbito das culturas políticas¹⁰. Consequentemente, sem uma reavaliação epistemológica profunda, tal perspectiva não passará de mais uma entre as diversas modas historiográficas renovadas, ainda carentes de autocrítica e alteridade suficientes para transgredir o eurocentrismo¹¹ sobre o qual estão assentadas. Esses são princípios fundamentais para reclamarmos *por outra história dos intelectuais*¹².

Recuperemos então o conceito gramsciano¹³ de intelectual orgânico, pois, por seu intermédio é possível verificar a pertinência de condutas anti-hegemônicas e a promoção de visões alternativas aos paradigmas vigentes. Por sua intercessão também é

¹⁰ “(...) a matéria desta história do político, qualificada como ‘conceitual’, não pode, portanto, se limitar à análise e ao comentário de grandes obras. Ela toma de empréstimo a preocupação de incorporar o conjunto de elementos que compõem este objeto complexo que é uma cultura política. (...) é a um nível ‘bastardo’ que se deve apreender o político, no entrelaçamento das práticas e das representações” (ROSANVALLON, 2010, p. 86-87). Sobre este tema, ver também BERSTEIN, 1998.

¹¹ “Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes sejam sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América” (QUIJANO, 2005, p. 126).

¹² A utilização do termo *outro* deve ser apreendida de maneira polissêmica. Quando reclamo ‘por *outra* história’ não pretendo, absolutamente, que esta proposta interpretativa inviabilize ou ignore os aprendizados das demais. Utilizo tal adjetivo como recurso aos habituais termos “novo” ou “uma”, os quais trazem consigo qualquer coisa de decisivo ou irrevogável. Pois, se analisarmos na longa duração, assiste-se continuamente à alternância de usos, desusos e o ressuscitar de modas e vanguardas investigativas. Mas também, se analisarmos sincronicamente, diversas perspectivas analíticas (antagônicas ou não) coexistem em diferentes temporalidades, por exemplo, no que tange à própria emergência da história do político: o grupo de René Rémond e o grupo dos *Annales* – os quais não mantinham consideráveis ligações entre si – desenrolaram-se, em realidade, por trajetórias paralelas. Além disso, o termo *outro* diz respeito ao Outro colonial e à possibilidade de incorporar as suas perspectivas como alternativas às noções hegemônicas – eurocêntricas e pretensamente universalistas – ao integrar as abordagens dos estudos culturais e das teorias pós-coloniais. Mas, ao utilizar este termo, também faço alusão a *outras* concepções que, mesmo oriundas da Europa, acabaram, por ventura, sendo negligenciadas pela renovada história do político.

¹³ Nos *cadernos do cárcere* Gramsci postulou que “todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais” (2004, p. 18), distinguindo-os em duas categorias fundamentais: os intelectuais *tradicionais* e os intelectuais *orgânicos*. Os primeiros se caracterizariam por associar-se a determinados grupos sociais que, embora reclamassem plena autonomia, seriam “representantes de uma continuidade histórica” da inteligência pré-burguesa, como os membros do clero e os da aristocracia, marcados por sua habitual ausência nos movimentos sociais. Já os segundos se distinguiriam por exercer funções culturais, educativas e organizativas que visavam assegurar a hegemonia da classe que representam. Profundamente inseridos nos arranjos societários, eles seriam os responsáveis por conceber interesses e planejar ações com o fito de adquirir mais poder e angariar maior controle social, tendo por incumbência a construção dos projetos políticos da sua classe.

lícito questionar as assimetrias políticas (e epistemológicas) que mantém os Outros na condição de subalternos diante dos poderes hegemônicos. Tal prospecto impõe que aqueles deixem de ser apreendidos como indivíduos inermes, objetos de intervenções alheias e passem a ser encarados como sujeitos das suas próprias escolhas e ações. Isso não significa ignorar as assimetrias a que foram historicamente submetidos, tampouco enaltecer a sua vitimização. A análise das suas trajetórias é útil para vislumbrarmos leituras alternativas que contribuam para construir uma gnose limiar¹⁴ e que, além disso, questionem as epistemologias alicerçadas no velho universalismo europeu.

Ademais, pontos de vistas originais não se elevam somente a partir dos Outros coloniais, mas também dentre os Outros metropolitanos, cujas trajetórias, pensamentos e imposturas podem revelar perspectivas antagônicas às pretensas hegemonias políticas. Por isso se faz necessário apreender estes Outros como agentes históricos, como intelectuais propriamente ditos, os potenciais protagonistas da *outra história* almejada¹⁵.

Entretanto, o que permite definir os distintos protagonistas como intelectuais? Esta palavra é utilizada desde o início do XIX, mas teve o seu significado profundamente alterado ao longo deste século. Ela era empregada inicialmente para caracterizar indivíduos argutos que se destacavam pelo uso das suas faculdades mentais, da sua *inteligência*, termo ao qual é aparentado etimologicamente. Todavia, com o passar dos anos, o vocábulo em questão passou a ser maculado por um teor demasiadamente pejorativo, decorrente de “um tipo crucial de oposição a grupos envolvidos com o trabalho intelectual, que ao longo do desenvolvimento social haviam conquistado certa independência em relação às instituições estabelecidas” (WILLIANS, 2007, p. 236).

¹⁴ “A gnose limiar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido nas margens externas do conhecimento mundial colonial/moderno; gnosiologia marginal, enquanto discurso do saber colonial, concebe-se na intercessão conflituosa de conhecimento produzido na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) e do conhecimento produzido nas perspectivas das modernidades coloniais na Ásia, África, nas Américas e no Caribe. A gnosiologia limiar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidades de traduções etc.), quanto nas margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como etapas subsequentes de independência e colonização). (...) Enquanto epistemologia é uma conceitualização e reflexão sobre o conhecimento articulado em harmonia com a coesão das línguas nacionais e a formação do estado-nação, a gnose limiar constrói-se *em diálogo com* a epistemologia e *a partir de* saberes que foram subalternizados nos processos coloniais imperiais” (MIGNOLO, 2003, p. 33-34).

¹⁵ Pois “estamos convencidos de que la historiografía elitista debiera ser combatida desarrollando un discurso alternativo basado en el rechazo del monismo espurio y anti-histórico característico de su visión del nacionalismo indio y en el reconocimiento de la coexistencia e interacción de los ámbitos de la política de la élite y la de los subalternos” (GUHA, 2002, p. 40).

Estes são, portanto, os primeiros atributos alusivos ao termo: o anseio por autonomia, emancipação e liberdade diante das normativas hegemônicas que, naquele momento, eram representadas pelas instituições que legitimavam o Estado e a sua razão. Posteriormente, o vocábulo passou a tipificar os sujeitos que combinavam essas características exordiais com certa aspiração política, pois

somente na última terça parte do século XIX foram descritos coletivamente como ‘intelectuais’ ou ‘a intelligentsia’: de 1860 em diante, numa turbulenta Rússia czarista, depois numa França abalada pelo caso Dreyfus. Em ambos os casos, o que parecia torná-los reconhecíveis como grupo era a combinação de atividades mentais e intervenções críticas na política (HOBSBAWM, 2013, p. 228-229).

Assim sendo, a origem do termo está atrelada à combinação de atividades cognitivas e culturais, mas também a um irrevogável teor político decorrente da sua atuação pública autônoma. Conseqüentemente, este conceito conserva profundas correlações com a noção de *ação política*. Daí se pode inferir que, desde os princípios do século XX, sua conduta crítica contribuiu para controverter os paradigmas estatais convencionais, do mesmo modo que as acepções sobre o seu próprio significado passaram a ser constantemente postas em debate.

Entre as suas diversas definições, os dois tipos de consciência intelectual (tecnocrática e humanística) preconizados por Antônio Gramsci parecem manter relações com a distinção entre os *ideólogos* e os *expertos* realizada por Norberto Bobbio (1997). Já a definição de Julien Benda (Cf. SAID, 2005), do intelectual apartado das disputas sociopolíticas, portador de uma verdade inexorável, contrasta com a noção de ação política defendida seja por Jean-Paul Sartre (1994) (engajamento) ou, diferentemente, por Michel Foucault (2001) (transgressão). Ela também parece ser criticada por Bourdieu (1991) quando este detrata a postura de retraimento em uma “torre de marfim”. Entre todas elas percebemos, em proporções variadas, a presença de vestígios da sua definição proemial: o desejo de autonomia, emancipação e liberdade. Estes são aspectos característicos das ações de Agostinho Neto e Agostinho da Silva.

Em cada uma das conceituações relacionadas acima há variações semânticas e acepções diversas às quais podem suscitar reflexões úteis aos investigadores das trajetórias dos intelectuais. Assim sendo, a tarefa de demarcar a sua definição não é,

como afirmou Sirinelli, “um falso problema”¹⁶. O lugar sociocultural-epistemológico de onde o intelectual fala faz toda a diferença; sobretudo, quando este (ainda) não tem voz, mas se apropria dos instrumentos de sua espoliação para reivindicar as prerrogativas de falar e ser ouvido (SPIVAK, 2010).

Estes instrumentos relacionam-se ao papel desempenhado pela instituição escolar na formação dos intelectuais. Concebido inicialmente como mecanismo de dominação e integração (BOURDIEU, 2014, p. 297), o sistema escolar também foi responsável pelo acirramento e dinamização dos processos de transculturação¹⁷ e pela profusão de variados tipos de intelectuais nas colônias: desde aqueles que assistiam à burocracia colonial (expertos) até os jornalistas, escritores etc. (ideólogos) os quais, lenta e paulatinamente, passaram a integrar-se nas questões políticas coloniais – como foi o caso de Agostinho Neto. Pode-se dizer que o mesmo se passou nas metrópoles, já que a atuação crítica dos intelectuais transgredia a função normatizadora das instituições escolares donde adquiriam boa parte da sua formação – como foi o caso de Agostinho da Silva. Não por acaso, Gramsci lembra-nos que é esta a instituição responsável pela elaboração dos intelectuais¹⁸.

Há, entretanto, de modo geral, distinções entre os intelectuais metropolitanos e os intelectuais das áreas coloniais. Estes últimos caracterizam-se por serem constantemente cerceados pelos colonialistas, pois, mesmo aqueles declarados assimilados, considerados distintos em relação às massas por contemporizarem com os valores dos colonizadores, nunca conseguiram alcançar a condição de superioridade desfrutada por estes. Foi a esta constatação que chegou o intelectual tunisiano Albert Memmi ao identificar a construção dialética das imagens do colonizador e do colonizado, as quais, tendo em vista a manutenção do colonialismo, se caracterizariam por manter entre si um distanciamento antagônico que perpetuaria a detração e a

¹⁶ “(...) o debate entre as duas definições [sociocultural e do engajamento] é em grande medida um falso problema, e o historiador deve partir da definição ampla, sob condições de, em determinados momentos, fechar a lente, no sentido fotográfico do termo” (SIRINELLI, 2003, p. 243).

¹⁷ “(...) termo [utilizado] para descrever como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana” (PRATT, 1999, p. 30).

¹⁸ “A escola é o instrumento para elaborar intelectuais dos diversos níveis. A complexidade da função intelectual nos vários Estados pode ser objetivamente medida pela quantidade de escolas especializadas e pela sua hierarquização: quanto mais extensa for a ‘área’ escolar e quanto mais numerosos forem os ‘graus verticais’ da escola, tão mais complexo será o mundo cultural, a civilização, de um determinado Estado” (GRAMSCI, 2004, p. 19).

marginalização do último¹⁹. Tal empreendimento é interpretado aqui como continuidade das assimetrias inauguradas pela modernidade setecentista (cristão *versus* pagão; civilizado *versus* bárbaro; colonizador *versus* colonizado), as quais acabaram por silenciá-los e alocá-los na condição subalterna.

Este fator deve ser seriamente levado em consideração: dadas às suas peculiaridades históricas, é imprudente tentar inserir os *intelectuais subalternos*²⁰ em uma definição presumivelmente “ampla e abrangente”, já que essa também não estaria isenta de valores preconcebidos. Argumentar pela isenção de valores com o intuito de restituir “as complexidades” do contexto analisado é uma ambição louvável, como costumam preconizar os historiadores vinculados às renovadas histórias do político e dos intelectuais, embora a aspiração por objetividade não seja, de modo algum, garantia de imparcialidade.

Por isso, é necessário fazer ouvir a voz do Outro, não através da sua representação ou do seu agenciamento, mas mediante o seu próprio testemunho. Diante da (re)emergência do método biográfico (LEVI, 1996; CAINE, 2010), que valoriza as experiências individuais, e das análises prosopográficas (STONE, 2011), que as reordenam com o fito de lhes perscrutar questões comuns, essa tarefa torna-se amplamente viável. Apesar das fontes que conservam a genuinidade do seu pensamento estarem geralmente dispersas, seja devido ao acaso/descaso, ou por motivo de recolhimento/destruição/perseguição política, elas devem ser rastreadas para que o “mineiro” possa exercer o seu ofício²¹.

¹⁹ “A existência do colonialista está por demais ligada à do colonizado, jamais poderá superar essa dialética. Precisa negar, com todas suas forças, o colonizado e, ao mesmo tempo a existência de sua vítima e é indispensável para continuar a ser o que é. Desde que escolheu manter o sistema colonial, deve procurar defendê-lo com mais vigor do que seria necessário para recusá-lo. Desde que tomou consciência da injusta relação que une o colonizado, é preciso que se empenhe sem tréguas em absolver-se. (...) Mas não sairá deste círculo: é preciso explicar a distância que a colonização estabelece entre ele e o colonizado; ora, a fim de justificar-se, é levado a aumentar mais ainda essa distância, a opor irremediavelmente as duas figuras, a sua tão gloriosa, a do colonizado tão desprezível” (MEMMI, 1967, pp. 57-58).

²⁰ É importante frisar que a categoria de *subalterno* deve ser apreendida de maneira heterogênea, e este termo “não pode ser usado para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado. (...) O termo deve ser resgatado, retomando o significado que Gramsci lhe atribui ao se referir ao ‘proletariado’, ou seja, aquele cuja voz não pode ser ouvida. (...) [Há, portanto,] o perigo de se constituir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro” (ALMEIDA, 2010, p. 12-13).

²¹ “Quem trabalha com a história dos intelectuais é ameaçado pelo que se poderia chamar de síndrome do mineiro, de tal forma a abundância do material a ser tratado torna atuais estas frases de Tocqueville: ‘Eu era como o minerador de ouro sobre cuja cabeça a mina tivesse desabado: estava esmagado sob o peso de minhas notas e não sabia mais como sair dali com meu tesouro’” (SIRINELLI, 2003, p. 244-245).

Contudo, a despeito das suas asserções e pressuposições, é no aspecto metodológico que a renovada história do político pode melhor contribuir para escrever outra história dos intelectuais: mediante a utilização de dados biográficos com finalidades prosopográficas, e da recomposição e cotejamento entre diferentes itinerários intelectuais, pode-se averiguar a pluralidade dos discursos e a circulação das ideias na esfera política durante o processo de descolonização. Este é explicado, geralmente, por descrições simplistas pró ou anticoloniais, e a apreensão das ações dos intelectuais constantemente sucumbe a leituras dicotômicas e estatizantes, centradas na reiterada figura do colonizador e do colonizado. É importante lembrar que intelectuais europeus (anti-hegemônicos) também foram acuados pelos mesmos regimes que praticaram o colonialismo nos trópicos. Muitos deles exilaram-se, seja por motivo de perseguição política ou por resistência cultural, e produziram ideias originais e versões alternativas relativas aos mesmos eventos – como é o caso de Agostinho da Silva. Assim, o cruzamento e cotejamento das visões desses intelectuais subalternos provenientes das metrópoles e das colônias amplificam a pluralidade das complexidades atinentes aos contextos em que atuaram, visando a realização do “pensamento limiar”. As dissonâncias das suas ações problematizam os automatismos classificatórios que insistem em definir apressadamente uns e outros por meio das categorias consagradas: os europeus, geralmente atrelados aos colonizadores, e os africanos, aos colonizados. É importante considerar que houve intelectuais favoráveis à (ou favorecidos pela) colonização entre os ditos colonizados. E que nem todos os que vivem sob um regime colonialista necessariamente compactuavam com este tipo de prática estatal. Por isso a análise cruzada das suas condutas e imposturas manifestam desconcertos reveladores de tais complexidades.

A valorização das experiências dos sujeitos como vetores das realidades circundantes se ampara no “fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público” (SAID, 2005, p. 25). Por essa razão a prosopografia cruzada, amparada pela interface dos itinerários de intelectuais metropolitanos e coloniais, poderá amplificar ainda mais os efeitos dessa outra história que propomos com esse trabalho. Tal perspectiva valoriza também o encontro, almeja o pensamento limiar e pode, por isso, contribuir para a construção de ‘outro’ conceito de universalismo efetivamente humano.

Exílios.

Partimos do pressuposto que os exílios têm impactos variados na vivência e na construção dos pontos de vista dos intelectuais²². Mas o tipo e a vivência do exílio teceriam significados específicos em cada um dos protagonistas estudados.

Para Agostinho Neto, angolano nascido na aldeia de Cachicane, que mais tarde estudaria no Liceu Salvador Correia na capital da colônia, Luanda, o deslocamento para a metrópole em busca de modalidades de estudos superiores inexistentes em sua terra natal proporcionou o encontro com distintos companheiros oriundos de outras partes do império, com quem compartilhava das agruras do colonialismo e os fundamentos da crítica anticolonial que, em consonância com aqueles que permaneceram, teceram a angolanidade.

Já Agostinho da Silva, português nascido na fronteira com a Espanha (Barca d'Alva) engajado desde jovem em movimentos que clamavam pela regeneração nacional, graduou-se e doutorou-se em Letras no Porto; tendo pesquisado no exterior, regressou professor, mas logo foi proibido de lecionar em instituições públicas por discordar da Lei Cabral, passando então a promover uma ação pedagógica popularizante por meio da edição e distribuição dos seus famosos cadernos de informação cultural (motivo da sua perseguição e prisão pela PIDE). Para ele, o autoexílio no Brasil significou, por um lado, a sobrevivência da sua atividade cultural e, por outro, o reconhecimento em nosso país da (re)existência daquele Portugal livre e inventivo que ele procurara na origem: a sua interpretação da portugalidade.

Verifica-se que as condições e as motivações do deslocamento são distintas em cada um dos casos: no primeiro, foi a busca por instrução que levou o jovem Neto para a metrópole; no segundo, era a sobrevivência cultural de Silva que estava em questão. Poder-se-ia questionar, em ambos os casos, haver ou não margem de *escolha*. Entretanto, havendo ou não alternativas, suas trajetórias caracterizam-se conjuntamente por dois aspectos. O primeiro é que a experiência do exílio foi responsável por transformar as concepções de *nação* nutridas anteriormente por cada um deles. O segundo é que ambos não estavam sozinhos: diversos foram os angolanos, moçambicanos, tomenses, guineenses e cabo-verdianos que migraram para Portugal,

²² Pois “a maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas” (SAID, 2003, p. 59), que vê “as coisas não apenas como elas são, mas antes como se tornaram o que são” (*idem*, 2005, p. 67-68).

bem como os portugueses que migraram para o Brasil e alhures. Além disso, estes não foram os únicos movimentos diaspóricos existentes naquela conjuntura, nem a sua ação foi exclusiva ou extraordinária (GROPPO, 2002; DEMARTINI; CUNHA, 2015a).

Neste ínterim, é importante lembrar que as informações sobre os indivíduos podem ser contrastadas a processos mais amplos que marcam a sua individualidade (identidade política) diante da sua inserção em amplos círculos de sociabilidade. Marcados por experiências comuns (identidade terminal) e pelo compartilhamento de referenciais cronológicos e etários compatíveis, as suas trajetórias tornam-se representativas de círculos de sociabilidade específicos e, por isso, podem ser interpretadas como vetores das relações atinentes aos grupos de intelectuais a que estiveram vinculados.

Assim sendo, a concomitância dos processos e o compartilhamento de experiências, marcados pelas singularidades históricas características do período pós-guerra, impõe que verifiquemos a conformação e a inserção destes dois intelectuais em gerações distintas: Agostinho Neto vincula-se então à *Geração da Mensagem* (também conhecida como *Geração de 1950*²³, ou *Geração da Utopia*²⁴), enquanto Agostinho da Silva integra a *Pequena Diáspora Lusitana*²⁵ ou *A Missão Portuguesa no Brasil*²⁶.

No plano individual, o exílio teria promovido alterações em seus pontos de vista. Mas em um plano alargado, tal experiência os teria unido a outros intelectuais que, mesmo indiretamente, compartilharam vivências e promoveram intercâmbios político-culturais entre as margens do Atlântico Sul.

Agostinho da Silva ostenta elementos de uma cultura que se mantém voltada para o passado, como bem expressou Eduardo Lourenço (1999). Porém, a decisão de deixar Portugal diante do salazarismo não foi uma atitude exclusivamente sua: diversos outros intelectuais, conterrâneos seus, migraram para outros países da Europa, da América e também para o Brasil. Em seu caso, as condições de exílio proporcionaram venturosas aproximações culturais-intelectivas com Salim Miguel e o Grupo Sul (CIRCA – Círculo de Arte Moderna, de Santa Catarina), mas também com Edgard Santos na Bahia que, em último caso, deu origem ao CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais). Além disso, o sentido atribuído aos desígnios dos seus projetos de nação, fomentados e trazidos de Portugal, também seria reinterpretado no (e pelo) Brasil.

²³ SERRANO, 2001, 2005.

²⁴ PEPETELA, 2013.

²⁵ LOURENÇO, 2003.

²⁶ CÂNDIDO, 2003.

Talvez pelo fato de ter sido o primeiro presidente de Angola independente, a figura de Agostinho Neto acabou por ser reinterpretada, teleologicamente, como protagonista do Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA). Tal posição adensa-se quando se leva em consideração o prestígio conferido ao médico, miticamente associado ao ‘nganga’, ao ‘cura’ espiritual, principalmente entre as massas populares, acostumadas a celebrar os anciãos e os grandes conhecedores do saber tradicional (SERRANO, 2010). Entretanto, sua liderança efetiva se deu a partir do interstício dos anos 1950-60, sobretudo, diante da eclosão da guerra anticolonial. Mas, no período estabelecido por este estudo, Neto participava de um círculo de jovens intelectuais do qual faziam parte, entre outros, Lúcio Lara, Mário Pinto de Andrade, Antônio Jacinto e Viriato da Cruz (SERRANO, 2012); este último, responsável por fundar o partido e escrever o seu manifesto, manteve anteriormente constantes contatos com intelectuais brasileiros, de quem recebia clandestinamente remessas de livros e materiais proibidos por serem considerados subversivos em Angola. Assim, Agostinho Neto é interpretado aqui como figura representativa de toda uma geração que, a partir do exílio, sentiu o desterro da terra natal, as agruras do colonialismo e esboçou novos sentidos para a nação, fomentando a angolanidade.

Portanto, esta perspectiva que enfatiza comparativamente as dimensões do exílio reitera a urgência de captar as ações, as relações e as mudanças, além de reconstruir o lugar do Outro e atentar à necessidade de dar conta dos fluxos, das múltiplas interconexões e dos diversos atores envolvidos (LOBO, 2012, p. 15). Desse modo poder-se-á compreender a pluralidade de ideias produzidas em um mesmo contexto, ao analisarmos o processo individual de construção dos pensamentos dos protagonistas e, mediante o exame das suas ações, verificar as distintas atitudes tomadas frente a problemas comuns: ambos divergiram do discurso hegemônico do colonialismo português, mas propuseram providências diversas, incompatíveis entre si nalguns momentos, mas dialógicas noutros.

Encontros.

Nos primeiros anos da década de 1950 estabeleceu-se um frutífero intercâmbio entre intelectuais angolanos e brasileiros que alimentou, nas duas margens do Atlântico, sonhos, expectativas, e projetos políticos e culturais. Tratava-se de jovens que buscavam outras orientações e paradigmas culturais após o término da segunda guerra.

O que eles tinham em comum? A intenção de elevar suas vozes e opinar sobre as diversas tendências emergidas no após-guerra, sobretudo no que dizia respeito às relações no sul do hemisfério, diante da queda dos paradigmas culturais eurocêntricos e dos clamores favoráveis à descolonização da África e da Ásia.

Em 1944, mesmo ano em que Agostinho da Silva migrou para a América do Sul após ser libertado da prisão de Aljube, e de Agostinho Neto concluir os estudos secundários em Luanda, foi inaugurada em Lisboa a Casa dos Estudantes do Império. Em 1948 esta agremiação passou a editar um boletim cultural intitulado *Mensagem*, onde eram veiculadas as ideias dos seus principais membros através de poemas, ensaios, artigos, contos etc. Este também foi ano em que Agostinho Neto estabeleceu-se em Lisboa e que Agostinho Silva fixou-se no Brasil. Mas também se trata do ano em que, simultaneamente, nas margens do Atlântico Sul, dois grupos de intelectuais iniciaram as suas atividades.

Em Luanda instaurou-se o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA), cujo lema era *Vamos descobrir Angola!*. No contexto global, Angola permanecia atrelada ao colonialismo no após-guerra e, localmente, Luanda vivia a intensificação do processo de colonização que lhe provocara sensíveis alterações espaciais, urbanísticas e sociais. Tais vicissitudes eram tema frequente nas obras realizadas pelos intelectuais vinculados a este grupo-geração, que buscava alterar os paradigmas coloniais e desenvolver uma literatura – mas também artes plásticas e música – eminentemente angolana. A sua atividade literária desenvolveu-se por variados meios, mas o principal veículo das suas ideias foi a *Revista Mensagem*.

Em 1948 surgia no Brasil a *Revista Sul* do Círculo de Arte Moderna, coletivo de intelectuais que começara a atuar na mídia catarinense no ano anterior – também conhecido como *Grupo Sul*. No contexto global, nosso país passava por um processo de redemocratização no após-guerra e, localmente, os intelectuais catarinenses reclamavam pelo seu isolamento em relação às vanguardas circulantes nos grandes centros. Buscavam combater os referenciais culturais vigentes, procurando difundir o modernismo em Santa Catarina em contraposição aos artistas e acadêmicos parnasianos. Desenvolveram atividades culturais variadas, tais como o teatro, as artes plásticas e o cinema, mas a literatura era o principal veículo agregador das suas ideias, difundida por meio dos *Cadernos Sul* (1948-1957).

Entre o início da década de 1950 e o ano de 1957, houve trocas e influências recíprocas entre os Novos Intelectuais de Angola e os participantes do Grupo Sul. Mas

também houve contatos entre os mensageiros de Angola e em Portugal, proporcionando fluxos diversos entre todas essas comunidades de intelectuais. Tais encontros caracterizaram-se por compatibilidades, incompatibilidades e influências recíprocas.

Durante este mesmo período, Agostinho da Silva participou da criação de diversas instituições acadêmicas e eventos culturais no Brasil. Mas também atuou diretamente na *Revista Sul*, ao publicar poemas nas mesmas edições em que participaram os mensageiros angolanos, além de editar um livro de memórias²⁷ que consta entre as únicas sete publicações deste grupo editorial.

Em Lisboa desde 1948, Agostinho Neto envolveu-se profundamente nas atividades da CEI e no boletim cultural *Mensagem* – nome que, como vimos, também batizou a revista editada pelo MNIA e por isso cognominou este grupo-geração. Embora haja distinções entre os mensageiros de Luanda e de Lisboa, todos eles mantinham correspondência constante e estavam empenhados em alterar os paradigmas coloniais vigentes, delineando a pretendida angolanidade.

Ainda que nenhum dos nossos protagonistas esteja diretamente vinculado às iniciativas dos intercâmbios mantidos entre as margens meridionais atlânticas, é importante salientar que ambas as agremiações foram importantes para o fomento e gestação de muitas das suas ideias.

No caso de Agostinho Neto, embora não tenha entrado em contato diretamente com o Brasil por meio do Grupo Sul, a sua articulação com os membros do MNIA que o fizeram foi importante para sua formação política e cultural. E, no caso de Agostinho da Silva, apesar da sua inserção no Grupo Sul não ter sido exaustiva, a sua participação precoce nessa publicação teve importância para o protagonismo que conquistou dentre os empreendimentos políticos e culturais no estado de Santa Catarina²⁸, bem como para a forma com que viria a relacionar-se, anos mais tarde, com o continente africano.

Mas este ano também encerrou os intercâmbios, pois marcou o fim da *Revista Sul* no Brasil, e o início do *Caderno Cultura*²⁹ em Angola; e, sobretudo, foi a partir deste momento que novos intelectuais de Angola passam a articular-se nas organizações que deram origem ao MPLA.

²⁷ Mateus – Maria Guadalupe (pseudônimo de Agostinho da Silva). *Macaco-prego: lembranças sul-americanas. Edições Sul*, n. 27, pp. 75-99, maio de 1956.

²⁸ Desde meados dos anos 1950 foi Secretário de Cultura deste estado, além de cofundador da UFSC e de institutos integrados a esta universidade.

²⁹ *Cultura* é uma revista que surgiu em Luanda, em 1957, com o intuito de dar seguimento aos propósitos da *Mensagem*.

Admitida a importância de cada um dos intelectuais e a sua representatividade diante das suas respectivas gerações, do mesmo modo, os diálogos e as rupturas promovidas pelo Grupo Sul e pelo MNIA são significativas, pois os seus variados vínculos com os protagonistas estudados denotam a dinamização e a pluralidade das ideias no Atlântico Sul naquele contexto do pós-guerra. Eram todos eles jovens autores oriundos das margens atlânticas que buscavam expressar-se por meio de uma literatura própria, autêntica, representativa dos seus pensamentos e angústias, e que atuaram como intelectuais ao criticar e romper com os velhos paradigmas hegemônicos.

Arelados a eles, de um lado, estava o intelectual angolano engajado no seu movimento, convertido em partido político após a conquista da emancipação mediante a força das armas; de outro, o intelectual português, atuante em circuitos culturais e instituições estatais no Brasil, que subverteu os paradigmas vigentes ao fomentar relações adormecidas há mais de um século entre este país e o continente africano. A seu modo, cada qual se caracterizou por atitudes autônomas e visões críticas de mundo, promotoras de pensamentos originais naqueles tempos.

Entretanto, embora o encontro suscite o diálogo a partir de questões coetâneas, os intelectuais e os movimentos também se baseiam e ponderam subsídios pregressos. Não obstante, nas lutas em prol da descolonização, a alteração de paradigmas é latente. Georges Balandier sugere que a “situação colonial” deva ser interpretada, não como um “choque de culturas” fundamentado eminentemente por relações econômicas, mas como uma totalidade complexa e heterogênea pautada por relações dinâmicas que caracterizam a historicidade das sociedades africanas³⁰. Diferente de Sartre (1968), que à mesma época explicou os movimentos emancipatórios africanos como o surgimento de uma nova história, a interpretação de Balandier sugere que os movimentos desta nova geração seriam como que a retomada da iniciativa dos jornalistas nativistas protonacionalistas do interstício dos séculos XIX-XX (Cf. BITTENCOURT, 1999), os quais são, por sinal, frequentemente referenciados pelos novos intelectuais de Angola.

Já no caso de Agostinho da Silva, a sua busca por outros referenciais nacionais também reflete algumas das preocupações das gerações anteriores, mormente associadas à crise de identidade dos anos 1870-90 e ao decadentismo português oitocentista como

³⁰ “Analisando a noção de situação colonial, mostramos como as mesmas crises sofridas pelas sociedades colonizadas constituem várias saídas que nos deixam ver não somente os fenômenos de contato e dominação, como também as antigas estruturas destas sociedades. (...) É, efetivamente, por ocasião de tal conjuntura que se percebem com nitidez as incompatibilidades e discordâncias, os conflitos de interesse e os tipos de estratégia às quais podem recorrer os grupos e os indivíduos” (BALANDIER, 1993, p. 130-131).

um todo. Inspirado ainda por problemas suscitados pelos movimentos culturais portugueses da primeira metade do século XX, desde a sua vinda para o Brasil Agostinho da Silva passou a reinterpretar o papel de Portugal e a atribuir ao seu novo país a sua missão histórica de edificar a tão sonhada comunidade luso-afro-brasileira.

Assim, mesmo que os “encontros” suscitem o diálogo sincrônico entre ideias de lugares e épocas distintas, coadunadas em um mesmo contexto, eles também são responsáveis por promover latentes “desencontros”.

Desencontros.

Cabe salientar, inicialmente, que não se deve confundir “desencontro” com “desentendimento” ou “desavença”. Aqui o termo se refere às peculiaridades dos pensamentos de cada um dos intelectuais protagonistas, e a comparação dos seus pontos de vista acerca de questões análogas.

No caso de Agostinho da Silva, verificaremos as permanências e rupturas em suas preocupações e pensamentos diante da sua instalação no Brasil. A análise da sua trajetória nos ajudou a interpretar a construção da sua ideia sobre este país, sobretudo, no que tange às relações deste com o continente africano.

Ao perscrutar a atuação de Agostinho Neto em Lisboa, contextualizando, analisando e comparando os conteúdos de parte da sua obra ensaística, nos foi possível verificar permanências e rupturas, subsídios para interpretarmos o seu projeto de nação.

Ao apontar a presença de fundamentos inflexíveis em seus pontos de vista, demonstraremos a pluralidade de ideias emergidas no contexto após-guerra que, embora concomitantes em seu processo formativo, dialogam com questões análogas ao mesmo ambiente intelectual, e são, ao mesmo tempo, distintas àquelas propaladas pelo discurso oficial do colonialismo salazarista.

Entre os diversos aspectos analisados, a questão da língua é relevante por fundamentar discussões teóricas atinentes às concepções de nação. No caso angolano, a língua portuguesa deixou de ser considerada estrangeira ao longo da criação da nação, tornando-se uma língua nacional: o português de Angola. Trata-se, usualmente, de uma língua associada ao poder, suscitando o monolinguismo que, por sua vez, é advento da modernidade e da sua respectiva concepção de nação (ANDERSON, 1989). Assim, ao forjar a nação mediante a revolução, tudo se abalou, até mesmo a língua do colonizador.

Mas foi apropriando-se dela e subvertendo-a que os novos intelectuais de Angola exprimiram ao mundo a sua *mensagem*, de contornos e alcance universal.

Já para Agostinho da Silva, a língua portuguesa também expressava uma *mensagem*, mas com significado bastante diverso, caudatário daquele proferido pela obra homônima de Fernando Pessoa: “minha pátria é a língua portuguesa”. Acreditava que a coesão da língua incrementaria a missão histórica e civilizadora de Portugal, a de implantar o Quinto Império no mundo, respaldado pelas interpretações proféticas realizadas pelo Padre Antônio Vieira e pelo abade Joaquim de Flora. Assim, o Brasil teria a responsabilidade de implantá-lo, fomentando a comunidade luso-afro-brasileira.

Desse modo, em termos teóricos, os fluxos do exílio e a amplitude das suas vivências em distintas porções no mundo Atlântico ajudaram a colocar em xeque muitas das concepções de nação correntes em Portugal desde a segunda metade do século XIX: aquelas que visavam justificar e legitimar o império³¹. Ambos os protagonistas lidaram, de maneira particularizada, com esses tipos de construção etnogenealógica da nação, além daquela que se encontrava em mutação àquela altura, inspiradas pelo luso-tropicalismo freyriano. Caberá observar ao longo da leitura desse trabalho como cada um dos intelectuais protagonistas concebeu ou “imaginou” a nação. Em detrimento dos seus pretéritos fundamentos ideológicos, e das variações atinentes aos seus respectivos grupos-gerações, há novos discursos de autonomia concatenados à atmosfera do pós-guerra, regidos por pressupostos outros. Da mesma forma, as reapropriações das suas ideias na atualidade são movidas por interesses diversos daqueles que as originaram. Tais articulações intercontextuais são as principais questões reveladas pela pesquisa.

³¹ “Em Portugal, apesar da existência de um império (...), foi entretanto como uma antropologia de construção da nação que a antropologia se desenvolveu e afirmou na cena cultural e intelectual portuguesa a partir das décadas de 1870 e 1880. De facto, por um lado – e em provável consequência da debilidade e do carácter dependente do colonialismo português –, é relativamente tardio o desenvolvimento de um interesse antropológico centrado no terreno colonial português. Este, (...) remonta ao final da década de 1950 (...). Na ausência de uma tradição antropológica de construção do império, foi como uma antropologia de construção da nação que a disciplina se desenvolveu em Portugal, (...) [marcada] pela centralidade da problemática da identidade nacional” (LEAL, 2000, p. 27-28).

Capítulo 01:

Exílios da imagem-nação*.

Agostinho Neto: entre alguns aspectos biográficos e outras questões contextuais.
Agostinho da Silva: entre alguns aspectos biográficos e outras questões contextuais.
Os exílios da imagem-nação.

* O emprego dos conceitos “exílios” e “nação” no título deste capítulo tem por objetivo salientar duas das características concomitantes às trajetórias dos protagonistas em questão. Esta é a razão de começarmos por traçar os seus perfis biográficos, individualmente, atentos ao interstício dos anos 1944-48, momento no qual seus itinerários conectam-se, voluntária ou involuntariamente, a diferentes partes do Mundo Atlântico. Por tratar-se de um momento de incertezas, eivado de turbulentas transições, as causas e a própria experiência do exílio parecem fomentar respostas, ou mesmo alimentar a criação de outros paradigmas diante do após-guerra. Distintas propostas a respeito do conceito de nação surgem mediante a manutenção de antigas questões enfrentadas por ambos intelectuais, como é o caso do colonialismo português. Por isso, a recomposição das suas trajetórias individuais ante a profusão de eventos adjacentes torna-se importante para deslindar a transmutação do significado da nação para cada um dos protagonistas estudados, evidenciando, desde já, os problemas investigados pela pesquisa.

Agostinho Neto: entre alguns aspectos biográficos e outras questões contextuais.

Colocar Agostinho Neto no tempo e no espaço leva-nos a aproximar a sua atividade cultural de vários universos na perspectiva dos meios em que viveu: o universo protestante, o universo racial, o universo colonial, o universo popular, o universo da pequeno-burguesia tradicional, o universo português, no seu desdobramento coimbrão e lisboeta, a par de uma visão sempre presente, a universalidade que permeou o eu africano, o eu euro-africano.

Fernando Mourão³²

O sopro de vida insuflou os pulmões e trouxe a este plano Antônio Agostinho Neto às cinco horas do dia dezessete de setembro de 1922, na aldeia de Cachicane, província do Catete, freguesia de São José, Conselho de Icolo e Bengo, distrito distante cerca de sessenta quilômetros da capital Luanda, em Angola. Localizada às margens do rio Cuanza, a leste da província, esta aldeia possuía àquela altura cerca de dois mil habitantes. Devido às características pedológicas e hidrográficas favoráveis, os habitantes de Cachicane e de outras paragens de Icolo e Bengo há muito praticavam a agricultura³³, a qual, diante da colonização e devido à sua proximidade de Luanda, teve sua produção reorientada para o abastecimento da capital. Com o advento do colonialismo, esta região tornou-se um importante centro da produção algodoeira, cujo monopólio esteve a cargo da empresa Lagos & Irmão – empreendimento português que explorava o mercado de trabalho negro. Nesse mesmo período as suas paisagens começavam a ser paulatinamente rasgadas pelo advento dos caminhos de ferro³⁴, ícone clássico da modernidade industrial, mediante os quais africanos de origem vária deslocavam-se para servir no contrato³⁵.

³² MOURÃO, 2014, p. 52.

³³ “Os dados ecológicos e arqueológicos disponíveis permitem-nos afirmar que já antes de 1100 a agricultura era praticada por toda parte, com exceção do interior de Angola meridional, que fica perto demais do deserto de Kalahari, e de algumas regiões florestais” (VANSINA, 2010, p. 628).

³⁴ “(...) Muitas vidas / ensoparam a terra / onde assentam os *rails* / e se esmagam sob o peso da máquina / e no barulho da terceira classe / Grita e grita” (NETO, [*Comboio africano*, >1947] 1979, p. 50).

³⁵ O final do século XIX assistiu a mudanças significativas no modo pelo qual os europeus lidavam com as populações do continente africano. Essa relação passou de uma lógica colonial – cujo contato se estabelecia a partir de entrepostos litorâneos, com ampla hegemonia dos africanos (MARGARIDO, 2000) – para uma lógica colonialista – iniciada pela inserção do europeu no interior do continente e pela difusão das suas neotradições (RANGER, 2002), as quais destituíram os poderes políticos locais mediante processos de etnização (AREIA, 2001), até próprio o estabelecimento dos Estados coloniais. Em termos econômicos, o trato atlântico de escravizados que caracterizou as relações dos séculos anteriores deu

Iniciamos por essa descrição sumária do ambiente onde Agostinho Neto nasceu e cresceu por acreditarmos que ele o teria instigado a muitas das suas idiossincrasias, seja em termos simbólicos, pragmáticos ou do seu histórico de manifestações sociais e políticas.

Em termos simbólicos, na concepção ocidental, o ambiente aldeão/rural é geralmente preconcebido como espaço desvalido se comprado ao espaço citadino/urbano. Desde as “conquistas” que instauraram a modernidade ocidental, a difusão dos seus referenciais e a invenção dos Outros se instrumentalizavam por meio de reduções e aldeamentos, mas, sobretudo após a industrialização e as expedições colonialistas, esta temática passou a evocar uma série de antinomias contrastantes que atribuem valores distintos aos elementos pertencentes a cada um dos lados da fronteira erigida entre o mundo rural e o urbano. Tal questão também perpassa o plano das mentalidades, já que a base do racionalismo característico da ciência moderna, seja ela pré ou pós-iluminista, opõe-se radicalmente às formas Outras de saber, constantemente descritas como “míticas”, “tradicionais”, “ancestrais”, ou mesmo “superstições”, “crendices” e “senso comum”. A referida antinomia também se faz presente na configuração das cidades transformadas pelo colonialismo e pelo surto demográfico atinente a ele, seja pelo forte êxodo rural ou pela migração maciça de colonos europeus (majoritariamente portugueses) nas primeiras décadas do século XX, prefigurando na paisagem, respectivamente, os musseques³⁶ e a “cidade de asfalto” como são conhecidos ambos os espaços em Luanda. Assim sendo, o conhecimento profundo e

lugar à inserção da agricultura de *plantation* no interior do continente, gerando mudanças significativas (COSTA E SILVA, 1994): transposição da produção local para a economia de mercado; implantação de novos tipos de culturas lucrativas; início da cobrança de impostos e da monetarização da economia; recrutamento e migração de mão-de-obra dócil (trabalho forçado) que ficou conhecida na legislação como “contratos” de trabalho (OLIVER, 1994, p. 214). Argumentava-se que fazia parte do dever moral do governo colonial encorajar os “indígenas” às atividades laborais compulsivas como meio de melhorar a sua condição civilizacional. Todas essas alterações mencionadas geraram graves conflitos diante da resistência africana, mas a temática dos contratos nos chama a atenção pelo fato dela ser uma constante nos textos dos poetas africanos de expressão portuguesa.

³⁶ “Os musseques são bairros humildes de gente humilde (...) [onde] no esqueleto de pau a pique ameaçadoramente inclinado a sustentar pesado tecto de zinco e nos quintais semeados de dejectos e maus cheiros nas mobílias sujas de gordura nos lençóis esburacados e nas camas sem colchão” (NETO, [Sábado nos musseques, >1947], 1979, p. 46). “Do kimbundo, dialecto falado nas regiões mais próximas de Luanda, vem a origem da palavra musseque que significa areia ou terra vermelha. (...) Na sua obra *Luandando*, o escritor angolano Pepetela descreve o musseque do período colonial como o ‘símbolo espacial duma diferenciação social com base na raça, embora nunca expressamente admitida e talvez nunca absolutamente realizada’” (BETTENCOURT, 2011, p. 52).

empírico que Agostinho Neto obteve em todos esses locais se faria presente no seu esforço de contemplá-lo na sua pretendida angolanidade³⁷.

Em termos pragmáticos, a vivência em uma aldeia relativamente próxima à capital acarreta algumas peculiaridades. Por um lado, essa contiguidade promove certa vulnerabilidade, fazendo com que a sua população esteja mais suscetível aquilo que acontece e advém da capital, se comparada àquelas situadas mais distantes no *hinterland*³⁸. Ela também alicia a região em se converter no portal da atividade missionária interiorana, a qual historicamente acompanhou de perto o passo-a-passo da colonização. Já em termos educacionais, o intercâmbio com a capital oportuniza o acompanhamento da circulação de ideias e informações, promovendo certa facilidade de acesso à instrução formal. Mas, por outro lado, há também divergências de interesses em relação à capital, as quais fazem florescer atritos e resistências: isso nos leva a refletir sobre este ambiente em termos do seu histórico de manifestações sociais e políticas³⁹.

Cachicane situa-se em uma região que, renitente e historicamente, rechaçou os abusos do colonizador.

Icolo e Bengo foi parte do antigo reino de Ngola Liluanji Kia Samba de grandes tradições guerreiras e de resistência ao colonialismo (...) [e também] era uma das regiões onde havia a maior população negra escolarizada de Angola, fruto da implantação de escolas no Mutemu, ainda no século XVII” (SÃO VICENTE, 2012, p. 31).

A Revolta do Catete de 1922 é um bom exemplo de manifestação nativista nessa região, a qual foi apoiada pelo pai de Agostinho Neto e que ocorrera no mesmo ano do nascimento deste filho seu. Capitaneada por Antônio de Assis Junior⁴⁰, diretor do

³⁷ Síntese cultural presente nas interações e correlações dos espaços urbanos de Luanda com os demais espaços de Angola, sobre a qual se assentaram os projetos para a nacionalidade angolana por seus novos intelectuais em meados do século XX.

³⁸ O termo se aplica ao *interior* longínquo e desconhecido do continente que, no contexto colonialista, inspirado pelo artigo 34 do Ato de Berlim, trata da “partilha da África” subordinada à “doutrina das esferas de influência, a qual está ligado o absurdo conceito de *hinterland*. A doutrina foi interpretada da seguinte forma: a posse de uma parte do litoral acarretava a do *hinterland* sem limite territorial” (UZOIGWE, 2010, p. 33).

³⁹ “Antes de viver em Luanda, Agostinho Neto vivera com os pais numa região em que historicamente já se tinham registado sucessivos choques entre colonizados e colonizadores” (MOURÃO, 2014, p. 60). O autor se refere aos acontecimentos de Dala Tando e Lucala, em 1917, conflito de fundamentação rácico-social.

⁴⁰ “Advogado provisionário, Antônio de Assis Júnior aparece, tanto nos jornais como nos livros, como um defensor dos valores angolanos, opondo-se aos abusos constantes dos colonos portugueses. Por isso a sua vida foi marcada por prisões, desterros, residências fixas e outros avatares. Preso em 1917, acusado

famoso jornal *O angolense* e também conhecido como “o advogado dos nativos”, a manifestação contou com a participação e apoio de Cordeiro da Mata, Lourenço Mendes da Conceição e Agostinho Pedro Neto⁴¹. Consistiu na acusação de um crime de tentativa de “revolta indígena” por parte do seu mentor, pelo fato dele ter escrito uma representação que denunciava os maus tratos, os baixos ordenados e a tributação abusiva a que os trabalhadores dos algodoais estavam submetidos. “A conclusão das averiguações instauradas em 1922, apontavam para a iminência de uma rebelião fundada numa doutrina e propaganda nativistas cujos focos de agitação se espalhavam pelas cidades e regiões mais importantes do território” (KANDJIMBO, 2012). Sendo esta a região de origem da maioria dos angolanos que conseguiram tornar-se universitários, talvez não por mero acaso que ela também seja o berço de muitos daqueles que se tornariam nacionalistas.

Assim sendo, diante das vivências acumuladas no entre-lugar desses universos, o olhar de Agostinho Neto pôde desde cedo estar atento às referidas antinomias, e às suas consequentes clivagens sociais, mas também às suas manifestações de resistência. Por isso mesmo a referência ao ambiente em que Agostinho Neto viveu os seus primeiros anos é relevante, pois ele evoca toda essa gama de questões as quais concorreram para a construção da sua leitura da nacionalidade angolana, composta continuamente por perspectivas amplas e variadas.

Antônio Agostinho Neto foi o segundo dentre os nove filhos de Maria da Silva Neto, professora primária rural particular, com Agostinho Pedro Neto, que além de pastor na Igreja Metodista também era professor. Naturais de Angola, seus pais se tornaram educadores após serem instruídos por pregadores da Missão Metodista Americana. A base educacional legada por seus progenitores e ancestrais foi elementar e imprescindível para a sua formação cultural, angariada, sem dúvida, em um ambiente privilegiado no que concerne ao acesso à educação formal no interior de uma colônia portuguesa da primeira metade do século XX.

de ter orientado os movimentos de protesto de Dala Tando, Lucala e Benguela, Assis Junior (...) voltará a ser preso em 1922 (...) acusado de ter provocado a ‘Revolta do Catete’, impiedosamente reprimida pelo ‘democrata’ e alto-comissário da República, Norton de Matos” (MARGARIDO, 1980, p. 393-394). Autor do clássico *O segredo da morta*, considerado o primeiro romance produzido em Angola.

⁴¹ Agostinho Pedro Neto, pai de Antônio Agostinho Neto, “em 10.2.1922 foi um dos redatores do Manifesto de protesto contra as autoridades coloniais portuguesas e contra a prática de desterro para São Tomé de todos quantos se negavam ao trabalho forçado de contratado” (SÃO VICENTE, 2012, p. 34). Ele fazia parte do grupo que ficou conhecido como “os assimilados do Catete”, homens instruídos que reivindicavam por e defendiam as populações da colônia.

A educação em Angola esteve constantemente ligada às missões religiosas, as quais figuram entre os mais longevos instrumentos da colonização em todo o continente africano. Desde o século XVII houve iniciativas educacionais levadas a cabo sobretudo por missionários católicos, majoritariamente jesuítas, os quais tiveram os seus esforços minados após a sua expulsão do território por Marquês de Pombal e as suas reformas. Mas diante da noção de “decadentismo”⁴² característica do século XIX, atinente à “desagregação do império”⁴³ iniciada pela perda do Brasil nas suas primeiras décadas, e depois de frustradas as pretensões do mapa cor-de-rosa com o *ultimatum*⁴⁴ inglês de 1890, o poder metropolitano português passou a buscar efetivar a sua presença nos espaços coloniais, além de assumir o ‘fardo’ de ‘civilizar’ o homem negro africano. Mas com o advento da República, em 1910, o seu teor anticlerical fez reduzir novamente a atividade missionária nas colônias, situação que seria alterada em 1926 pela promulgação do *Estatuto orgânico das missões católicas portuguesas da África e Timor*⁴⁵, fator que estabeleceu definitivamente a cumplicidade entre a Igreja Católica e o ascendente Estado Novo. Entre 1910 e 1926 a política educacional colonial ficou marcada pela atuação de Norton de Matos⁴⁶, que “defendeu a instrução em Angola como meio de civilização dos angolanos, utilizando para o efeito a língua portuguesa, ou seja, ficando proibido o uso de qualquer língua africana naquele território” (LIBERATO, 2014, p. 1007-1008), além de apartar portugueses e africanos no tocante ao conteúdo e ao tipo de sua educação. Ademais, este foi um período de

⁴² “A insistência na diferença do caso português prende-se, aliás, com a consciência da desproporção entre passado e o presente, entre os feitos gloriosos, a dimensão e os recursos limitados do país. Essa consciência da dissonância entre a memória histórica e a situação da nação o século XIX alimentaria, aliás, as tão redundantes representações da decadência e do atraso nacional” (MATOS, 2002, p. 125).

⁴³ Cf. ALEXANDRE, 1993.

⁴⁴ No final do XIX houve incentivos para expedições militares no hinterland entre Angola e Moçambique (tratam-se das pretensões do mapa cor-de-rosa, cujo objetivo era unir as costas e constituir uma só colônia), mas “esta política levou a um crescente aumento de tensões com o governo de Londres, culminando no *ultimatum* inglês de 11 de janeiro de 1890, que intimava Portugal a retirar as suas forças expedicionárias no Chire e nas terras Machonas. (...) A crise política e a reação que provocou Portugal marcaram simultaneamente o fim dos projetos de expansão e o momento mais alto do nacionalismo imperial, enraizando duradouramente os seus mitos na memória coletiva” (ALEXANDRE, 2000, p. 398). Sobre este mesmo tema, ver ALEXANDRE, 1979, cap. 07.

⁴⁵ Entre as intervenções de caráter nacionalista no ensino colonial, destaca-se “o *Estatuto Orgânico das missões Católicas Portuguesas em África e Timor*, em 1926, do ministério de João Belo, pela protecção que dá às missões católicas (e, conseqüentemente, pela extinção das missões civilizadoras) e, posteriormente, em 1940, o *Acordo Missionário*, completado com o Estatuto Missionário em cujos artigos 66º a 74º confiava às missões o ensino destinado especialmente aos ‘indígenas’, ficando o Estado com a responsabilidade inalienável dos planos, programas. A educação dos indígenas visava a ‘aquisição de hábitos e aptidões de trabalho e a preparação de trabalhadores rurais e artificies’, num ensino ‘nacionalista’ e ‘prático’ em língua portuguesa e ministrado por portugueses. Em suma, um ensino específico para indígenas, totalmente confiado às missões católicas, no qual o Estado intervém com a indicação dos planos, programas e certificados de exame” (MARRONI, 2008, p. 33-34).

⁴⁶ Foi governador-geral entre 1912-1914 e alto-comissário entre 1921-1924.

institucionalização dos cânones coloniais, momento no qual foram construídos os dois únicos liceus de Angola até então: o Liceu Nacional Salvador Correia (1919), em Luanda, e o Liceu Nacional de Huíla (1929), no Lubango⁴⁷. Tal situação só se alteraria a partir dos princípios da década de 1960, fruto da pressão das lutas nacionalistas, quando novos planos educacionais foram formulados para as colônias, incluindo projetos para a implantação de escolas superiores (SOARES, 1961 e 2004).

Com a emergência do Estado Novo, a política educativa convertia-se pouco-a-pouco em instrumento propagador da ideologia salazarista, inibindo o incremento de novos quadros capazes de enfrentar o regime ascendente. Assistia-se, assim, desde o seu princípio, à promulgação de instrumentos jurídicos de uma política colonial que legitimava a diferença entre o “nós” (portugueses) e os Outros (africanos): o Estatuto do Indigenato (1926)⁴⁸ e o Ato Colonial (1930)⁴⁹. Estes mecanismos marcaram a emergência de uma nova (e raríssima) categoria social, os “assimilados”, os quais compartilhavam com os portugueses⁵⁰ do direito à cidadania⁵¹. Entretanto, para

⁴⁷ “Os companheiros da geração de Agostinho Neto, tais como Antônio Jacinto, Viriato da Cruz, Alexandre Dáskalos, Aires Almeida Santos frequentaram, respectivamente, o Liceu Salvador Correia de Luanda e o Liceu Diogo Cão do Lubango. Mário Pinto de Andrade é uma exceção. Fez os estudos no seminário de Luanda” (KANDJIMBO, 2014, p. 34).

⁴⁸ “A implantação do Estado Novo inaugura-se com a promulgação da primeira versão do Estatuto do Indigenato [“Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique”, aprovado através do Decreto n.º 12.533, de 23 de outubro de 1926], que defendia, sem compromissos, a inferioridade jurídica do indígena e consagra o seu estatuto de não-cidadão. Com efeito, no seu preâmbulo afirmava-se: ‘Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, [...] às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, em prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência. A reformulação deste Estatuto, aprovada em 1929 veio definir, de modo radical, a ideia de indígena, a quem eram aplicados os ‘costumes privados das respectivas sociedades’. A partir de então consideravam-se indígenas ‘os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colônias], não [possuísssem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses’” (MENESES, 2010, p. 84).

⁴⁹ “O Acto Colonial de 1930 [Decreto n.º 18.570, de 8 de julho de 1930] substituiu o título V da Constituição de 1911. Com este acto as colônias foram integradas na Nação portuguesa, dando continuidade à política colonial, consagrando o termo Império Colonial Português, em vez de Ultramar. Quanto às funções deste Império, o artigo 2 do Acto Colonial definia-as nos seguintes termos: ‘É essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente’” (*ibidem*, p. 85).

⁵⁰ A esse respeito Amílcar Cabral (1978) afirmou que se as condições e os pré-requisitos das políticas de assimilação colonial (tais como ser plenamente alfabetizado, possuir meios necessários para a subsistência, além de um atestado de bom comportamento emitido por autoridade competente) fossem também aplicadas aos portugueses, apenas uma pequena parcela destes poderia ser considerado cidadão, o que desvela a enorme ironia na qual este instrumento segregacionista estava alicerçado. É importante lembrar que o estatuto de “indígena” não foi outorgado aos povos oriundos de Cabo Verde, Índia ou Macau, sendo todos eles, de antemão, considerados cidadãos. Esse mesmo autor trata, em outra obra, dos impactos culturais deste tipo de política, afirmando que “a experiência colonial do domínio imperialista

ascender a esta categoria era necessário ter acesso à educação, tratando-se, portanto, de uma oportunidade extremamente incomum para a maioria dos angolanos, já que até 1958 menos de seis mil pessoas (cerca de 0,75% da população) haviam recebido instrução regular.

Diferente das missões católicas que, como vimos, foram cooptadas pelo Estado Novo e ressignificadas como baluartes do seu nacionalismo triunfante, as missões protestantes desempenharam um papel diferenciado nas colônias portuguesas em África (BITTENCOURT, 2008, p. 142). Sua chegada em Angola se deu no final do século XIX e significou maiores oportunidades de acesso à educação e à formação religiosa dos africanos não brancos. Sua crucial relevância reside na concessão de bolsas de estudos aos estudantes africanos, sobretudo para os educantes negros. Por situarem-se preferencialmente em áreas rurais e se utilizarem das línguas locais em seus cultos e pregações, as missões protestantes tiveram nesses espaços um papel *sui generis* para a formação escolar das suas populações, proporcionando alternativas ao seu habitual estado de latente alienação e dependência. Assim sendo,

Seus ideais de defesa dos direitos e deveres dos africanos, bem como de melhoria das suas condições de vida e do ‘respeito pela dignidade do africano’, constituíram uma séria ameaça ao empreendimento colonial, que não viu com bons olhos a atuação dessas instituições religiosas. Em contrapartida, a superioridade dos recursos financeiros, aliada à utilização das línguas africanas na evangelização e educação dos africanos, ajudou a consolidar a influência destas em Angola e ‘em 1960 possuíam já mais de 50 escolas primárias e mais de 1.200 escolas rurais (ensino de adaptação)’. Muitos dos futuros dirigentes de Angola receberam sua formação básica nessas missões protestantes e posteriormente contaram com o apoio delas para fazerem sua formação superior no exterior (LIBERATO, 2014, p. 1016).

em África revela que a única solução pretensamente positiva encontrada pelo poderio colonial para negar a resistência cultural do povo colonizado é ‘a assimilação’. Mas o insucesso total da política de ‘assimilação progressiva’ das populações nativas é a prova evidente tanto da falsidade desta teoria como da capacidade de resistência dos povos dominados” (1974, p. 06-07).

⁵¹ “Na Angola de 1930 do 1% de cidadão encontramos 0,4% de portugueses metropolitanos (basicamente os imigrantes brancos) e 0,6% de assimilados, portanto negros ou mestiços. Ou seja, havia 99% de africanos sem qualquer direito político e com um código civil próprio e 0,6% de africanos com a cidadania, o que fazia destes, obviamente, um grupo de privilegiados. Mas ainda que os assimilados fossem cidadãos, eles pleiteavam espaços, empregos, salários equiparados com os brancos. E o faziam diligenciando nos espaços literários e das associações culturais. Participar de uma associação, por seu turno, era um direito somente dos cidadãos, o que significava que a maioria absoluta da população em Angola estava legalmente impedida até mesmo de se organizar em associações para reivindicações de qualquer natureza ou mesmo para ajuda mútua” (BRICHTA, 2013, p. 52).

A trajetória escolar de Agostinho Neto insere-se neste quadro. Até os oito anos de idade ele foi aluno de sua mãe, quando iniciou o ensino primário em uma escola metodista de aldeia. Em 1930 se mudou com a família para Luanda, onde havia oferta de ensino secundário. Lá terminou a sua instrução elementar em 1933, quando prestou exames na Escola Primária n. 07 de Souza Coutinho, sendo um entre os dois únicos aprovados naquele ano. Neto demorou mais que o normal para concluir o ensino secundário, cursando dez ao invés dos habituais sete anos. A pedido dos seus pais ele matriculava-se em alguns anos e noutros não para poder ficar à espera do irmão mais velho, Pedro Agostinho Neto, que tinha rendimento escolar inferior ao seu. “Assim se explica que tendo-se matriculado no Liceu Nacional Salvador Correia (hoje Mutu-ya-Kevela⁵²) em 14 de fevereiro de 1934, só concluiu o 7º ano em janeiro de 1944” (BARRADAS, 2005, p. 19-20).

No quarto ano foi convidado a lecionar na missão protestante, quando recebeu o apelido de “pequeno professor”. E para poder custear as suas despesas escolares “Agostinho Neto foi secretário do bispo Ralph Dodge⁵³ (...) um líder excepcional da United Methodist Church (...) [que fora] declarado ‘*persona non grata*’ pelas autoridades coloniais e era considerado um ‘revolucionário’” (SÃO VICENTE, 2014, p. 40). Assim se compreende que, além de facilitar o acesso à educação, o contexto religioso onde Agostinho Neto cresceu também teria influenciado a formação da sua moral e dos seus valores, sobretudo em sua juventude, os quais passaram por processos de ressignificação à medida em que fora amadurecendo, moldando a peculiaridade e agudeza do seu olhar: “a sua personalidade foi basicamente formada à luz dos padrões cristãos do metodismo americano, implantado em Angola desde a segunda metade do século XIX” (KANDJIMBO, 2014, p. 32).

⁵² Nome do herói da revolta de Bailundo, ocorrida em 1902. O liceu foi rebatizado após a independência de Angola.

⁵³ Ralph Edward Dodge (25/01/1907 – 08/08/2008) foi um bispo americano da United Methodist Church eleito em 1956. Após a sua formatura no seminário, serviu em pequenas igrejas em Massachusetts e Dakota do Norte, passando a atuar em missões estrangeiras a partir de 1935, quando aceito para a abertura de uma missão em Angola, então África Ocidental Portuguesa. Antes de ir à África, frequentou por três meses uma escola de idiomas em Lisboa, com o intuito de aprender o idioma português. Chegou a Angola em dezembro 1936. Deixou este país e voltou para os EUA em 1950, onde e quando conheceu Eduardo Mondlane, então estudante da Northwestern University. Posteriormente, atuou na ONU e lecionou na Syracuse University. Voltou à África em 1956, no mesmo ano em que foi declarado bispo, o primeiro e único eleito pela Conferência Central da África. Serviu neste continente e com este cargo até 1968, nos territórios de Angola, Moçambique, Rodésia do Sul (atual Zimbábue) e Zaire (atual República Democrática do Congo) em um dos períodos mais turbulentos do colonialismo. Acerca da sua trajetória registramos a referência de uma autobiografia intitulada *O bispo revolucionário: o homem que em África viu Deus a trabalhar*, California: William Carey Library, 1986.

A influência do cristianismo metodista na educação e personalidade de Agostinho Neto se fazia presente ainda dentro de casa diante das orientações de seu pai, cujo caráter e reputação eram deveras admirados pelo filho. Desde criança Neto costumava imitar as suas pregações, aspecto que no decurso dos anos converteria a figura paterna em seu modelo de conduta. Cremos não ser exagerado afirmar que muitas das características que o acompanhariam ao longo de sua trajetória estivessem atreladas a este momento de sua juventude, tais como a eloquência do discurso, o poder de persuasão, o comprometimento e disciplina para com os estudos, a afeição pela literatura e a conglomeração de associações políticas e culturais⁵⁴. O acesso à instrução formal era fundamental para que ele pudesse ler diretamente as escrituras bíblicas, consideradas a base da verdade, do valor moral e espiritual do cristianismo. Delas possivelmente advém os seus constantes apelos por conciliação e justiça.

Nesse mesmo espírito Agostinho Neto fundou no interior da sua missão, em 1936, o Centro Evangélico da Juventude Angolana (CEJA), agremiação por ele presidida que tinha “a finalidade de apoiar os alunos do ensino primário, (...) em especial no respeitante à língua portuguesa. (...) [Esta] seria a primeira das muitas organizações que, ao longo da vida, Agostinho Neto criou ou a que se associou” (BARRADAS, 2005, p. 20). Tal investimento em tal empreendimento denota o apreço que ele tinha pelo domínio da linguagem escrita, pois desde muito cedo Agostinho esteve plenamente consciente de que “a instrução tinha um duplo objectivo: a instrumentalização da consciência e o acesso a melhores condições de vida. (...) É a consciência de que a acção política é a mola do processo de libertação que leva Agostinho Neto, o jovem ensaísta, o poeta, à sua prática” (MOURÃO, 2014, p. 53).

Durante toda a vida Agostinho Neto concebeu a literatura como a expressão mais efusiva da sua *práxis*. E foi em meio ao universo missionário metodista que ele iniciou a sua atividade literária⁵⁵. “Os seus primeiros escritos [foram] publicados entre

⁵⁴ Embora o jornalista angolano Leonel Cosme associe estas características a uma “sensibilidade profético-messiânica”, ‘desenvolvida em ambiente familiar religioso’, que fez dele um ‘agnóstico-messiânico’ (expressão de George Steiner), ‘imbuído de um espírito de missão revolucionária” (COSME, 2004, p. 26).

⁵⁵ “Agostinho Neto começou a escrever poesia em Luanda, em 1938, muito antes de ser um militante e líder político e antes de ter partido para Portugal. O primeiro poema de Agostinho Neto foi escrito aos 16 anos de idade. Ainda em 1938, Agostinho Neto recebeu o primeiro prêmio num concurso de poesia promovido pela Igreja Lusitana Portuguesa. Agostinho Neto publicou os seus primeiros poemas no *O Estandarte*, entre 1942 e 1944: ‘Natal do Mundo – Salvação’, ‘Da oração’, ‘Mais Alto’, Canto Congregacional” (SÃO VICENTE, 2012, p. 74).

1938 e 1946 nos jornais *O Estandarte*⁵⁶, *O Farolim*⁵⁷ e *O Estudante*⁵⁸, em que as suas preocupações sociais aparecem num estilo de revolta contida, (...) [pois a] censura prévia assim o impunha” (BARRADAS, 2005, p. 21).

Desde a escrita do seu primeiro ensaio intitulado *Heróis* e publicado no *O Estudante*, em 1938, elementos cristãos como o maniqueísmo e o dualismo dialogam com a agudeza das questões socioculturais atinentes aos contextos vivenciados por ele. A utilização da alegoria dos *Heróis* parece remeter às figuras arquetípicas adjacentes à eterna luta do bem contra o mal, valendo-se dela para criticar as injustiças das tiranias e conclamar a solidariedade humana.

A ambivalência das temáticas socioculturais e teológico-evangélicas é recorrente em suas primeiras produções⁵⁹. Ainda adolescente, Agostinho Neto publicou no *O Estandarte*

um surpreendente artigo que tem muito a ver com as profecias evangélicas sobre (...) a ideia dualista da luta entre o bem e o mal; (...) essa luta é também clara a partir do contexto da luta de classes: entre explorador e explorado. É portanto difícil negar a relação entre essas duas atitudes na luta que Agostinho Neto começa a assumir, a partir de pressupostos cristãos (GARCÍA, 2014, p. 545).

Esse tipo de reflexão parece fomentar em Agostinho Neto alguns dos elementos basilares à sua crítica anticolonial, tais como reivindicações por isonomia e liberdade, ainda que se pautando por argumentos teológicos. No texto ‘A nova ordem começa em nossa casa’ publicado no *O Estandarte*, em 1944, Agostinho faz “apologia de uma justiça ancorada à igualdade que se deve traduzir na concretização dos princípios morais cristãos. A lógica das hierarquias e da estratificação social colide com a visão da antropologia teológica segundo a qual todos os homens são criaturas de Deus” (KANDJIMBO, 2014, p. 38). Assim, os clamores por justiça, liberdade e igualdade,

⁵⁶ Órgão da Igreja Metodista Unida. Mensário conhecido como “pregoeiro cristão nos bairros”, foi fundado em 1933 por Gaspar de Almeida (diretor), Antônio Victor de Carvalho, João Sebastião Rodrigues e Domingos Francisco da Silva, e encerrou as suas atividades em 1943.

⁵⁷ Órgão publicado em Luanda desde 1932 que, a partir de 1945 passou a ter como secretário de redação Domingos Van-Dúmen, influente jornalista na década de 1940 quem também dirigiu a Liga Nacional Africana, o Clube Teatro de Angola, e foi co-fundador do conjunto musical *Ngola Ritmos* e do grupo teatral *Gexto*.

⁵⁸ Órgão dos alunos do Liceu Salvador Correia, em Luanda.

⁵⁹ Dentre os textos em prosa desta primeira fase (1940-1945) Agostinho Neto publicou no *O Estandarte* “‘Instrução ao nativo’, ‘A nova ordem começa em casa’, ‘A paz que esperamos’, ‘O segredo de viver’ e ‘As multidões esperam’. No *O Farolim*, em 1946, publicou ‘Uma causa psicológica: a marcha para o exterior’ e ‘Uma necessidade’. (...) Em 1943, integrou o corpo redactorial de *O Estudante*” (SÃO VICENTE, 2012, p. 48).

fundamentados teologicamente, acabam com o tempo ganhando novas conotações de cariz social e temporal. Tais interpretações e fundamentos pautam-se por um conjunto de noções que estão profundamente presentes na obra de Agostinho Neto, conhecido por evangelismo.

‘Evangelismo’ é um termo que, apriorística e etimologicamente, reporta-se a um corpo sistemático de doutrinas baseadas nas escrituras cristãs (evangelho). Mas além dessa conotação o termo também evoca, histórica e teologicamente, uma capacidade inovadora para a transformação dos entes mediante um tipo crítico que conduz à libertação, seja ela individual ou coletiva. Assim sendo, o evangelismo presente na obra de Agostinho Neto

é uma filosofia feita dinamismo de libertação da alienação colectiva polarizada em três vertentes socioculturais de carácter e origem diversos; de um lado, o ancestralismo avoengo-arqueológico; de outro, o colonialismo opressor e pantagruélico; e, por fim, a estandardização da estrutura socioétnica enclausurada no *ghetto*, contra todas as tendências de modernidade, à fuga de perseguições repetidas por parte de administrativos e de missionários, no passado (VIANA, 2014, p. 562).

Os fundamentos evangelistas são reinterpretados em sua obra à medida em que ele, progressivamente, sobrevém as temáticas sociais aos enunciados evangélicos. Entretanto, este viés generalizante e ecumênico adjunto às disposições religiosas acabam por “conjugam a produção material com a produção espiritual”, momento no qual “Agostinho Neto assume uma posição universalista, posição que o caracteriza desde os anos da juventude” (MOURÃO, 2014, p. 62). Dessa forma, é a humanização que emerge como conceito fundamental do embasamento evangelista da sua formação pessoal e intelectual. O senso de evangelização se traduz em sua obra, paulatinamente, numa ação coletiva que ambiciona libertar toda a parcela de mundo que ainda se encontra submetida ao jugo colonialista.

Entretanto, embora haja em seus primeiros textos conteúdos contestatórios envoltos às metáforas e alegorias evangélicas, ainda se tratava de manifestações de carácter nativista⁶⁰ e de cunho associativista⁶¹. Como tal, o nativismo⁶² segue uma

⁶⁰ “Os poemas escritos em Luanda, entre 1945 e 1947, são de teor negrista. A negritude e o realismo social predominam na temática e na estética. (...) A religião ainda está impregnada nas palavras. Mas já se pressente a coragem de uma liderança messiânica nascente em ‘sou aquele por quem se espera’ e a esperança no amanhã em que ‘entoaremos hinos à liberdade’” (SÃO VICENTE, 2012 p. 75).

⁶¹ “O associativismo de africanos ocorreu em Angola e também em Portugal, para onde se dirigiam com finalidade de estudo os filhos da elite nativa. Por elite nativa angolana se compreendia o grosso do

tradição que sucede desde a segunda metade do século XIX, exprimindo a visão de um “filho da terra” acerca de questões coletivas próprias do seu povo, ainda que não rompa com os paradigmas coloniais, nem tampouco crie referenciais próprios. De qualquer modo, é imprescindível destacar que se trata de um tipo de posicionamento que está na base do processo de construção da (nova) ideia de nacionalidade emergida a partir do final da década de 1940 e início da próxima, ou seja, da angolanidade propriamente dita, cujos fundamentos também se mantêm escorados às reflexões destes seus ancestrais intelectuais. Douglas Wheeler chega a defender que a primeira fase do nacionalismo angolano ocorreu entre 1860 e 1930, mediante a conduta política dos assimilados e inserida no próprio princípio reivindicativo do nativismo:

No contexto das condições locais em Angola, o nacionalismo pode ser definido como uma expressão moderna (ao utilizar técnicas europeias) de uma reivindicação coletiva contra os estrangeiros (...). Em Angola, portanto, o nacionalismo começa a se desenvolver quando os angolanos expressam os seus protestos e resistência pelo uso das técnicas europeias e por acreditarem que os angolanos ou filhos da terra têm problemas coletivos, queixas, e uma nacionalidade que transcendem as identidades locais. (...) O *assimilado* foi o primeiro nacionalista em Angola, pois ele foi o primeiro angolano nativo a conceber Angola como uma ‘nação’ e conchamar por reformas utilizando as ideologias e as técnicas da civilização ocidental⁶³ (1972, p. 68-69).

conjunto dos ‘assimilados’, que, diante da maioria de ‘indígenas’, detinha uma situação de privilégio econômico e social. Era comum possuírem alguma formação profissional, ocupando cargos no funcionalismo público, desempenhando atividades no comércio ou prestando serviços como profissional liberal. Essa elite nativa esteve, inicialmente, comprometida apenas com sua própria classe social e com o desenvolvimento de Angola dentro de uma concepção de Pátria Portuguesa, passando, somente a partir dos anos 1950, a fomentar certo nacionalismo angolano” (BRICHTA, 2012, p. 88).

⁶² “O conceito ‘nativo’, equivalente a ‘negro civilizado’, generalizou-se na segunda década do século XX em obras de direito colonial (...). As autoridades coloniais por seu lado designaram como ‘movimento nativista’ todo o tipo de acções políticas da iniciativa de angolenses que pretendiam defender os direitos dos africanos, com base na interpretação da lei, e ainda qualquer aspiração à autonomia ou ‘à administração e governo de Angola por seus naturaes’” (OLIVEIRA MARQUES, 2001, p. 441). “Ideia projectiva e veiculada pelos letrados africanos desde os anos 80 do século XIX, o nativismo era o termo pelo qual o segmento intelectual dos ‘filhos da terra’ (notoriamente em Cabo Verde e em Angola) exprimia o sentimento colectivo de ser portador de valores próprios, o referente de identificação e confluência das suas aspirações a uma autonomia e futura independência. Confundia-se na sua dimensão política e cultural com o patriotismo. E porque morava no foro íntimo, assegurava, pela socialização das novas gerações, a sua perenidade” (ANDRADE, 1997, p. 110).

⁶³ “In the context of local conditions in Angola, nationalism can be defined as a modern expression (using European techniques) of a collective grievance against foreigners (...). In Angola, therefore, nationalism begins to develop when Angolans express their protests and resistance by using European techniques and by believing that Angolans or sons of the country have collective problems, grievances, and a nationality which transcend local identities. (...) The *assimilado* was the first nationalist in Angola, for he was the first native-born Angolan to conceive of Angola as a ‘nation’ and to call for reform using the ideologies and techniques of Western civilization” (tradução livre).

Foi partindo desse tipo de atitude reivindicativa e nativista que Agostinho Neto construiu as bases da sua crítica anticolonial, compreendendo que era necessário estimar e aquilatar os valores próprios da sua terra e da sua gente, ao mesmo tempo em que se relativizaria a noção de uma pretensa superioridade inata e imanente ao colonizador. Trata-se de um passo decisivo para se chegar a compreender o cerne da questão, assinalada por Neto como os problemas do ‘alheamento’ e do ‘eurotropismo’:

Lá fora há o hábito de depreciar [tudo] quanto é nativo; e os moços nativos cujos espíritos derivaram para o exterior (...) têm vergonha em considerar-se incluídos naquela esfera depreciada e tão somente não a auxiliam e procuram desprezar as iniciativas de carácter puramente nativo (...) porque [o seu cérebro] foi psicologicamente distorcido pelo eurotropismo (Agostinho Neto *apud* COSME, 2000, p. 21; SÃO VICENTE, 2012, p. 49).

É possível inferir desta proposta conceitual de Neto (alheamento e eurotropismo) que este autor identifica a necessidade e a viabilidade da escrita de Outra história que seja pautada por outros paradigmas, compreendendo que aqueles vigentes de origem europeia não lhes têm serventia por fundamentar-se na detração do *eu* (ou, relativamente, pela invenção e construção do Outro). Por isso mesmo, como exposto no excerto acima, ocorre um processo de autonegação daqueles que buscam adotar um *tropos* alheio, tarefa que exige a anulação de seu próprio *eu* e que posterga a viabilidade de projeção de um *nós* que seja a expressão da identidade coletiva, dotada de atributos verdadeiramente diferenciais.

Esse é outro fator que expressa a necessidade de educação dos naturais de Angola. Pois, sob este aspecto, a consciencialização e a instrução podem ser interpretadas como metodologias simultâneas por meio das quais se adquire ferramentas que tornam possíveis a compreensão da própria condição de alheamento a qual, por sua vez, é motivada pela vigência do eurotropismo. Além disso, o domínio do verbo proporcionado por esses instrumentos permite que uma mensagem possa ser escrita coletivamente, por mãos oriundas das mais distintas e recônditas regiões do país, além de poder ser propagada universalmente.

Talvez seja por isso que em 1945 no texto intitulado “Instrução ao nativo” Agostinho Neto reclamava pela criação de meios para elevação do seu nível educacional. Destacou ainda o papel das missões religiosas no ensino dos africanos, sobretudo das evangélicas, em detrimento ao descaso das autoridades colonialistas.

Nesse sentido é interessante notar que as iniciativas oficiais de instrução dos nativos por parte do Estado colonial coincidiram com a deflagração da guerra anticolonial (1961), denotando a sua intenção de refrear a resistência e a tentativa de controlar a população. Mas lucidamente Agostinho Neto já teria compreendido que naquele momento “o mundo se está[va] preparando para a nova era”.

Este era de fato um contexto extraordinário, pois, diante do final da Segunda Guerra Mundial, todo o mundo estava aberto a novos paradigmas e propostas. Por um lado, episódios como a difusão dos ideais pan-africanistas, dos nacionalismos entre as demais colônias africanas, a expansão das organizações socialistas e comunistas na Europa do Leste e na América Latina alimentavam a esperança e inspiravam a possibilidade de mudanças que conduzisse à sua libertação. No pós-guerra se consolidaram muitos dos movimentos que levariam às independências de países (ex)colonizados do hemisfério Sul, tais como a Índia e a China, episódios que os enchiam de entusiasmo. Mas, por outro lado, a manutenção dos colonialismos, em especial do salazarismo, e da discriminação racial nas colônias – mesmo após a derrocada do Terceiro Reich e dos seus argumentos de superioridade étnica pautada por argumentos racionais – mostrava que os ventos de mudança não eram assim tão fortes, e por isso era necessário agir. Nosso protagonista não esteve alheio ao que acontecia derredor, pois

No texto ‘A paz que queremos’, escrito em 28 de agosto de 1945, publicado em *O Estandarte* (n. 113), Agostinho medita sobre as consequências da Segunda Guerra Mundial. Diz, por exemplo, ‘Minorar o espectro da fome e da subalimentação; afastar o espectro do desemprego; afastar o desconhecimento que revolta; reconciliar as nações; impossibilitar a consumação de novas guerras – é o que nós todos profundamente ansiamos se acorde’ (KANDJIMBO, 2014, p. 38).

O fim da Segunda Grande Guerra pode ser interpretado como a oportunidade de uma guinada em seu discurso, momento a partir do qual passou a buscar incessantemente contribuir e opinar sobre os novos rumos que a humanidade tomava. Agostinho Neto, conjuntamente a toda uma geração de jovens intelectuais dispersos em diversas bandas mundo afora, buscava entoar sua voz e debater os problemas universais que a contingência da nova era ainda não tinha suplantado. Por isso,

Nos textos da segunda metade dos anos quarenta, Agostinho Neto reflecte (...) suas preocupações de natureza social perspectivadas por um contexto racial e colonial. (...) Nestes textos fica claro que o Africano entra nas múltiplas interacções como um autor de um processo pontilhado por um suceder de acções de natureza trans-étnica e transcultural (MOURÃO, 2014, p. 52).

Entretanto, Agostinho Neto sempre esteve cónscio de que “andorinha só não faz verão”. Entre as permanências no após-guerra verificava a manutenção das péssimas condições educacionais destinadas aos naturais de Angola, além dos fenômenos que conceituou como ‘alheamento’ e ‘eurotropismo’. Tudo isso era agravado pela conservação das violentas relações colonialistas escoradas em uma legislação racista que segregava a população em parcelas distintas quanto à sua proximidade aos valores civilizacionais ocidentais. No texto intitulado “Uma causa psicológica: a ‘marcha para o exterior’”, publicado no *O Farolim* em 1946, Neto critica a desunião entre os nativos e a distorção da psicologia coletiva diante da modernização:

Os nativos são educados como se tivessem nascido e residissem na Europa. Antes de atingirem a idade em que são capazes de pensar sem esteio, não conhecem Angola. Olham a sua terra de fora para dentro e não ao invés, como seria óbvio. Estudam na escola, minuciosamente, a História e Geografia de Portugal, enquanto que, da Colônia, apenas folheiam em sinopses ou estudam levemente. (...) Os indivíduos assim formados têm a cabeça sobre vértebras nativas, mas o seu conteúdo escora-se em vértebras estranhas, de modo que as ideias, as expirações do espírito são estranhas à terra. Daí o olhar-se esta, a sua gente e hábitos, o mundo que os rodeia, como estranhos a si – de fora (...). Produz-se no nativo uma distorção na sua personalidade que se reflecte na vida social, desequilibrando-a (Agostinho Neto *apud* COSME, 2000, p. 20-21; KANDJIMBO, 2014, p. 40).

Para contrapor os efeitos da referida distorção era necessário proceder à consciencialização dos nativos, promovendo o seu reencontro consigo próprio, com a sua terra, hábitos e valores. O estímulo aos estudos sobre questões intrínsecas ao seu país ajudaria reaver as vértebras nativas na cabeça, na personalidade, e na vida social dos angolanos. Trata-se do fundamento de um juízo que será conceituado muitos anos mais tarde como a necessidade de reafrikanização⁶⁴ do povo angolano.

⁶⁴ Ao compartilhar os valores dos colonizadores, os nativos correm o risco de alienar-se e, por isso, boa parte da obra de Agostinho Neto preocupa-se com a necessidade de descolonizar o seu pensamento e promover a sua “reafrikanização” – nos dizeres de Mário Pinto de Andrade e Amílcar Cabral. Trata-se de um conceito oriundo das reuniões do Centro de Estudos Africanos (c. 1951-1953) em Lisboa. “Na obra de Cabral, a análise ‘da posição do homem negro no mundo’ e o aprofundamento da ‘consciência política’

Agostinho Neto acreditava na educação como o veículo mais eficaz para promover a referida consciencialização, a qual se efetivaria por meio da arte e, em especial, pela literatura. Entretanto, a educação também esteve em sua vida constantemente atrelada à noção de evangelismo, fundamento de muitas das suas mais profundas idiossincrasias, tais como as noções de humanismo, liberdade e universalismo. Desta feita, a congregação de atividades educativas e literárias daria origem a um “evangelismo poético” concebido como “uma mensagem. Mensagem de libertação, na transformação e mudança radical das estruturas de alienação do homem. Neto é pessoalmente o mensageiro desta mensagem universal que tem por destinatários Angola, a África e o Mundo” (VIANA, 2014, p. 578).

Assim, o conjunto da sua obra poética pode ser interpretado como fruto de uma atitude educativa que ambiciona recuperar elementos do passado para criticar a manutenção das violências colonialistas vivenciadas no presente e, então, perspectivar no futuro a expectativa da superação desta condição. “O evangelismo poético de A. Neto traduz-se, pois, no sentido pedagógico e cívico da sua poesia cujas preocupações maiores são, como diria Platão, essencialmente didáticas. Esse sentido didático perpassa por quase todos os poemas de *Sagrada Esperança*” (TRIGO, 2014, p. 584).

Esperança também é uma temática constante na obra poética de Agostinho Neto, a qual segundo Xosé Lois García (2014, p. 546-547) foi inspirada nas leituras bíblicas que ele fez durante toda a juventude, particularmente nas cartas de São Paulo e no livro de profecias de Daniel. O exemplo do apóstolo Paulo teria o inspirado à idealização de uma nova realidade baseada na expansão do cristianismo através da difusão da *mensagem* evangélica pelos meios institucionais eclesiásticos, os quais teriam alcance e ambição universais. Já as profecias de Daniel seriam responsáveis pelo resgate da fé e da *esperança*, sinalizando a certeza de um futuro melhor e da redenção de toda a humanidade.

Inspirado nesses fundamentos evangelistas característicos da sua formação elementar, e subvertendo-os para as questões cívicas latentes naquele contexto, “o poeta leva-nos à descoberta de uma nova esperança para que o seu povo seja soberano e independente: ‘povo independente com voz igual / a partir deste amanhecer vital sobre a nossa esperança’” (GARCÍA, 2014 p. 548). Agostinho Neto difunde em sua obra essa

resultaram nas formas da chamada ‘reafrikanização dos espíritos’, ou reconversão, com o intuito de ultrapassar os limites impostos pela assimilação cultural” (SPAREMBERGER, 2011, p. 03).

esperança tão ansiada pelo povo angolano, do estabelecimento de um mundo novo e de uma nova ordem. Eis a mensagem presente em sua *Sagrada Esperança*.

Foi, portanto, diante desse longo processo de amadurecimento e da ressignificação de temáticas evangélicas para temáticas sociais que Agostinho Neto conseguiu angariar instrumentos reflexivos que delineassem os seus objetivos de libertação nacional, além de transformá-los em um prognóstico para o estabelecimento de uma luta coletiva⁶⁵. Uma vez que,

Juntamente com outros militantes que eram filhos de pastores protestantes e/ou estudantes de teologia, como Deolinda Rodrigues e Maria Mambo Café, a Agostinho Neto coube essa combinação do metodismo com o nacionalismo marxista africano, e a eles se deveu a incorporação de dezenas de estudantes oriundos de missões e escolas protestantes no interior de seu movimento de libertação nacional (DEMARTINI; CUNHA, 2015b, p. 62).

Entretanto, a pluralidade das perspectivas compreendidas por Agostinho Neto acerca das distintas dinâmicas socioculturais que compõe os anseios coletivos da angolanidade, e os fundamentos nacionais que estavam sendo construídos naquele momento, não seriam possíveis sem que o nosso protagonista se mudasse para Luanda em 1930. O seu olhar ampliou-se ao vivenciar os contrastes do espaço urbano da capital da colônia, permitindo que ele captasse (ou mesmo vislumbrasse) desde cedo a síntese cultural representada pela angolanidade:

Luanda, embora surja como um espaço cultural relativamente autônomo, uma sociedade plural, constitui-se numa das sínteses do que se passou a chamar de angolanidade, fruto não só de um processo de sínteses trans-étnicas e transculturais, mas igualmente decorrente do papel dos espaços urbanos que sofrem várias intervenções ao longo do processo colonial. Por outro lado, o espaço urbano que reflecte, por vezes de forma desigual, as variáveis intervenientes no processo, constitui-se num elemento privilegiado da modernização (MOURÃO, 2014, p. 61).

Trata-se de uma vivência que perfaz toda a sua vida, já que Agostinho Neto em seus *discursos sobre a cultura nacional* atribuiu à cidade de Luanda um significado transcendente que desempenha um “efeito mágico sobre a maior parte do país”; que

⁶⁵ “Agostinho Neto revela-se, como escritor, na década de 40. O ensaio antecede a poesia em Agostinho Neto. Também o nativismo antecede o nacionalismo. E a negritude e o pan-africanismo antecedem o universalismo e o internacionalismo” (SÃO VICENTE, 2012, p. 47).

“deriva das várias nações angolanas”; entoando que “nós somos a encruzilhada de civilizações, ambientes culturais e não podemos fugir a isso de maneira nenhuma, mas da maneira que nós pretendemos manter a nossa personalidade política, também é preciso que nós mantenhamos a nossa personalidade cultural”, pois “a cultura angolana é africana, sobretudo angolana” (NETO, 1980).

Entretanto, a migração para a capital não rompeu os fortes laços conservados com o mundo aldeão/rural. Talvez se possa afirmar que a acuidade do seu olhar advém da manutenção dos seus vínculos com o ambiente urbano luandense e com o interior da então colônia, um diálogo de vivências ocorrido por iniciativa familiar, e também pessoal.

“Em 1938, a igreja foi para os Dembos e Agostinho Pedro Neto foi transferido para a região em 9.8.1938, com a família, deixando no Bairro Operário, em Luanda, Agostinho Neto e o irmão mais velho a estudar o 3º ano dos liceus, em Luanda” (SÃO VICENTE, 2012, p. 39). A transferência de seu pai para esta região onde também se praticava a monocultura (cafeeira, neste caso) teria influenciado profundamente a formação cultural de Neto: a separação das famílias e as péssimas condições dos trabalhadores submetidos ao contrato teriam influenciado a sua luta pela libertação nacional, ou ao menos suscitado desde cedo o questionamento de “quem é o inimigo... qual é o nosso objectivo?” (NETO, 1974).

Outra ocasião significativa ocorreria seis anos mais tarde, em 1944, quando após ter concluído o ensino secundário e, impossibilitado de continuar os estudos superiores na metrópole, Agostinho Neto ingressou no serviço público de saúde para atuar em Malange e Bié. Por conseguinte, “as condições sanitárias das populações e a rede assistencial ainda bastante deficiente, nesta região onde se processava igualmente a monocultura do algodão, constituíram catalisadores do pensamento sociocultural de Neto” (ROCHA, 2014, p. 670). Não por acaso os seus poemas que denunciam os sofrimentos atrelados à prática do contrato foram escritos nesse período, tais como *Partida para o contrato* e *Comboio africano*.

Quando da conclusão do ensino secundário, em 1944, Agostinho Neto pretendia prosseguir os seus estudos. Inexistindo ensino superior na colônia até a criação dos Estudos Gerais Universitários de Angola (1962), a melhor alternativa àquela altura era dirigir-se à metrópole, ou sucedaneamente ao Brasil. Mas, naquele contexto, “as oportunidades de evoluir nos estudos podiam ser resumidas a duas alternativas principais: recursos próprios, que significava a capacidade de manutenção por parte da

família, ou a manutenção de bolsas de estudo patrocinadas em boa parte por missões protestantes” (BITTENCOURT, 1996, p. 137). Como a primeira alternativa estava fora de cogitação dada a modesta condição financeira familiar, Neto se submeteu a um concurso para concorrer “uma bolsa de estudo da Liga Nacional Africana concedida pelo governo português⁶⁶ (...). Antônio Agostinho Neto disputou com Antônio Pinheiro da Silva, que ‘tinha a vantagem de ser mestiço e católico, enquanto Agostinho Neto era negro e protestante’” (BARRADAS, 2005, p. 21). Segundo sugerem os seus biógrafos, parece ter havido interferência de interesses políticos no resultado deste concurso, pois “a direcção da Liga decidiu atribuir a bolsa a Antônio Pinheiro da Silva, por influência dos membros ligados à igreja católica, Mateus Vieira Dias, Sebastião de Sousa e outros, não obstante protestos” (SÃO VICENTE, 2012, p. 44). Entretanto, a referida cisão existente entre protestantes e católicos no que tange a educação e o racismo prenhe da sociedade colonial repercutiu na “evolução futura dos finalistas [que] viria a acentuar as suas diferenças, pois, enquanto Agostinho Neto se tornou um líder revolucionário, Pinheiro da Silva foi sempre um apaziguado do regime colonialista” (BARRADAS, 2005, p. 21).

Assim sendo, como exposto anteriormente, Agostinho Neto precisou trabalhar e para tal prestou concurso público com o intuito de atuar na área do serviço local de saúde. Os ofícios nessa área e, sobretudo a medicina⁶⁷, são ocupações apreendidas de modo controverso nas sociedades africanas coloniais. Isso porque estes profissionais sobrepuseram tarefas que eram desempenhadas no passado exclusivamente por médicos-sacerdotes tradicionais, os quais foram proibidos de atuar diante do colonialismo e, conseqüentemente, acabaram sendo descreditados pelas autoridades exógenas. Mas de qualquer modo, estes continuaram a desfrutar de considerável influência dentre o povo angolano e o seu poder se faz presente principalmente no cotidiano das regiões onde as culturas populares tradicionais se mantêm vivas. Mas os médicos e demais profissionais do serviço de saúde, por outro lado, além de gozar do usual prestígio logrado por suas atribuições, acabaram sendo associados à figura dos *ngangas*⁶⁸ (ou kimbandas) e, simbolicamente, usufruem do seu respeito e autoridade⁶⁹.

⁶⁶ Trata-se de uma bolsa de estudos criada em 1937 e voltada ao financiamento de estudantes africanos na Europa.

⁶⁷ Trata-se da carreira de nível superior escolhida por Agostinho Neto, como veremos a seguir.

⁶⁸ “Em terras africanas, o termo *Nganga* é uma variante da palavra *Nyanga* ou seu equivalente, o termo *Nānga* ou *N’ānga*. Conforme sugeriu John Jazen, entre os diferentes povos falantes da língua Bantu, o termo *Nganga* (no Congo Ocidental), *Mganga* (África Oriental), *Inyanga* (Zulus – África do Sul), assim como já foi dito sobre o termo *Nyanga*, é utilizado para designar a figura do médico-sacerdote. Suas

O ano de 1946 foi fatídico para Agostinho Neto e sua família: quase oito após a transferência para a região dos Dembos e Nambuandongo, Agostinho Pedro Neto faleceu no dia 21 de junho, após três meses de sofrimento, devido à debilidade de saúde decorrente da sua atividade missionária.

A morte do pai afectou imenso Agostinho Neto. (...) A ideia de sermos mortais ajudou imenso Agostinho Neto a viver. O pai alertou-o para a brevidade da vida e a importância das escolhas que diariamente teria de fazer. (...) Com o pai aprendeu ainda que só é infeliz quem é medroso. (...) O medo leva à traição, à infâmia, à insânia e à denúncia. Agostinho Neto honrou a sua vida e perdeu o medo. E lançou-se à vida com tudo o que tinha (SÃO VICENTE, 2012, p. 46).

Exemplar ao longo da vida, e exemplar diante da morte: o triste episódio impactou a maturação de Agostinho Neto, deslocando-o da estreiteza dos princípios e doutrinas religiosas para ações e escolhas de viés mais racionalista. “Em 1947, a Mission Methodist Joint, concede bolsa de estudo a Agostinho Neto, após recomendação da Igreja Metodista de Angola. (...) Agostinho Neto escolhe a ciência e começa a afastar-se, irreversivelmente, da religião” (SÃO VICENTE, 2012, p. 45).

Munido desta bolsa de estudos⁷⁰, Agostinho Neto seguiu em 21/10/1947 para estudar na Faculdade de Medicina de Coimbra. Mas antes de partir ele dedicou à sua mãe os versos que inauguram a sua *Sagrada Esperança*, o poema intitulado “Adeus à hora da largada”, onde declara não mais esperar, mas ser “aquele por quem se espera”, além de prognosticar que “Amanhã / entoaremos hinos à liberdade / quando comemorarmos / a data da abolição desta escravatura / Nós vamos em busca de luz / os teus filhos Mãe / (todas as mães negras cujos filhos partiram) / vão em busca de vida”. Estes versos dizem muito a respeito da consciência que Agostinho Neto tinha de si próprio, quanto ao papel histórico e social desempenhado por ele e por sua geração (os outros filhos que partiram) no momento do seu deslocamento para a metrópole. A escravatura do presente que deveria ser abolida, e a liberdade ambicionada no futuro são demonstrações nítidas de que Neto tinha plena consciência, antes mesmo de deixar a sua

variantes são originárias de uma mesma raiz, tratando-se de termos cognatos. Janzen ainda identificou, em uma ampla área da África Bantu, outro termo associado aos anteriormente listados: o *Ngoma*. Ele o empregou para designar diferentes coisas: o ritual de cura, o curador e os tambores utilizados nas cerimônias” (SANTANA, 2014, p. 04).

⁶⁹ Este é um elemento que nunca deve ser desprezado no que concerne ao prestígio desfrutado por Agostinho Neto dentre as classes populares em Angola.

⁷⁰ Posteriormente também ganhou bolsas do Ministério das Colônias e, mais tarde, do Instituto de Assistência Social de Angola (IASA).

terra natal, de que o seu objetivo era a emancipação de todo o povo angolano, quiçá africano – porquanto a sua mensagem não tinha como destinatário apenas a sua mãe, mas “todas as mães negras”, e a pessoa de seu emissor não é singular, mas plural. Neste e noutros momentos de sua vida e obra, suas questões pessoais acabam por repercutir na construção do seu *eu*, que se confunde com a ideação de um projeto coletivo de nação. Entretanto, embora ele tivesse ciência do seu objetivo, ainda lhe restava saber o modo pelo qual tal projeto se efetivaria.

Em seus deslocamentos Agostinho Neto vivenciou uma dupla diáspora transnacional⁷¹, primeiramente da sua aldeia natal para Luanda, e depois desta cidade em direção à metrópole. Sobre essa sua primeira itinerância vimos que Neto cultivou laços que lhe permitiram compartilhar e alargar o seu olhar sobre questões latentes relativas ao interior do seu país. Já no caso da sua segunda diáspora, embora se trate de um distanciamento maior, ele também manteve contatos com a terra de origem por meio de vínculos constantes travados com intelectuais atuantes na capital da colônia⁷². Afinal, todos esses intelectuais fizeram parte de uma mesma geração, a qual é designada diferencialmente a depender do referencial cronológico ou temático adotado: para Mário Pinto de Andrade se trata da *Geração dos anos 1920*, pois todos os seus integrantes nasceram entre 1920 e 1930, como a descreveu em entrevista a Michel Laban; já Luís Kandjimbo a chama de *Geração de 1940* por enfatizar o início da atividade literária dos seus membros; Alfredo Margarido e Carlos Serrano a nomearam de *Geração de 1950*, pois enfatizam a época do ponto culminante da atividade intelectual deste grupo; Salvato Trigo a denominou de *Geração da Mensagem*, nome atribuído aos veículos literários difusores das suas ideias, fosse a Revista ou o Boletim, editados respectivamente em Luanda e em Lisboa; já a expressão *Geração da Utopia* é de autoria

⁷¹ O conceito é atribuído à culturalista Gayatri C. Spivak, da distinção entre a **diáspora pré-transnacional**, que teria ocorrido entre os séculos XV e XIX e envolvido os escravizados enviados às *plantations* americanas, e a **diáspora transnacional**, ocorrida a partir do século XIX e ao longo de todo o século XX na direção sul-norte envolvendo sujeitos que se deslocaram para as antigas metrópoles com intuito de trabalhar e/ou estudar, mas que também se refere aos deslocamentos intranacionais, como o ocorrido entre os migrantes nordestinos que se trasladaram para o sul do Brasil em busca de melhores condições de vida (*apud* BEZERRA JÚNIOR, 2014, p. 14).

⁷² “Embora, nessa altura, Neto já não estivesse em Angola, esteve sempre estreitamente ligado a este grupo de jovens escritores, quer antes quer depois da sua partida. (...) Portanto, quando deixou Angola, Neto participava já de um movimento cultural e intelectual que via a necessidade do regresso às raízes dos africanos aculturados, através de várias formas de expressão artística ao seu dispor. Embora a poesia fosse o meio dominante, a música e o teatro, assim como o conto e o ensaio, foram utilizados por aqueles que lançaram *Mensagem* e, mais tarde, por aqueles que foram os responsáveis pelo relançamento de *Cultura* (...) [cujo conteúdo] revela a necessidade de criação de uma literatura nacional baseada em material africano e expressa uma voz africana. Revela também a abertura desta geração de angolanos ao mundo exterior, dentro e fora da África” (CHABAL, 2014, p. 69).

de Pepetela e reporta uma ressignificação literária e crítica do processo de emancipação política de Angola. Esta geração foi responsável pela deflagração da luta anticolonialista e pela construção dos referenciais culturais próprios da angolanidade⁷³, mas a experiência do deslocamento emigratório de muitos dos seus membros a dividiu em “duas correntes nacionalistas, constituídas pelos que estavam na colônia (conhecidos como ‘*os do interior*’) e pelos que estavam na metrópole ou em outros países da Europa ou ainda, mais raramente, da África (‘*os do exterior*’)” (BITTENCOURT, 2008, p. 63). Dentre aqueles que migraram para Portugal,

sentindo mais profundamente o desterro, (...) incentivados pelo neo-realismo literário da geração coimbrã do ‘Novo Cancioneiro’, sobretudo, praticavam uma poética mais intervencionista, de denúncia mais aberta, com um discurso bastante mais tenso. Todavia, nela existe a mesma busca incessante da identidade, o desejo de afirmação, que se notam nos mensageiros luandenses (TRIGO, 1979, p. 82).

Apesar da vivência do deslocamento afetar a construção das noções de identidade cultural e as suas concepções de nação⁷⁴, as trajetórias específicas e o contexto de atuação de cada um desses grupos concorrerão para fomentar a angolanidade, cujo fundamento reside na sua articulação, uma vez que todos esses intelectuais tinham objetivos análogos e complementares, estivessem no ‘interior’ ou no ‘exterior’.

⁷³ “É essa geração literária de 40 a que pertencem aqueles poetas angolanos que realiza no plano do discurso literário, inscrevendo-se no quadro de uma intervenção política mais sofisticada, realizando a transição do nacionalismo nativista ao nacionalismo cultural e político dos anos 50 e 60, através da constituição de partidos ou movimentos políticos no contexto do Estado Novo e das suas instituições de vigilância política” (KANDJIMBO, 2014, p. 34).

⁷⁴ Embora haja diferenças latentes entre a vivência dos exilados de guerra e daqueles que migram em busca de melhores condições de vida, como é o caso do nosso protagonista, trata-se de um debate que pode ser estabelecido entre três importantes teóricos sobre os efeitos dos deslocamentos na formação das identidades culturais: Stuart Hall (2003) levanta a questão do deslocamento a partir das experiências de marginalização dos caribenhos emigrados para o Reino Unido, e de como tais vivências serviram para aglutiná-los em prol da construção da sua identidade cultural, concluindo que “estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (p. 44); Edward Said (2003) enxerga o exílio a partir da experiência diaspórica dos judeus no âmbito da Segunda Guerra Mundial, enfatizando que “o exilado atravessa fronteiras, rompe barreiras do pensamento e da experiência” (p. 57) e por isso tem “pluralidade de visão [que] dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas” (p. 59); e Hommi K. Bhabha, que declara que “a liminaridade da experiência do migrante é mais um fenômeno tradutório do que transicional; (...) a cultura migrante do ‘entre-lugar’, a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma ‘transmissão total do conteúdo’, em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura” (2007, p. 308).

Assim sendo, a experiência diaspórica parece fazer-se sentir intensamente e acarretar consequências profundas na formação e na obra do nosso protagonista, principalmente no que diz respeito às suas reflexões acerca dos elos existentes entre a terra natal e a terra de exílio⁷⁵. A coleta de subsídios por intermédio dos intelectuais afixados em Angola, associada à paulatina adoção de perspectivas críticas aos elos colonialistas angariadas nas entranhas do próprio império acabavam por suscitar nele uma gama de preocupações que estava fora do alcance daqueles que permaneceram⁷⁶, e que prontamente refletiam em sua obra.

Portanto, o seu deslocamento para a metrópole ampliou ainda mais as suas vivências, fator que contribuiu para pluralizar suas idiossincrasias, visto que

Ao mudar-se para Portugal para estudar, Agostinho Neto começa também a construir uma perspectiva política da cultura. À sua formação religiosa e humanista, Agostinho Neto adicionou a ciência, a modernidade e as novas correntes filosóficas como o marxismo. Em Portugal desenvolveu a militância política activa contra o fascismo. E da negritude evoluiu para o pan-africanismo e para o neo-realismo. A negritude era de um ‘racismo negro’ que limitava a cooperação entre os homens de diferentes raças e culturas. A negritude estava exaurida. Tinha cumprido a sua função de restaurar o orgulho na raça negra (SÃO VICENTE, 2012, p. 56).

A compreensão dessa passagem exilar não pode ser completa sem que examinemos o contexto político e sociocultural vivido na Europa e em Portugal quando da chegada de Agostinho Neto, sobretudo no que diz respeito aos movimentos artístico-literários vigentes naquele país e noutras áreas ultramarinas entre os anos de 1940 e 1950.

Neto foi recepcionado em uma Europa onde se processava um amplo movimento de “consciência negra” iniciado no interstício dos séculos XIX-XX. Embora os museus etnológicos tivessem sido instalados ao longo do século XIX com o intuito inicial de detratar o Outro para legitimar a tarefa civilizadora europeia, essas instituições também acabaram por ampliar o interesse de artistas e intelectuais europeus por sua arte e

⁷⁵ “Apesar de nos poemas escritos em 1947 existir um forte sentimento de desorientação, solidão, tristeza e nostalgia associado às dificuldades da adaptação a Portugal, o que é interessante é a ligação que Neto já faz entre a dor pessoal e o sofrimento do povo angolano” (CHABAL, 2014, p. 71).

⁷⁶ “Em alguns poemas de Agostinho Neto, encontramos uma denúncia – contida ou evidente – do seu teor de exilados, que nos obriga a estabelecer comparações entre a terra natal e a terra de exílio. Para utilizar uma expressão assaz elucidativa de Jean Genet, verificamos terem eles perdido a ‘doce confusão natal’. (...) Esta constatação não funciona em relação aos poetas que nunca saíram de Angola: Antônio Jacinto ou Mário Antônio não a sentem nem sequer a abordam; a sua doce confusão sofre, no entanto, choques provocados pelas bruscas mutações operadas na cidade natal” (MARGARIDO, 2014, p. 460).

cultura. A crise dos referenciais clássicos na segunda metade do século XIX e início do seguinte forçou estes artistas a buscarem novas possibilidades estéticas que, dentre outras, culminou na assimilação de contribuições “orientalistas” de inspiração impressionista e da dita “arte primitiva” incorporada ao “fauvismo”⁷⁷ – termo derivado de um vocábulo que significa, literalmente, “selvagem”. Assim, artefatos provenientes das mais diversas regiões do continente africano começavam a ser cobiçados pela vanguarda artística europeia de inícios do século XX, sucedendo em múltiplas contribuições da arte negra para a arte moderna⁷⁸.

A literatura, dentre outras modalidades artísticas, também acompanhou essa tendência. O interesse preambular partiu do exotismo presente nas fábulas e nos relatos de viagem, os quais se tornavam cada vez mais constantes no mercado editorial daqueles tempos. Trata-se do mesmo contexto em que a maioria das invenções nacionalistas europeias eram riscadas pelas penas dos seus escritores românticos. Entretanto, essa expressão exógena (e até então exótica) foi sendo paulatinamente incorporada pelas vanguardas modernistas da primeira metade do século XX, resultando no lapidar de novas estruturas conceituais responsáveis pela vigência de uma verdadeira negrofilia entre os setores progressistas da intelectualidade europeia.

Logo, toda manifestação artística de fundamentação negra se tornou passível de interesse, inclusive aquelas desenvolvidas no outro lado do Atlântico por seus descendentes históricos: na música, o blues e o jazz passaram a ser amplamente consumidos não só nos circuitos intelectuais, mas também em muitos salões das grandes cidades; a literatura marginal modernista proveniente das áreas suburbanas norte-americanas das décadas de 1920 e 1930 e os manifestos dos seus respectivos movimentos culturais, tais como o *Harlem Renaissance* ou o *New Negro Movement* passaram a ser consumidos em seus circuitos letrados, bem como muitos autores até então periféricos provenientes das Antilhas, da África e da América Latina passaram a ser absorvidos pela *intelligentsia* europeia dissonante dos anos 1930 e 1940, tais como

⁷⁷ “O movimento fauvista – de 1904 a 1907 – pode ser considerado, o grande precursor da assimilação das formas e dos recursos expressivos africanos pela arte moderna. Depois disto, cada um dos seus integrantes parece seguir um rumo bem diferenciado, e já não será possível falar propriamente em um movimento *fauvista*. Mas a verdadeira assimilação da alteridade africana estava apenas nos seus primórdios (BARROS, 2011, p. 39).

⁷⁸ Estas contribuições podem ser vinculadas a quatro âmbitos distintos: à introdução de novos padrões de expressão; às suas características formais bastante surpreendentes, quando examinadas do ponto de vista de uma tradição ocidental; à leitura da arte negra como uma produção mental, com uma capacidade de abstração muito maior do que a dos artistas ocidentais obcecados pelo mimetismo de cariz classicista; aos âmbitos interativos da arte negra, à sua inserção em um contexto natural e coletivo e às suas possibilidades mágicas ou simbólicas (BARROS, 2011, p. 76-77).

os fundadores da *negritude* francófona: Léopold Senghor⁷⁹, Aimé Césaire⁸⁰ e Léon-Gontran Damas⁸¹.

Mas é importante salientar que esta não é uma via de mão única: a incorporação da linguagem e dos valores (inclusive estéticos) ocidentais por parte das populações africanas e afrodescendentes deu origem às suas próprias literaturas que, ao exprimir-se à europeia ganharam alcance ‘universal’, conquanto mantendo a sua própria identidade. A maciça participação de afro-americanos e africanos nos grandes conflitos mundiais cumpriu um papel crucial para esse processo de transculturação, uma vez que apreenderam ensinamentos e ferramentas que lhes permitiram relativizar empiricamente muitos dos valores hegemônicos ocidentais. Além disso, após o incessante combate ao nazismo e o desfecho da segunda grande guerra seria difícil admitir a manutenção de sistemas coloniais pautados por razões de hierarquização racial-civilizacional. Portugal fugia à esta regra pois beneficiava-se da postura de neutralidade praticada até então. Entretanto, a partir do início dos anos 1950 o governo deste país teve de reagir às críticas que recaiam sobre a continuidade das suas condutas colonialistas, passando então a adotar medidas⁸² que tentavam amenizar tais acusações, sendo admitido na Organização das Nações Unidas apenas em 1955, dez anos após a sua criação.

⁷⁹ Léopold Sédar Senghor nasceu em Joal-Fadiout, uma vila localizada ao sul da região de Thiès em Senegal, em 1906. Em 1928 migrou para estudar em Paris, tendo ingressado na Sorbonne em 1935 e quatro anos depois se tornou o primeiro africano a graduar-se nessa universidade. Como escritor desenvolveu a *Négritude*, movimento literário que exaltava a identidade negra, e exortava a detração que a cultura europeia atribuiu às tradições africanas. Após a emancipação de seu país foi eleito presidente, governando-o de 1960 a 1980.

⁸⁰ Aimé Fernand David Césaire é original da Martinica e lá nasceu em 1913. Tendo sido um destacado estudante em seu país de origem, obteve do departamento ultramarino francês uma bolsa para estudar em Paris. Nessa cidade encontrou Léopold Senghor, com quem fundou em 1934 o jornal *L'Étudiant noir* (O Estudante negro). Foi em suas páginas que apareceu pela primeira vez o conceito *negritude*, uma crítica à opressão cultural do sistema colonial francês surgida no interior da própria França. No seu “retorno ao país natal”, em 1939, atuou como político no partido progressista fundado por ele, além de continuar a escrever a favor da causa anticolonialista e em defesa da valorização das culturas e da ancestralidade africana.

⁸¹ Léon-Gontran Damas nasceu na Guiana Francesa em 1912. Mestiço de negro, indígena e branco, estudou direito e línguas orientais em Paris, onde juntamente de Césaire e Senghor fundou o movimento da *Négritude*. Durante o tempo em que foi escritor lutou contra a violência da educação crioula, interpretada por ele como uma prática de aculturação forçada e assimilação, temas bastante presentes e controversos em sua obra. Assim como os seus colegas negritudinistas, também se engajou na política de seu país ao atuar como deputado na Guiana.

⁸² Gilberto Freyre foi financiado pelo governo português a partir de 1951 para percorrer os seus domínios ultramarinos e realizar os estudos que foram publicados nas seguintes obras: *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*. A primeira é um diário de viagem e a segunda é uma coletânea de artigos e palestras proferidos durante a sua jornada, quando inaugurou o conceito de *luso-tropicalismo*. Este serviria para defender a ideia de que o português seria tributário de uma predisposição genética e genésica para misturar-se às populações das áreas tropicais. Tratou-se, portanto, de um processo paulatino da adoção do ideário freyreano pelo Estado Novo, o qual fora vorazmente rejeitado nos anos 1930 diante da publicação da sua obra fundamental *Casa Grande e Senzala*. Assim sendo, a doutrina de Freyre teve

Assim sendo,

no período do pós-guerra, os africanos em geral e os africanos lusófonos em particular interessavam-se muito pelas coisas da América negra, desde a música ao desporto, à política e à literatura. Existem, na poesia da época, referências frequentes à vida, à cultura e às personalidades afro-americanas (CHABAL, 2014, p. 78).

Eis o caso de muitos dos africanos que se achegaram à metrópole, como o santomense e notável conhecedor das literaturas norte-americanas, Francisco José Tenreiro⁸³. Segundo o Professor Pires Laranjeira, este autor “escreve uma poesia panegrista de características marcadamente neo-realistas e uma poesia neo-realista de motivos negros e crioulos. O seu estilo seco, conciso e comunicativo denuncia, de facto, a lição langstoniana⁸⁴ e neo-realista” (Pires Laranjeira *apud* ARAÚJO, 2006, p. 45-46). A sua influência é bastante perceptível no poema “Voz de Sangue” de Agostinho Neto, onde notam-se nítidas alusões à literatura afro-americana: “Palpitam-me / os sons do batuque / e os ritmos melancólicos do blue / Ó negro esfarrapado / do Harlem / ó dançarina de Chicago / ó negro servidor do South / Ó negro da África / ó negros de todo o mundo” (NETO, 1982).

A influência da negritude francófona, do negrismo antilhano e das literaturas afrodescendentes norte-americanas não é particularidade destes dois autores; ela foi basilar para toda a *Poesia negra de expressão portuguesa*, nome que intitulou a coletânea antológica de poemas angolanos, moçambicanos e santomenses organizada por Tenreiro e Mário Pinto de Andrade em 1952 e publicada no ano seguinte em

“que esperar pela década de 50 para conhecer uma recepção mais favorável no seio do Estado Novo. À mudança de atitude não será alheia a conjuntura saída da II Guerra e da necessidade de o Governo português afirmar a unidade nacional perante as pressões externas favoráveis à autodeterminação das colónias” (CASTELO, 1998, p. 87). Já em 1953, mesmo ano do lançamento das obras freyreanas anteriormente mencionadas, a denominação “império” converteu-se em “Estado Ultramarino” mediante a Lei Orgânica do Ultramar Português, o qual seria composto por “províncias ultramarinas” e não mais por colónias. Estas e outras estratégias foram utilizadas para tentar dissimular a manutenção dos persistentes elos colonialistas, postergando-os ao passo em que atrasavam o processo de emancipação das suas colónias, sendo a última entre todas as metrópoles europeias a deixar o continente.

⁸³ “Francisco José Tenreiro, nascido em São Tomé, em 1921, autor de *Ilha de nome santo* (1942), é considerado um dos marcos da poesia santomense e das literaturas africanas de língua portuguesa. Muitos críticos apontam Tenreiro como o primeiro poeta a imprimir a negritude na poesia africana de língua portuguesa, inspirando-se nos poetas americanos Langston Hughes e Countee Cullen e em Nicolás Guillén. Na obra de Tenreiro, o ideário da negritude motiva uma produção poética mais voltada para as realidades da vida do homem africano, esteja ele no continente ou perambulando pela Europa com o ‘coração em África’” (FONSECA; MOREIRA, 2007, p. 11).

⁸⁴ Referente a Langston Hughes, escritor estadunidense expoente do movimento cultural afro-americano *Harlem Renaissance* dos anos 1920.

Lisboa, que foi dedicada e que também conta com um poema de Nicolás Guillén⁸⁵. Em sua apresentação introdutória assinada por Mário de Andrade em abril de 1953 são delineados os vínculos existentes entre os poetas de expressão portuguesa e a negritude de Senghor e Césaire, o negrismo de Guillén, e as influências norte-americanas de Jupiter Hamon, Langston Hughes e Countee Cullen, todos estes citados nominalmente. Exprime, além disso, a tarefa universal atribuída a esta nova poesia:

(...) abre-se um novo caminho dos valores perdidos. O negro africano ocidentalizado, 'consumidor de civilização branca', exprime uma atitude, num movimento formalmente cultural – a 'négritude'. Agora é o novo negro que surge entre duas guerras, consciente dos problemas da sua particular alienação, a alienação colonial e reivindica o seu lugar nos quadros da vida econômica, social e política (p. 02). (...) É certo que foi na Europa, particularmente em Paris, que os poetas negros de expressão francesa sentiram com mais consciência os problemas da sua alienação e desenraizamento; hoje porém já estão espalhados por essa África ocidental e equatorial, por Madagascar e pelas Antilhas. (...) Nesta tendência se expressa a poesia negro-africana de expressão portuguesa. Quem foi pela primeira vez que exprimiu a 'négritude' em língua portuguesa foi sem sombra de dúvida Francisco José Tenreiro (...). Dos poetas africanos, negros ou brancos que têm surgido em Angola, permitimo-nos destacar os que figuram neste caderno: Antônio Jacinto, um pouco menos experimento nos ritmos da poesia negra, Agostinho Neto profundamente consciente da alienação negra geral partindo das suas experiências pessoais e Viriato da Cruz o que, em nossa opinião, penetrou mais fundo nas realidades negras de Angola e a quem melhor se ajusta o epíteto de poeta angolano (p. 03-04). (...) [Esta obra] destina-se fundamentalmente aos que sabem encontrar-se reflectidos nesta poesia e aos que, compreendendo a hora presente de formação dum novo humanismo à escala universal, entendem que os negros exercitam também os seus timbres particulares para cantar a grande sinfonia humana (ANDRADE, 1953, pp. 02-05).

Nota-se nesta introdução que a particularidade reclamada pelos intelectuais de expressão portuguesa acerca dos seus debates negritunistas era uma lição universal de humanismo a ser difundida, pois, como argumentou Alfredo Margarido em *Negritude e Humanismo*, "isto é o que deseja o humanismo negro, seguindo caminho idêntico aos humanismos branco ou amarelo, que mais não procuram, afinal, do que chegar a uma conjugação directa destes humanismos, para atingirmos um único humanismo (1980, p. 186). Também se percebe no excerto acima que, no contexto preciso da publicação de

⁸⁵ Nicolás Cristóbal Guillén Batista, cubano nascido em 1902, é considerado o maior poeta do *negrismo* caribenho – movimento de revalorização das culturas negras ocorrido nas Antilhas entre as décadas de 1910 e 1930. Sua obra é, ao mesmo tempo, uma exaltação dos valores das culturas negras e uma crítica à sua situação social, clamando por sua inserção numa necessária reconfiguração da cultura nacional. É um dos escritores pioneiros das temáticas negristas no âmbito da literatura de língua castelhana.

Poesia negra de expressão portuguesa era Viriato da Cruz⁸⁶, e não Agostinho Neto, a personalidade aclamada como a mais significativa dentre os escultores da angolanidade. Ambos os poemas de Neto e de Cruz compilados na antologia, respectivamente *Aspiração* e *Mamã Negra (Canto da Esperança)*, fazem menção às influências supracitadas⁸⁷. Mas o curso da História e o prestígio angariado pela personalidade de Agostinho Neto talvez tenham construído a sua imagem como a personificação do poeta angolano. Em termos simbólicos e comparativos, ele chega a ser aclamado o ‘Leopold Senghor’ da expressão portuguesa⁸⁸. Mas creio ser preciso, neste caso, atentar às particularidades dessa “negritude de expressão portuguesa”. Sua defesa e esperança na construção de um mundo novo, excluindo para isso quaisquer possibilidades de negociações com o colonizador, diz mais respeito à relutância deste em abrir mão dos seus privilégios colonialistas do que às assertivas e convicções daqueles poetas. É importante lembrar que o seu processo de consciencialização se deu por oposição às tentativas de manutenção do império pelas autoridades salazaristas. Assim sendo, quaisquer leituras do passado que tomem por pressuposto as dissidências e os resultados sabidos futuros – neste caso, me refiro às comparações do nosso protagonista com Viriato da Cruz e Léopold Senghor – correm o risco de afigurar-se teleológicas, já que os processos de consciencialização e de descolonização se diferenciam caso a caso.

⁸⁶ As suas relações e articulações com Agostinho Neto serão tratadas no próximo capítulo: *Encontros*.

⁸⁷ Em Agostinho Neto se lê a inspiração nas diversas culturas negras no “meu canto dolente / e a minha tristeza / No Congo, Na Georgia, No Amazonas”, assim como Viriato da Cruz exalta as “Vozes das plantações da Virgínia / dos campos das Carolinas / Alabama / Cuba / Brasil... / (...) vozes do Harlem District / vozes das senzalas / (...) Vozes de toda a América. Vozes de toda a África. / Voz de todas as vozes, na voz altiva de Langston / na bela voz de Guillén...”. A *aspiração* de Neto denota a fusão de elementos culturais diversos quando expressa “Ainda o meu espírito / ainda o quissange / a marimba / a viola / o saxofone / ainda os meus ritmos de ritual orgiaco”, sinalizando que as tão esperadas transmutações ocorrerão “nas senzalas / nas casas / nos subúrbios das cidades / para lá das ‘linhas’ / nos recantos escuros das casas ricas / onde os negros murmuram: ainda” para que finalmente aspire “o meu Desejo / transformado em força / inspirando as consciências desesperadas”. Já Viriato da Cruz relata a certeza e a esperança exortada “no dia da humanidade” através dos olhos da *Mamã Negra*, da nossa Mãe África: “Pelos teus olhos, minha Mãe / (...) vejo também que a luz roubada aos teus olhos / ora esplende / demoniacamente tentadora – como a Certeza... / cintilantemente firme como a Esperança... / em nós outros teus filhos, / gerando, formando, anunciando / o dia da humanidade... / O DIA DA HUMANIDADE...”.

⁸⁸ “Senghor e Neto propõe ambos nas suas poesias e na prosa (artigos, discursos, ensaios) a reabilitação da cultura africana. Mas se Neto dá um passo em frente, no sentido de que é necessário lutar contra a escravidão colonial, para a destruir, consciencializando o povo e mobilizando-o para a acção violenta, revolucionária, inculcando-lhe a certeza da vitória, Senghor, pelo contrário, fica-se na defesa da cultura africana e propõe, para acabar com a colonização, como que um entendimento entre colonizado e colonizador, onde este continuará a ter uma posição de supremacia, o que nada mais é do que uma porta aberta para o neocolonialismo. Neto revolucionário, contrapõe-se a Senghor, conservador. Estas duas posições político-ideológicas distintas vão marcar a ética da poesia de cada um” (CARVALHO, 2014, p. 279). Acerca desse mesmo argumento ver OMONESTO, 2014.

Também atua nesse novo modernismo de expressão portuguesa a influência da literatura regionalista inspirada no movimento modernista brasileiro, inaugurado pelas transformações sociopolíticas e culturais ocorridas no Brasil em 1922⁸⁹.

As obras saídas do movimento, principalmente as dos romancistas nordestinos das décadas de 30 / 40, além de ter desempenhado um papel importante na formação e emergência do realismo crítico, complexo e social das literaturas africanas de língua comum, contribuíram para a afirmação da consciência nacional negro-africana, expressa nos diversos movimentos culturais surgidos, como o Vamos Descobrir Angola (1948), por exemplo (MATOS NETO, 1996, p. 137, grifos do autor).

Tal influência sucedeu pelo fato dos intelectuais africanos identificarem questões análogas às suas nas obras desses escritores brasileiros, tais como as suas aspirações autonomistas, o problema da marginalização das populações subalternizadas, o ranço patriarcal, feudal e escravocrata oriundos da colonização, o problema das secas e das suas conseqüentes migrações, os fanatismos religiosos e a exploração do homem pelo homem, além do reconhecimento de elementos característicos das suas realidades socioculturais para a construção de uma literatura peculiar que repercutisse novos parâmetros para a sua nacionalidade. Ademais, esses africanos compartilhavam com o Brasil da experiência de colonização portuguesa e da utilização de sua língua oficial, embora esta já tivesse sido amplamente incorporada e, justamente por isso, acabava servindo como exemplo para aqueles que buscavam emancipar-se cultural e politicamente. Assim, os intelectuais africanos falantes da língua portuguesa (e, em particular, os angolanos)

procuravam uma associação com o Brasil no que ele oferecia de libertário, e é essa a via que vai mobilizar o processo literário desencadeado quando a ruptura com os padrões ditados pela matriz colonial torna-se um pressuposto para consolidação de uma identidade vincada pelos elementos e valores da terra (CHAVES, 2003, p. 46).

⁸⁹ “No ano de 1922 assiste-se a uma mudança importante no mundo político, social e cultural brasileiro: funda-se o Partido Comunista Brasileiro; iniciam-se as insurreições tenentistas (1922-1927), movimento da baixa oficialidade do exército que se tornou porta-voz da classe média urbana; comemora-se o 1º centenário da independência do país, fazendo-se um verdadeiro balanço da economia da nação; e realiza-se a Semana de Arte Moderna, momento relevante na história da literatura brasileira” (MEDEIROS, 1997, p. 02).

Outra inspiração para o novo modernismo de expressão portuguesa foi o movimento artístico e cultural neorrealista português das décadas de 1930-40 e a geração coimbrã do ‘Novo Cancioneiro’.

Inaugurado pela publicação da obra de Alves Redol intitulada *Gaibéus*, em 1939, este movimento literário era formado por um grupo heterogêneo de intelectuais que tinha por objetivo a intervenção teórica, crítica e transformadora da sociedade portuguesa do período entre-guerras, inspirando-se nas correntes marxistas emergentes e adotando posicionamentos marcadamente anti-salazaristas. “Impossibilitado, por motivos políticos, de usar o nome Realismo Socialista, esse movimento ‘vai chamar-se Neo-Realismo, por analogia e contraste com o Realismo, a seu tempo revolucionário, da Geração de [18]70’ (PONTES, 2005, p. 45). Isso porque os seus participantes contestavam o humanismo de oitocentos, mais especificamente o socialismo utópico defendido por Antero de Quental e Eça de Queiróz⁹⁰, apresentando como alternativa o socialismo marxista-leninista e a necessidade de uma profunda intervenção social: propunham a criação de uma nova realidade que deveria ser construída a partir da práxis transformadora do presente, sendo a vida das massas marginalizadas e a sua luta cotidiana os agentes próprios da transformação do real. Buscavam conscientizar o leitor através da denúncia social, apreendendo a literatura como instrumento de transformação da sociedade e da difusão da *esperança* redentora imanente aos subalternizados.

Alguns autores como João Gaspar Simões e Adolpho Casais Monteiro defendem a tese de que o neorrealismo em Portugal nada mais foi que um produto da influência literária do regionalismo brasileiro dos anos 1930. Entretanto, uma leitura um pouco mais atenta e menos parcial verá que o “romance brasileiro nordestino (...), por razões culturais e até afectivas, representou, mais do que qualquer outro, o modelo preferido pelos escritores neo-realistas”, mas “na verdade, os interesses e as posições tomadas pelos romancistas nordestinos e pelos neo-realistas portugueses são diferentes” apesar das suas diversas afinidades (MEDEIROS, 1997, p. 01).

Já o *Novo Cancioneiro* consiste de uma coleção publicada por um grupo de jovens poetas entre 1941 e 1942 que tentaram criar uma poesia de crítica social anti-salazarista ajustada aos parâmetros neorrealistas. Embora não se trate de um movimento político ou de uma escola literária, dada a inexistência de qualquer manifesto ou

⁹⁰ “A Geração de 70 é, na verdade, sensível às injustiças sociais, porque condena o que há de errado na sociedade, como Eça afirma na sua Conferência do Casino em 1871, mas é declaradamente anti-marxista e anticomunista” (MEDEIROS, 1997, p. 05).

programa, a poesia desta coleção foi responsável por importantes inovações formais, temáticas e estilísticas: por exemplo, a obra que marcou a introdução da temática negritude em língua portuguesa, *Ilha de Santo Nome*, de Francisco José Tenreiro, foi publicada em 1942 no bojo desta coleção. Compreende-se então que a sua importância social e estética fora incontestável, apesar da estreiteza do seu legado neorrealista ter sido recentemente questionada (HENRIQUES, 2010).

Desta feita,

os nacionalistas dos países africanos de língua portuguesa, exilados em Lisboa e em Paris, produziram uma literatura clandestina que conviveu, ainda, quer com os movimentos pan-africanos antilhanos e sul-americanos, quer com o Realismo Socialista de Rivera, quer, por último, mas não menos importante, com o Neo-realismo português. Apesar do esforço contínuo para escapar à repressão da censura literária e da polícia política (PIDE), os ativistas do movimento mencionado trabalhavam arduamente para ‘a criação das condições concretas do renascimento e da expansão das culturas negras’, ‘tendo como meta final a independência das colónias portuguesas em África’ (ARAÚJO, 2006, p. 42).

Após esse breve panorama do contexto sociocultural da Europa e de Portugal entre os anos de 1940 e 1950, retomemos o estudo da trajetória do nosso protagonista. Por decorrência do seu deslocamento de Angola para a metrópole, Agostinho Neto chegou a Coimbra no final de 1947 e logo abrigou-se na Casa dos Estudantes do Império (CEI)⁹¹. Esta entidade abrochou de uma readequação da Casa dos Estudantes de Angola, que existia em Lisboa desde 1943 e fora estabelecida com o objetivo de abrigar os estudantes angolanos na capital da metrópole durante a consecução dos seus estudos superiores, os quais, majoritariamente, eram filhos de colonos e ou de altos funcionários da burocracia colonial. No ano seguinte, em 1944, após a visita do então Ministro das Colónias, José Vieira Machado, e do Comissário Nacional da Mocidade Portuguesa, Marcelo Caetano, esta instituição mudou de sede e transformou-se na CEI, passando então a receber estudantes oriundos de todas as colónias portuguesas, africanas e asiáticas, em virtude dos financiamentos recebidos do Estado colonial e também da iniciativa privada. Assim, trata-se de uma instituição que foi criada para atuar consoante ao aparelhamento colonial⁹², donde se esperava estimular a formação de corpos técnicos

⁹¹ Acerca dessa instituição Cf. FARIA, 1997 e MATA, 2015.

⁹² “A CEI nasceu como política de consagração em defesa do império colonial. De acordo com a vontade do regime de Salazar, a CEI teria contribuído para o reforço da mentalidade imperial e do sentimento nacionalista entre os alunos das suas colónias” (BENNICI, 2012, p. 26, tradução livre).

especializados para atuar nos domínios coloniais, mas que ao mesmo tempo fossem colaboracionistas do Estado salazarista. Entretanto, a CEI extrapolou os seus objetivos iniciais ao constituir sedes em Lisboa, Coimbra e Porto⁹³, tonando-se um reduto de intensa atividade associativa, assistencial, desportiva e, sobretudo, cultural:

Supostamente uma dependência do aparelho ideológico do Estado, a CEI cedo subverteu as expectativas do regime, impondo-se como um importante espaço cultural e político de contestação do salazarismo e do colonialismo, onde se reuniam os estudantes das colônias que viviam na metrópole. Com ligações estreitas à oposição portuguesa e particularmente (sic) ao PCP [Partido Comunista Português], numa primeira fase, a maioria dos sócios foi-se envolvendo na luta contra o Estado Novo. Mas a tomada de consciência anticolonial iria ditar, a prazo, a sua participação nos movimentos de libertação africana (CASTELO, 2010, p. 14-15).

Quando da chegada de Agostinho Neto em Portugal, a CEI de Coimbra contava com um grupo de estudantes angolanos mais ativos politicamente, os quais estavam associados a organizações políticas portuguesas como o Movimento de Unidade Democrática (MUD Juvenil⁹⁴) – criado em 1946 e vinculado ao Partido Comunista Português, que então atuava na clandestinidade – e o Ateneu de Coimbra⁹⁵. Estes estudantes, dentre os quais figuravam Lúcio Lara, Urbano Fresta, Carlos Veiga Pereira, Fernando Costa Campos, João Vieira Lopes, além do próprio Agostinho Neto, tinham uma postura menos condescendente do que aqueles da CEI de Lisboa. Porém, é “no seio da CEI que entretanto surgem em Lisboa duas organizações políticas clandestinas de luta anti-fascista e anti-colonialista: O MAC – Movimento Anti-Colonialista; e o MEA – Movimento de Estudantes Angolanos” (ZAU, 2005, p. 338). Cabe ressaltar que Agostinho Neto mantinha relações com os membros de ambas as cidades e era influente

⁹³ A CEI abriu uma delegação em Coimbra em 1945 e outra no Porto em 1959.

⁹⁴ “Foi no MUD Juvenil que Agostinho Neto iniciou a sua militância política. Aqui o seu objectivo era ‘revelar as verdadeiras condições de vida do povo de Angola’, como declarou, mais tarde, em 10.08.1962, na sua 1ª conferência de imprensa em Leopoldville depois da evasão” (SÃO VICENTE, 2012, p. 64).

⁹⁵ “O Ateneu de Coimbra, Colectividade de Cultura e recreio, foi fundada em 1 de Dezembro de 1940, por um grupo de pessoas - Operários, Comerciantes e Industriais da área da Sé Velha, da velha, ‘Alta’, a que se juntaram jovens estudantes, num período particularmente difícil, em plena Guerra Mundial. Para além das dificuldades que resultaram da dureza do regime de Salazar, havia que enfrentar outras de índole económica e social, racionamento e fome, jornais e revistas censuradas, actividades colectivas vigiadas. (...). Através do teatro começou o Ateneu a levar a sua mensagem cultural a outras colectividades e regiões circunvizinhas” (ATENEU DE COIMBRA).

entre os dois grupos⁹⁶, uma vez que ele transferiu a sua matrícula da Faculdade de Medicina de Coimbra para a de Lisboa em 1948.

A história da CEI divide-se em três fases. A primeira, que vai da sua fundação em 1944 até 1952, caracteriza-se pela profusão de atividades culturais, desportivas, recreativas e de entretenimento. A criação do Boletim *Mensagem*⁹⁷, em 1948, se enquadra nesse período de ascensão de uma consciência anti-colonial e de (re)construções identitárias mediados por fortes elos afetivos fomentados entre aqueles estudantes provenientes das mais diversas partes do continente, os quais acabaram por (re)descobrir e (re)valorizar os fundamentos das suas culturas e da sua africanidade⁹⁸. Agostinho Neto contribuiu nesta publicação desde o seu primeiro ano de existência, donde deu continuidade à sua atividade literária⁹⁹ e às preocupações que nutria sobre a sua terra de origem:

Há em Angola cerca de quatro milhões de negros de todos os tipos, de todas as raças. (...) Os negros! Como são pitorescos, por mais más qualidades que revelem, às vezes. Como são ingénuos, dedicados a quem os trate bem, trabalhadores, obedientes, submissos; que habilidade a sua para certos misteres, e que singela e tocante a poesia das suas lendas, da sua música, da sua poesia (Agostinho Neto, 'Excerto da Palestra Restauração de Angola' in: *Mensagem*, 4-5-6, 1948 *apud* BENNICI, p. 34-35).

Percebe-se que na sua crítica irônica de cunho racalista Neto reprova a homogeneização e estereotipificação dos angolanos mediante os diversos rótulos e subcategorias inventadas e propaladas pelo colonizador, os quais convergem no termo *negro*, cujo princípio é, na verdade, o da legitimação da possibilidade de subjugação e o

⁹⁶ “Dos 24 aos 37 anos de idade, a vida de Agostinho Neto enquanto jovem adulto decorre entre Coimbra e Lisboa, nos dois pólos universitários então existentes em Portugal. Aí conhece estudantes de Portugal, Angola, Moçambique, Cabo Verde, Índia e Macau e forjam-se amizades indestrutíveis, algumas delas para além da morte” (NETO, 2014).

⁹⁷ “O conteúdo de ‘Mensagem’ deve ser considerado parte significativa da percepção dos jovens estudantes, mas os textos nele publicados não repercutem o pensamento cultural e político deste grupo como um todo, dadas as forçadas condições impostas pela censura, repressão e controle que a PIDE nunca deixou de exercer. (...) Na verdade, as autoridades coloniais nunca deixaram de exercer o seu poder através de perseguições para restringir as liberdades civis e culturais, bem como proibiam toda e qualquer publicação que não seguissem os requisitos do regime” (BENNICI, 2012, p. 31, tradução livre).

⁹⁸ “Em Lisboa, a Casa dos Estudantes do Império mobilizou sobretudo os estudantes mais pobres, (...) permitido que os jovens estudantes universitários encontrassem não só a fraternidade que facilitava a adequação ao quadro lisboeta, mas sobretudo a análise das condições existenciais: as próprias e as do país de origem” (MARGARIDO, 2005, p. 15).

⁹⁹ Além do Boletim *Mensagem* havia nesta época o Boletim *Meridiano*, o qual foi dirigido por Agostinho Neto e era editado pela CEI de Coimbra, onde também publicou artigos e ensaios.

profundo interesse na manutenção da sua subordinação, conduta esta que se afigura necessária à conservação da própria ordem colonial.

O passo-a-passo da construção das suas ideias, bem como a dos demais jovens abrigados na CEI, conduziria ao amadurecimento da sua atuação política. Naquele momento alinhou-se com a oposição democrática anti-salazarista ao defender a candidatura de Norton de Matos para o cargo de presidente da república¹⁰⁰. Mas esse tipo de conduta fez com que o nosso protagonista fosse vigiado pela PIDE¹⁰¹ desde 1949 por ser considerado um “angolano de ideias avançadas”¹⁰².

Assim, a conduta anti-salazarista adotada pela maior parte dos membros da CEI inaugurará a sua segunda fase, compreendida entre 1952 e 1957, que se caracteriza por perseguições e pela interrupção das publicações de *Mensagem* diante da acirrada censura imposta pela PIDE¹⁰³. Entretanto, a publicação do Boletim *Meridiano* foi mantida durante esse período em Coimbra, onde consta um texto assinado por Agostinho Neto de Lisboa, de 13 de março de 1952 e publicado no ano seguinte, onde afirma:

O caso negro transcende os planos puramente nacionais a que se tem feito referência, para ser um caso totalmente e principalmente africano. Em toda a África ele encontra expressão, mais ou menos abertamente, mais ou menos veladamente, segundo as circunstâncias. (...) Porém, para chegar a estas conclusões [de que a arte negra não é meramente um “um caso particular” ou “uma forma enriquecida” da arte europeia], é

¹⁰⁰ “Agostinho Neto destaca-se durante a campanha eleitoral oposicionista do general Norton de Matos à Presidência da República. Norton de Matos iria disputar as eleições com Fragoso Carmona. A CEI fez uma subscrição de auxílio à campanha de Norton de Matos, em cooperação com a Associação Académica de Coimbra e com o Ateneu de Coimbra. Em 1949, Agostinho Neto, Antero de Abreu e Vergílio Simões Moreira convidam o general Norton de Matos a visitar Coimbra durante a campanha eleitoral à Presidência da República. Nesse ano, a PIDE recomenda o encerramento da CEI e a criação no Centro da Mocidade Portuguesa de uma secção destinada aos estudantes vindos das colónias” (NETO, 2014).

¹⁰¹ A Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) foi criada em outubro de 1945 para substituir a Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE). Em agosto de 1954 teve a sua competência alargada às províncias ultramarinas e, no ano seguinte, a sua rede de informantes foi reforçada e reorganizada, tendo-se instalando em Angola no ano de 1957. Mesmo que esta sigla tenha sido extinta em 1969, o aparelho repressor postergou-se até o 25 de Abril de 1974 sob a denominação de Direção-Geral de Segurança (DGS).

¹⁰² “É na CEI que Agostinho Neto começa a sua militância associativa e é detectado pela PIDE que começa, a partir de 1949, a vigiá-lo. A CEI foi uma grande escola política para Agostinho Neto pois ali discutia-se abertamente política e cultura numa perspectiva de africanidade, editavam-se revistas e boletins e refinava-se o pensamento anticolonial com os intelectuais oposicionistas portugueses. Apesar de sisudo e circunspeto, mesmo assim Agostinho Neto evidencia-se e passa a ser vigiado pela PIDE” (NETO, 2014).

¹⁰³ “A CEI foi controlada a partir de 1952 em consequência da nomeação de uma Comissão Administrativa pelo Ministério do Ultramar. (...) A autonomia administrativa da CEI só seria retomada em 1958 por uma direcção democraticamente eleita que redefiniu os objetivos culturais da associação, dinamizando as suas secções” (MATA, 2015, p. 16-17).

necessário esquecer a África. Eles são o resultado de uma visão distorcida dum problema que permanece africano e ultrapassa a actualidade social do mundo negro. Elas são afinal uma outra faceta da tese de Gunther acerca da interferência africana na criação das várias civilizações do mundo. Ainda hoje quando a África se torna centro das atenções (...), persiste-se em ver na África artística apenas uma fonte de motivos para a arte – a arte europeia (NETO, 1953, p. 06).

Neste texto cremos haver elementos que possam atestar a coexistência de elementos negritudinistas atrelado a rudimentos pan-africanistas, com uma ligeira tendência de superação do primeiro em favor do segundo, à medida que “o caso negro transcende os planos puramente nacionais” e por isso merece ser apreendido em toda a sua particularidade e complexidade, já que “em toda a África ele encontra expressão”. Não se trata de uma nova versão daquela propalada visão homogeneizante do continente, mas, pelo contrário, trata-se de uma postura que tenta mostrar o compartilhamento e a identificação de elementos comuns que alicerçam uma possível africanidade ao reagir às visões estereotipificantes e estatizantes de como as culturas africanas são usualmente difundidas no mundo ocidental.

A derradeira fase da CEI vai de 1957 a 1965, quando, no contexto da guerra anticolonial (1961) a entidade foi fechada pelo Estado colonial salazarista¹⁰⁴. Este período coincide com a retomada da publicação do Boletim *Mensagem*, momento em que a organização recupera a sua vitalidade cultural mediante a realização de exposições, festivais cinematográficos, reuniões, debates, conferências, assumindo um tom marcadamente provocativo¹⁰⁵. Afinal, trata-se do momento em que os movimentos culturais assumiam uma faceta explicitamente política e emancipacionista, já que muitos dos seus atores, como Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Mário Pinto de Andrade, Marcelino dos Santos, dentre muitos outros, já destacavam-se como potenciais líderes nos movimentos que levariam às futuras lutas de independência das colônias portuguesas. Contudo, além de *Mensagem* e *Meridiano*, não podemos deixar de mencionar a importantíssima *Colecção dos Autores Ultramarinos* publicada pela CEI. “Iniciada com *Amor*, de Mário Antônio, seguindo-se-lhe *A cidade e a infância* de

¹⁰⁴ Neste ano de 2015 completou cinquenta anos do fechamento da CEI, cuja rememoração foi tema do Colóquio Internacional *Casa dos Estudantes do Império: histórias, memórias, legados*, realizado entre os dias 22 e 25 de maio em Lisboa pela Fundação Calouste Gulbenkian. A programação está disponível em: https://europa.eu/eyd2015/sites/default/files/users/Pat.magalhaesferreira/programa_coloquio.pdf. Acesso em: 03/09/2015.

¹⁰⁵ “A partir de janeiro de 1959, com a direcção de Tomás Medeiros, o boletim regressa à sua verve intelectual e cívica e de expressão poética crítica. Tal dinâmica subversiva é visível também em novas actividades editoriais (e não apenas) de que resultaram publicações paralelas às edições do boletim CEI” (MATA, 2015, p. 16).

Luandino Vieira, foi constituída por vinte volumes” (MATA, 2015, p. 16) de autoria predominantemente de angolanos, e foi interrompida um ano antes do fechamento da Casa, em 1964. Esta publicação também acompanhou as dinâmicas da CEI ao silenciar-se entre 1952-1960, sendo que “1961, o ano mais produtivo da colecção ‘Autores Ultramarinos’ (publicaram-se oito obras da série Literatura), é o ano em que se dá início à guerra mais simbólica da modernidade colonial portuguesa – por ter conduzido ao fim do império” (MATA, 2015, p. 11).

Portanto, a experiência do exílio entre os membros da CEI gerou variadas indagações individuais acerca da sua condição, o que certamente suscitou questionamentos diversos no tocante à sua identidade e imagem-nação. Mas, por outro lado, a experiência do encontro foi fundamental para que os seus membros suportassem a dor do seu deslocamento, ao passo que o compartilhamento de vivências ajudava a elaborar críticas comuns ao colonialismo de quem eram vítimas contumazes. Juntos perceberam que deveriam reconhecer seus valores partilhados, coletivamente, se não quisessem padecer daquilo que Agostinho Neto denominou “alheamento” e “eurotropismo”. E foi desse encontro que surgiu o Centro de Estudos Africanos (CEA).

Formado por membros inconformados com os cerceamentos que a CEI passou a sofrer desde o início dos anos 1950, o CEA era um organismo não-oficial que se caracterizou pela reunião de intelectuais interessados em discutir problemas comuns atinentes ao continente africano. A sua curta existência foi marcada por reuniões irregulares que ocorreram entre outubro de 1951 e abril de 1953, nas quais participaram com maior assiduidade Amílcar Cabral, Mario Pinto de Andrade, Francisco José Terneiro, Marcelino dos Santos, Vasco Cabral, Noémia de Sousa, Humberto Machado, Lúcio Lara e Agostinho Neto, que deixou de frequentá-las em 1952 devido a sua primeira prisão.

Em termos práticos,

A relevância do CEA residia no facto de não existir no seu seio qualquer espécie de censura ou coacção de tipo oficial, e de ser uma iniciativa de um grupo de africanos de língua portuguesa com o objetivo de aprenderem uns com os outros. Todos aqueles que participaram no CEA (muitos dos quais se tornaram mais tarde líderes políticos no seu país) atestam a importância desta experiência de *reafricanização dos espíritos* (CHABAL, 2014, p. 76).

Esses encontros foram responsáveis pela emergência de uma nova consciência dos problemas africanos. A verificação das distintas vivências de subjugação e subalternização desmascarou e desmantelou os valores e paradigmas europeus (neotradições) propugnados entre as populações consideradas indígenas, cindindo-as daqueles sujeitos que sucumbiam à assimilação ao adotar valores alheios (eurotropicalismo). Assim, os clamores por uma decisiva *reafricanização* surge como necessidade de renegar os pressupostos básicos da assimilação, compreendendo neles o fundamento da cisão atizada no interior das populações africanas. Esse tipo de compreensão só foi possível de ser realizada coletivamente, mediante o encontro e o compartilhamento das experiências dos seus partícipes.

Embora o CEA tenha tido uma existência pouco longa dada a implacável vigilância da PIDE, as suas reuniões renderam venturosos resultados. O já mencionado caderno de *Poesia Africana de Expressão Portuguesa* que foi organizado por Mário Pinto de Andrade e Francisco José Tenreiro e publicado em julho de 1953 é uma iniciativa que ganhou vida nos debates do CEA. A obra que trazia poemas de Agostinho Neto, Viriato da Cruz, Antônio Jacinto, Francisco José Tenreiro, Alda do Espírito Santo, Noémia de Sousa, além dos desenhos de Antônio Pimentel Domingues, é um reflexo do pensamento desta geração no início dos anos 1950. Outra importante contribuição do CEA foi a participação dos seus membros na publicação do número 14 da edição especial da revista francesa negritudinista *Présence Africaine* de 1953, intitulada *Les étudiants parlent noirs*. O seu precipitado fim, entretanto, fez com que os seus membros voltassem a investir o seu fôlego nas atividades desenvolvidas no seio da CEI.

Vigiado desde 1949 devido à sua crescente atividade política-cultural militante, Agostinho Neto teve o seu primeiro encarceramento em março de 1952. Ele foi surpreendido juntamente com Carlos Alberto de Veiga Pereira e Marília da Costa Branco na ocasião em que recolhiam assinaturas de apoio à Conferência da Paz de Estocolmo, quando desavisadamente se achegaram à porta de um policial que lhes deu voz de prisão. Sua reclusão foi justificada por “andar a angariar assinaturas para o chamado ‘Movimento Pró Paz’”¹⁰⁶, tendo sido detido para ‘averiguações’¹⁰⁷. Entretanto, “por falta de provas de culpabilidade e esgotado o tempo de prisão

¹⁰⁶ “Apresentação de Agostinho Neto à PIDE, 23/03/1952”, In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 541.

¹⁰⁷ “Ordem de internamento”, In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 542.

preventiva, a PIDE restitui Agostinho Neto à liberdade em 20.6.1952” (SÃO VICENTE, 2012, p. 78-80).

A experiência do encarceramento não abalou em Agostinho Neto a sua perspicaz determinação pela militância em causas políticas e culturais. Assim, no ano seguinte ele participou do III Congresso Mundial da Juventude e do IV Festival Mundial da Juventude e dos Estudantes em Bucareste.

No festival, Agostinho Neto desfilou, representando Angola, separado da representação de Portugal, tal como as demais colônias. Apesar de terem partido clandestinamente e integrados na delegação portuguesa do MUD Juvenil, Agostinho Neto achou necessário autonomizarem-se da potência colonial, ainda que composta pela oposição (SÃO VICENTE, 2012, p. 81).

Esta atitude ousada de Neto contrasta com a coincidente alteração ocorrida em Portugal neste mesmo ano: a promulgação da Lei Orgânica do Ultramar Português, segundo a qual o “império” compreendido como entidade dividida entre metrópole e colônias deixaria de existir, sendo as últimas convertidas em “províncias ultramarinas”. Tal medida tentava apaziguar as críticas recebidas internacionalmente da persistência de práticas colonialistas, com o argumento de que Portugal seria concebido, a partir de então, como um só país “do Minho ao Timor” e que por questão de soberania não precisaria mais prestar contas sobre assuntos internos.

No mês de junho do ano de 1954 foi fundado em Lisboa o Centro Marítimo Angolano (CMA).

O CMA era um clube desportivo, recreativo e cultural que servia para juntar os marítimos aos estudantes na Metrópole. Os marítimos da Companhia Nacional de Navegação e da Companhia Colonial de Navegação traziam e levavam informações, textos, panfletos e outros materiais de e para as colônias (SÃO VICENTE, 2012, p. 61).

Agostinho Neto era assíduo frequentador deste organismo recreativo, que em linhas gerais serviria simplesmente para aproximar os trabalhadores do setor marítimo aos universitários que viviam na metrópole. Mas ele também cumpria outra função fundamental: diante da severa perseguição e vigilância a que estavam submetidos, a sua fachada de entretenimento era providencial para desvencilhar as possíveis suspeitas de subversão, enquanto o vaivém das embarcações servia de elo com Angola e com o

Brasil, afigurando-se uma importante fonte de textos e materiais que lhes eram vetados pela censura vigente em todo o império português. As obras mais cobiçadas eram aquelas editadas alhures, em língua portuguesa ou espanhola, e de conteúdo marxista-socialista. Este foi um momento de intensa militância, já que em setembro deste mesmo ano Neto também foi eleito para a Comissão Central do MUD Juvenil.

Para Agostinho Neto as questões políticas nunca estiveram desvinculadas da luta anticolonial. Foi neste mesmo ano de 1954 que ele fundou, juntamente com jovens oriundos de outras colônias, o Movimento Democrático das Colônias Portuguesas (MDCP). Este órgão tinha por intuito debater, trocar informações e difundir a necessidade da luta anticolonial. Certamente os contatos estabelecidos nas diferentes sedes das CEI com jovens de outros lugares, ou o convívio com pessoas de diferentes extratos sociais provenientes de regiões diversas da própria Angola proporcionados no âmbito do CMA teriam alargado as suas vivências e a sua compreensão de mundo.

Mas, por outro lado, o Estado colonial salazarista rearticulava-se. Data de 20/05/1954 o decreto-lei que aprova uma nova versão do *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, segundo o qual a população seria dividida legislativamente entre indígenas, assimilados e brancos no que tange ao seu estatuto, às relações de natureza privada, às relações civis entre indígenas e não-indígenas, além da extinção da condição de indígena e os requisitos¹⁰⁸ para adquirir a cidadania (FERREIRA; VEIGA, 1954). Também neste ano a PIDE fora reorganizada com a incorporação de quadros especiais para atuar no Ultramar¹⁰⁹.

No início do ano de 1955 Agostinho Neto foi preso pela PIDE por dez meses e posteriormente sentenciado a dezoito meses de reclusão pelo tribunal do Porto, só sendo libertado em 1957. A sua segunda prisão se deu às seis horas do dia 09 de fevereiro na

¹⁰⁸ “Art. 56: Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes: a) Ter mais de 18 anos; b) Falar correctamente a língua portuguesa; c) Exercer profissão, arte ou ofício para o sustento próprio e das pessoas da família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor” (FERREIRA; VEIGA, 1954, p. 564).

¹⁰⁹ “Pela revisão da orgânica dos serviços da PIDE, efectuada em 1954, aquele organismo viu alargada a sua competência ao Ultramar, com a criação das Delegações de Angola e de Moçambique, na dependência do Ministério do Ultramar, embora só tivesse passado a exercer funções efectivas nesses territórios a partir de 1957”. Cf. DECRETO-LEI n.º 39 749/1954. D.G. I Série. (54-08-09) [Revê a orgânica dos serviços da PIDE alargando a sua competência ao Ultramar]. (Arquivo Nacional Torre do Tombo. Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=4279956>. Acesso em 08/09/2015).

sua residência, em Lisboa, por causa do “Diferendo de Goa”¹¹⁰. Ficou detido primeiramente no Forte de Caxias, passando para a cadeia do Aljube, sendo finalmente acomodado na prisão de Porto.

Além da reclusão e do consecutivo tolhimento da liberdade, o seu aprisionamento acarretaria retaliações adicionais de cunho financeiro: a perda das bolsas de estudos com que se sustentava em Portugal. No documento assinado pelo diretor Geral da PIDE, datado de 27 de agosto de 1955, e endereçado ao Senhor Comandante do Corpo de Polícia de Segurança Pública da província ultramarina de Angola, consta que

Agostinho Neto, indivíduo de cor, a quem aquela entidade [IASA – Instituto de Assistência Social de Angola] concedeu uma bolsa de estudos, vem há muito exercendo actividades subversivas, de carácter comunista, e que, pelos crimes que cometeu, se encontra preso e pronunciado no Tribunal Criminal do Porto¹¹¹.

Em resposta¹¹² a esta comunicação o comandante Alberto Ferreira Freitas Costa atesta o cancelamento da sua bolsa de estudos, motivada por sua prisão, em 31 de agosto do mesmo ano.

Dentre as diversas acusações e delações constava a participação de Neto no MUD Juvenil, sobretudo na V Assembleia de Delegados desta agremiação, ocorrida em setembro do ano anterior quando sagrou-se membro da comissão central. Nesta ocasião ele fez um discurso sobre a “juventude não metropolitana”, denotando as suas

¹¹⁰ “Com a independência da Índia do Império Britânico em 1947, criava-se o ‘problema de Goa’. Como Portugal poderia continuar a manter colônias no subcontinente indiano no contexto do processo de descolonização do pós-guerra? Uma justificativa para a manutenção das colônias portuguesas ali era, segundo o ditador português Salazar, o fato de que Goa, Damão e Diu eram a expressão de Portugal na Índia, isto é, tinham uma identidade própria. (...) De 1947 a 1961, Nehru tentou negociar pacificamente a passagem de Goa, Damão e Diu para Índia. Em 1955, a Índia recém-independente resolveu impor um embargo econômico sobre as colônias portuguesas ao lado de seu território. Contudo, em virtude do aquecimento econômico de Goa com a descoberta de grandes jazidas de minério de ferro e de sua exportação, Portugal passou a abastecer seus territórios na Índia, realizando comércio com o vizinho Paquistão, país independente” (NAVARRO, 2011, p. 32-33). A questão de Goa estava latente na metrópole e Agostinho Neto apoiou a sua desvinculação do império português “quando os estudantes goeses residentes em Lisboa solicitaram a anexação de Goa à Índia”. Cf. *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 653-655.

¹¹¹ “Comunicação confidencial entre o diretor geral da PIDE e o comandante do Corpo de Polícia de Segurança Pública da província ultramarina de Angola”. In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 572.

¹¹² “Resposta da comunicação confidencial de 27 de agosto de 1955 entre o diretor geral da PIDE e o comandante do Corpo de Polícia de Segurança Pública da província ultramarina de Angola”. In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 573.

preocupações antirracistas e o seu empenho pela equidade entre brancos e negros, portugueses e africanos.

Em contrapartida, ao invés de deter a promoção de ideias e atividades subversivas, as suas prisões tiveram um efeito oposto ao esperado pelo Estado colonial, pois elas aumentaram o prestígio internacional de Agostinho Neto, bem como promoveu a difusão e o consequente conhecimento da sua poesia ao redor do mundo:

(...) a partir dos anos 50, quando Agostinho Neto foi encarcerado pela primeira vez, ele começou a ganhar a atenção de grupos de indivíduos progressistas em vários países da África, Europa, Ásia e das Américas. Juntamente com expressões de solidariedade política, verifica-se entre intelectuais e escritores consciencializados (...) a revelação de Agostinho Neto como um poeta de voz intimista e, simultaneamente, de voz colectiva, constituía um verdadeiro fenómeno nos meios internacionais (HAMILTON, 2014, p. 625).

Já em meados dos anos 1950 Agostinho Neto tinha se tornado causa célebre internacional, motivo de articulação da intelectualidade esquerdista europeia, que clamava por sua libertação. Dois manifestos assinados por intelectuais ligados à *Académie Française* foram enviados via telegrama ao presidente da república portuguesa, requerendo a libertação de Agostinho Neto: um¹¹³ em 10 de novembro de 1955 e outro¹¹⁴ no dia 22 do mesmo mês. Ambos pedidos foram ignorados.

O ano de 1955 trazia novidades no âmbito das articulações internacionais das lutas anticoloniais. A conferência realizada em Bandung, Indonésia, a 18 de abril desse ano, reuniu 24 países¹¹⁵ e marcou o início do Movimento dos não alinhados, que tinha por objetivo auxiliar os povos dos territórios que permaneciam em condição colonial a conquistar a sua soberania. Além disso, ambicionava a descolonização, o combate ao neocolonialismo, a cooperação econômica e cultural, o respeito aos direitos humanos e à autodeterminação dos povos, a luta contra as dependências proporcionadas pelo colonialismo, o desenvolvimento econômico das áreas ex-colonizadas e a promoção de

¹¹³ Assinado por Jean Cocteau, Louis Aragon, Jean Paul Sartre, Tristan Tzara, Henri Lefebvre, Vercors, Elsa Triolet, Simone Beauvoir, Nicolas Guillén, André Kedros, Claude Morgan, Anconta Pitoeff, Diego Rivera, Sisqueros entre outros.

¹¹⁴ Assinado por François Mauriac, Georges Duhamel, François Jourdain, Stanislas Fumet, Claude Roy, René Maublanc, Charles Vidrac, Martin Chauffier, Claude Aveline e René Joufflet. Cf. *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 575-577.

¹¹⁵ Afeganistão, Libéria, Camboja, Líbia, República Popular da China, Nepal, Egito, Filipinas, Etiópia, Arábia Saudita, Costa do Ouro (futuro Gana), Sudão, Irã, Síria, Iraque, Tailândia, Japão, Turquia, Jordânia, República Democrática do Vietnã, Estado do Vietnã, Laos, Líbano e Iêmen.

um mundo pacífico e cooperativo¹¹⁶. Tratou-se de uma alternativa à bipolaridade emergida no após-guerra, que contava com a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN ou NATO, North Atlantic Treaty Organization, 1949) para agregar os países capitalistas e com o Pacto de Varsóvia (1955) a congregar os regimes socialistas. Bandung seria a esperança de uma terceira via ao chamado Terceiro Mundo, por articular interesses entre países subjugados e/ou submetidos à experiência colonial. Tal episódio animou aqueles que, como Agostinho Neto, lutavam pelo fim dos colonialismos no mundo.

Detido desde fevereiro de 1955, Neto só teve o seu julgamento iniciado em 10 de dezembro de 1956, realizado no tribunal do Porto, o qual perdurou cerca de seis meses. Em 12 de junho de 1957 foi sentenciado a dezoito meses de prisão, multa de 6000\$00 e suspensão dos direitos políticos por cinco anos. No total esteve preso mais de vinte e oito meses: onze em 1955, doze em 1956 e cinco meses e doze dias em 1957. No mesmo dia do seu julgamento o MPLA estaria sendo fundado em Angola¹¹⁷.

Por ocasião do seu encarceramento, Agostinho Neto teve a sua popularidade adensada também em Angola¹¹⁸. Em maio de 1957 veio ao lume um opúsculo contendo quatro poemas seus de facetas diversas: denúncia e crítica social (*Quitandeira*), lírica (*Um Bouquet de rosas para ti – para o aniversário de M. E.*), reivindicação emancipadora (*Adeus à hora da largada*) e temática de exílio (*Um aniversário*) (NETO, 1957). E em 13 de abril de 1957 foi enviada de Luanda para Portugal uma petição exarada por mais de cem conterrâneos próximos a Agostinho Neto requerendo a sua libertação e a prestação dos exames do curso de medicina, conteúdo análogo ao da carta da enviada por sua mãe ao ministro da presidência no dia primeiro de maio do mesmo ano. Cerca de dois meses depois, no dia 13 de junho, Agostinho Neto foi solto e retomou os estudos e a sua militância. Provavelmente apreendeu com renovado ânimo as notícias sobre os eventos recentes, tais como a emblemática independência de Gana¹¹⁹, no dia 06 de março, e a Conferência afro-asiática realizada no Cairo no dia 26

¹¹⁶ Cf. *Final Communiqué of the Asian-African conference of Bandung*, 24 April 1955. Disponível em: http://franke.uchicago.edu/Final_Communique_Bandung_1955.pdf. Acesso em: 08/09/2015.

¹¹⁷ Cf. Manifesto do MPLA manuscrito por Viriato da Cruz em 10/12/1956. In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola, 1949-1974: arquivos da PIDE-DGS*, vol. 01, p. 579.

¹¹⁸ Já que o prestígio internacional de Agostinho Neto aumentava, concomitantemente, tendo sido eleito prisioneiro político do ano de 1957 pela Amnistia Internacional.

¹¹⁹ “Iniciada com a conquista da independência de Gana em 1957, a saída de cena do colonialismo na África Subsaariana abriu as portas para a expressão de uma vontade interafricana mais orquestrada, visando estabelecer significativos laços pan-africanos através do Saara (...)” (EDMONDSON, 2010, p. 1028).

de dezembro, que proclamou o direito à autodeterminação, à soberania e à independência dos povos colonizados¹²⁰.

Em liberdade, Agostinho Neto retomou os estudos e licenciou-se médico pela Universidade de Lisboa em 27 de outubro de 1958, na mesma data em que se casou com Maria Eugénia da Silva, jovem com quem se relacionava desde os tempos do CMA. Em termos acadêmicos e pessoais a vida de Agostinho Neto é excepcional. Acerca do primeiro aspecto, pouquíssimos eram aqueles que conseguiram sair de uma aldeia angolana e diplomar-se em uma universidade europeia, sendo esta conquista uma “sorte rara, pois em 1958, no total, após quatro séculos de dominação portuguesa, apenas vinte e três angolanos tinham chegado à universidade” (LUSSU, 2014, p. 777). No segundo caso, Neto ia na contramão das convenções ao casar-se com uma moça branca e de tenra idade, enquanto a norma daquele contexto eram uniões entre pessoas de mesma cor¹²¹, ou, no caso dos casamentos inter-raciais, estes ocorriam com maior frequência nas colônias e entre homens brancos e mulheres negras. Além disso, era raro naquela época um casal que tivesse entre si uma diferença etária de doze anos, como era o caso de Agostinho e Maria Eugénia.

A liberdade também foi útil à continuidade da sua militância político-cultural. Seguindo as linhas do MDCP idealizado em 1954, Agostinho Neto criou em 1958, juntamente com Amílcar Cabral, o Movimento Anti-Colonial (MAC). Este aparato

¹²⁰ “A conferência do Cairo foi iniciada a 26 de dezembro de 1957 e à mesma estiveram presentes delegações de 44 países e territórios. Ela assinala a criação formal do Movimento de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos. Esse movimento, como já vimos, não se originou da conferência de chefes de Estado de Bandung. Existe, no entanto, grande confusão sobre tal assunto, deliberadamente promovida pelos principais iniciadores do Movimento de Solidariedade que tinham interesse em explorar o enorme prestígio que a conferência de Bandung obtivera. Na conferência do Cairo, a maior parte dos oradores relacionava o acontecimento com a conferência de Bandung (...). No entanto, a Conferência do Cairo foi bem diversa da de Bandung. Enquanto a conferência da Indonésia fôra composta de delegações oficiais, a maior parte das quais dirigidas por chefes de Estado, a do Egito foi uma conferência de povos, representando não os governos, mas povos. Aos olhos dos organizadores da conferência, muitos dos governos de países africanos e asiáticos não eram os verdadeiros representantes do povo: ou antes tinham sido instalados com o auxílio dos imperialistas e suprimiam os verdadeiros representantes, isto é, as forças progressistas. (...) Dessa forma, a questão de quem era e quem não era representante do seu povo não era simples; efetivamente tal questão foi resolvida pelo Comitê Preparatório do Cairo e posteriormente pelo Secretariado da AAPSO [Organização da Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos], os quais atuaram como juizes de todos os movimentos ou partidos que solicitaram adesão. Apenas os países considerados progressistas eram representados por delegados escolhidos por seus governos. Assim, os países comunistas e outros como a Indonésia, o Egito, a Síria, o Sudão, a Guiné e Gana. A maior parte dos africanos que compareceu à conferência do Cairo achava-se ou exilada ou representada por movimentos nacionalistas clandestinos” (KIMCHE, 1969, p. 95-96).

¹²¹ “A endogamia racial foi uma característica predominante nas colônias portuguesas. (...) Os baixos níveis de segregação permitiu a interação inter-racial, incluindo a amizade inter-racial e os casamentos mistos, pelo menos entre classes ou grupos sociais semelhantes. No entanto, a assimilação cultural por meio da vivência universitária não poderia ser tão eficiente quanto a coesão social resultante dos casamentos inter-raciais” (MATA, 2007, p. 20, tradução livre).

ramificou-se na França por intermédio de Mário Pinto de Andrade, Viriato da Cruz, Lúcio Lara, Marcelino dos Santos e Guilherme do Espírito Santo. O seu objetivo era a contestação internacional do salazarismo e a representação das colónias portuguesas nos círculos afro-asiáticos. O MAC tentou aglutinar todas as correntes independentistas das cinco colónias portuguesas, afigurando-se como o embrião da luta associativa internacional, com o intuito de fomentar a luta anticolonial. A sua atuação foi responsável pela intensificação da vigilância da PIDE aos estudantes sediados na metrópole e, quanto aos “do interior”, a presença desta temida polícia política passou a ser sentida compulsivamente a partir de 1957. Escrito por Viriato da Cruz, com intervenções de Lúcio Lara e Mário Pinto de Andrade, “o manifesto do MAC (...) foi elaborado em 1957 e redigido na sua forma final, depois de amadurecidas as ideias nele expostas, entre 57 e 59” (CABRAL, 1965).

O MAC é uma organização política clandestina, de luta anti-colonialista, de que fazem parte nativos de Cabo-Verde, Guiné, Angola, S. Tomé e Príncipe e Moçambique. Foi fundado pelo Partido Africano da Independência da Guiné dita portuguesa (PAI) e pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) que formam a estrutura basilar do MAC. O MAC está aberto a todas as organizações de massas e partidos políticos dos países Africanos de dominação de Portugal e que lutam pela liquidação do colonialismo português. A acção fundamental do MAC consiste em suscitar, desenvolver e coordenar a unidade dos Africanos na luta contra o colonialismo português. O MAC tem por objectivo a conquista imediata da independência nacional dos países Africanos sob dominação colonial portuguesa e a liquidação total do colonialismo português na África. O MAC, em relação aos problemas fundamentais do presente e do futuro imediato dos povos das colónias portuguesas em África, declara adoptar sempre uma posição justa de acordo com os interesses, a liberdade, a dignidade e o progresso desses povos¹²² (CRUZ, 1957, p. 17-18).

Os objetivos, os participantes e os meios de ação do MAC estão explícitos neste excerto do seu manifesto. Entretanto, ele acoberta uma polémica sobre a fundação do MPLA, já que este é mencionado como parte da estrutura basilar do MAC. Segundo Carlos São Vicente, “o manifesto menciona um ‘movimento’ que não existia e nem era

¹²² O *Manifesto do Movimento Anti-Colonialista (MAC)* tem autoria atribuída à Viriato da Cruz. Foi elaborado em 1957 e redigido na sua forma final entre 1957 e 1959 e circulou clandestinamente entre os patriotas africanos, com data de 01 de janeiro de 1960. A versão ora utilizada foi recuperada e apresentada por Amílcar Cabral por ocasião da II Conferência da CONP, em Dar Es-Salam, em 05 de outubro de 1965, tratando-se de uma nova edição de responsabilidade do Departamento de Informação Propaganda e Cultura do CC do PAIGC.

ainda o MPLA”, suscitando que a sua existência plena é posterior à data oficial que lhe é atribuída: 10 de dezembro de 1956. Assim,

a polémica sobre a data de fundação do MPLA durou toda a década de 1990. A versão oficial, sustentada pelo partido ainda hoje, afirma que ela ocorrera no ano de 1956, enquanto que os trabalhos que a contestam insistem que o nome MPLA só teria surgido a partir de finais de 1959, sendo que a sua aparição pública só teria lugar em janeiro de 1960, apesar de o grupo que lhe dera origem estar envolvido na luta anticolonial desde o início dos anos 1950 (BITTENCOURT, 2008, p. 63).

O manifesto do MAC teria sido escrito para ser apresentado na Segunda Conferência dos Povos Africanos, a ser realizada em Túnis no ano de 1960. Entretanto, nesta ocasião aconteceu um encontro entre Frantz Fanon e os membros do MAC (que àquela altura havia se convertido em FRAIN – Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional dos Povos sob Domínio Colonial Português), que os aconselhou a criarem distintas frentes de lutas de perfil nacionalista e, em decorrência dessa orientação que o MPLA teria se fortalecido. Portanto, foi “assim que começa a ser apresentado e divulgado no cenário internacional o nome MPLA. Sendo que seus líderes afirmavam que sua criação tinha-se dado em 1956, em Luanda” (BITTENCOURT, 1996, 153-154). A substituição do MAC pela FRAIN em 1960 não ofusca a importância basilar que este movimento teve para a organização das lutas anticoloniais dos países africanos colonizados por Portugal, já que o seu desaparecimento não cessou a difusão do seu manifesto entre as agremiações que o sucedeu. Além disso, sua existência só foi possível pela forte articulação existente entre os militantes oriundos das distintas colônias portuguesas agremiados na metrópole, os ‘do exterior’, com aqueles que permaneceram na colônia, os ‘do interior’, além daqueles que de lá migraram diante do aperto do cerco da PIDE, em 1957, como foi o caso de Viriato da Cruz. Não obstante, “o início da luta armada em Angola, em 4.2.1961, veio precipitar a mudança de todas as organizações. O FRAIN foi por sua vez substituída em abril de 1961 pela CONCP – Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas” (SÃO VICENTE, 2012, p. 95).

Antes de regressar a Angola, Agostinho Neto atuou em Portugal e especializou-se em pediatria, cardiologia e medicina tropical. Foi neste período que nasceu o seu primeiro filho, Mário Jorge, no dia 09 de novembro de 1959. Ao longe recebia as notícias que chegavam da sua terra natal, sobre a atuação da PIDE a partir de 29 março

desse ano no desmantelamento de quase a totalidade das organizações nacionalistas: ELA¹²³, Grupo Espalha Brasas, PLUAA¹²⁴, MIA¹²⁵ e MLA¹²⁶ etc. Quem não saiu de Angola acabou por ser preso. Este episódio de prisões em massa ficou conhecido como “Processo dos 50”¹²⁷, o qual destruiu a organização e o processo de unificação do movimento nacionalista. “Consciente da situação criada pelas prisões, Agostinho Neto sabia que tinha que voltar para Luanda para catalisar a luta pela independência e reanimar o que ainda restava do movimento nacionalista” (SÃO VICENTE, 2012, p. 94).

Em 1960 Agostinho Neto regressou para Luanda, onde abriu um consultório médico e envolveu-se diretamente nas atividades políticas clandestinas remanescentes, sendo eleito líder do MPLA no interior de Angola. Entretanto, ele foi preso pelo próprio diretor da PIDE em seu consultório no dia 08 de junho do mesmo ano. Pois diante da interceptação de David Bernardo D’Eça de Queiróz, mensageiro enviado por Neto em missão ao Congo Belga, foram apreendidos diversos documentos que suscitavam a liderança do movimento nas mãos do nosso protagonista. A sua prisão gerou, em nível local, um protesto silencioso em sua aldeia natal em prol da sua libertação, o qual foi fortemente reprimido e teve um saldo de algumas três dezenas de mortos e duas centenas de feridos, além do incêndio e total destruição de Cachicane, episódio que passou a designar-se por Massacre de Icolo e Bengo. No âmbito internacional desencadeou-se uma nova campanha para a sua libertação. Depois de preso, Neto foi deportado para Cabo Verde em trânsito por Bissau e Lisboa, período em que foi eleito presidente honorário do MPLA:

Neto foi embarcado imediatamente para Portugal e, dali, em outubro, foi deportado com a mulher e os filhos para Santo Antão, e depois Santiago,

¹²³ Exército de Libertação de Angola.

¹²⁴ Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola.

¹²⁵ Movimento para a Independência de Angola. Foi criado em 1952 com intuito de tornar-se o movimento emancipador de Angola. Em 1959, o MIA se uniu ao MLN (Movimento de Libertação Nacional, que também foi fundado em 1952) e juntos deram origem ao MLNA (Movimento de Libertação Nacional de Angola), presidido por Mario Antônio Fernandes de Oliveira (SÃO VICENTE, 2012, p. 67-68).

¹²⁶ Movimento de Libertação de Angola.

¹²⁷ “As prisões de 1959, que iriam gerar o chamado Processo dos 50 – Messiant nos alerta para o facto de que o Processo dos 50 não foi um único processo, mas sim três processos relativos a três grupos distintos [julgados pelo Tribunal Militar Territorial e no Tribunal da primeira, segunda e terceira vara de Luanda com os recursos interpostos em Portugal, no Supremo Tribunal Militar em Lisboa], o que mostra a fragmentação do quadro existente – seriam seguidas de outras, incluindo as de Agostinho Neto e Joaquim Pinto de Andrade em junho de 1960. Foram o mais duro golpe perpetrado contra os grupos clandestinos e o principal resultado da instalação da PIDE em território angolano” (BITTENCOURT, 2008, p. 66).

no arquipélago de Cabo Verde. Nominalmente, figurava como oficial de saúde do lugar; na prática, não dispunha nem de medicamentos nem de material para tratar os poucos habitantes (LUSSU, 2014, p. 778).

O ano de 1961 é reconhecido como o princípio da luta anticolonial, um contragolpe à intensificação da violência colonialista nos territórios coloniais, cujos ingredientes encontram-se, no caso de Angola, tanto na cidade como no campo.

O ataque de populares às prisões onde estavam detidos os ativistas nacionalistas marcaram o início da luta anticolonial, configurando-se no emblemático “04 de fevereiro”, cuja ação foi repetida e malograda no dia 10 do mesmo mês. Este foi um episódio disputado simbolicamente pelos principais movimentos de libertação de Angola¹²⁸, sendo que “o MPLA foi o primeiro a assumir a paternidade do malsucedido ataque às prisões em que estavam confinados diversos angolanos acusados de atividades subversivas, presos ao longo dos dois anos anteriores pela polícia política portuguesa” (FIGUEIREDO, 2015, p. 250).

A Revolta da Baixa do Cassange, movimento rural ocorrido entre janeiro e fevereiro do mesmo ano, vitimou meia dúzia de milhares de camponeses ante a forte repressão colonial, a mais bem equipada até então presenciada. Tratou-se de uma rebelião movida por camponeses ‘contratados’ das lavouras algodoeiras da Cotonang que estavam insatisfeitos por serem deslocados para regiões cada vez mais distantes devido ao pousio do solo, característico e necessário a esse tipo de cultura. Ela não tinha discurso nacionalista, estratégia militar ou organização política. Entretanto, houve tentativas de apropriação das suas ações por parte dos grupos nacionalistas atuantes naquele contexto, como a UPA (União das Populações de Angola) e o MPLA. Embora o ocorrido não tivesse ligações diretas com nenhum desses movimentos, “a revolta [de Cassange] também pode ser entendida como um estímulo decisivo aos movimentos de libertação, por evidenciar a disposição da população em romper com as amarras do colonialismo” (BITTENCOURT, 2008, p. 76).

Estes episódios ocorridos no interior dessa colônia geraram a comoção além de diversas reprovações advindas de organismos internacionais. No dia 20 de abril de 1961, a ONU aprovou a resolução n. 1.603 (XV), na qual condenava a política colonial

¹²⁸ “A disputa sobre a paternidade do 4 de fevereiro insere-se na disputa pela primazia do nacionalismo em Angola, no âmbito da luta por legitimidade entre os movimentos de libertação rivais” (FIGUEIREDO, 2015, p. 252).

portuguesa, criando igualmente um subcomité para elaborar um relatório sobre a situação em Angola.

Em resultado dessas pressões internacionais, em 1961 o Estatuto dos Indígenas foi abolido com as reformas introduzidas por Adriano Moreira, quando ministro do Ultramar, desaparecendo assim, pelo menos legalmente, a distinção entre indígenas e portugueses e sendo estabelecido o princípio da igualdade de direitos e deveres para africanos e europeus (LIBERATO, 2014, p. 1011).

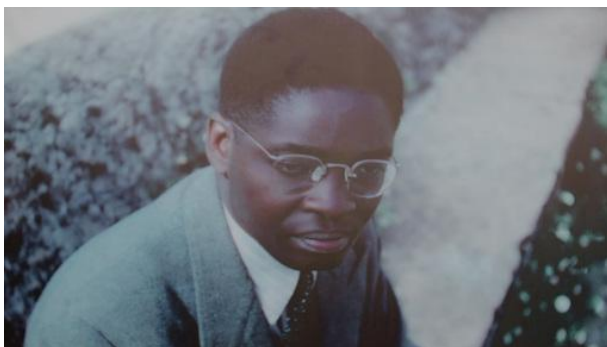
No entanto, a luta continuava. E a prisão de Agostinho Neto também, a despeito dos protestos que se alastravam pela imprensa internacional. Em 1962 ele foi transferido para a cadeia do Aljube¹²⁹, passando depois para o regime de residência fixa. Durante esse período Neto mantém fortes relações com o PCP, cuja atitude era notadamente reticente em relação à descolonização, já que apoiava a criação de filiais nas colônias e a subsequente implantação do socialismo; para os nacionalistas, a emancipação deveria ser indubitavelmente uma etapa prioritária. No dia 30 de junho desse mesmo ano Agostinho Neto fugiu de Portugal, sendo um ano depois eleito presidente do MPLA em Léopoldville, atual Kinshasa, dando cabo à luta anticolonial que em 1975 libertou Angola de Portugal, tornando-se o primeiro presidente deste país.

Por fim, e para além da sua habitual e notória faceta militante,

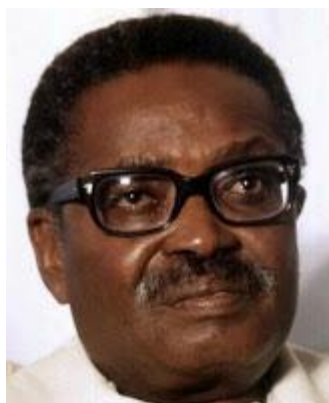
Agostinho Neto, o intelectual, com incursões no campo do ensaísmo e do conto, foi fundamentalmente um poeta e um político, facetas externas do humanista que foi. Esta característica, a do humanista, é que talvez explique sua postura ao não interferir, ao aceitar, a conviver com colegas mais jovens que participavam da reinvenção da roda (MOURÃO, 2014, p. 64).

¹²⁹ Sob a alegação de estar a difundir uma fotografia onde aparece um grupo de soldados portugueses ostentando a cabeça de um angolano – imagem divulgada na imprensa da época – Agostinho Neto foi preso na cidade da Praia, Cabo-Verde, em 17 de outubro de 1961, e prontamente transferido para a prisão de Aljube, em Lisboa.

Ficha biográfica.



Agostinho Neto recém-chegado a Portugal, Coimbra, 1947.



Agostinho Neto em fase madura, após a conquista da independência de Angola.

Agostinho Neto (Antônio Agostinho Neto).

Nascimento: Cachicane, Catete, freguesia de São José, Conselho de Icolo e Bengo, Distrito de Luanda, Angola, a 17 de setembro de 1922.

Falecimento: Moscou, Rússia, a 10 de setembro de 1979.

1) Dados pessoais

Filiação e antecedentes pessoais diretos:

Pai: Agostinho Pedro Neto, catequista da missão metodista americana em Luanda, sendo mais tarde pastor e professor.

Mãe: Maria da Silva Neto, professora primária.

Locais de residência: Cachicane, Icolo e Bengo (1922-1937); Luanda (1937-1947); Coimbra (1947-1948); Lisboa (1948-1959, com prisões em 1952 – Lisboa – e entre 1955 e 1957 – Porto); Luanda (1959-1960); Lisboa (1960, como prisioneiro na cadeia do Aljube); Cabo Verde (1960-1961, sob acirrada vigilância política, alegadamente atuou como delegado de saúde na Vila de Ponta do Sol, Ilha de Santo Antão e em Santiago); Lisboa (1961, novamente prisioneiro na cadeia do Aljube); Kinshasa (1962, após fuga clandestina de Portugal); movimentações diversas diante da guerra anticolonial (Marrocos, Zaire, Congo, Tanzânia e Zâmbia); Luanda (1975-1979).

2) **Relações de parentesco:** casou-se com Maria Eugênia Silva em 27/10/1958. Filhos: Mário Jorge da Silva Neto (09/11/58) e Irene Alexandra da Silva Neto (26/07/1961).

3) **Formação religiosa:** protestante metodista (da “missão americana”).

4) **Estudos acadêmicos:** graduação em medicina pela Universidade de Lisboa (1958).

5) **Atividade profissional:** poeta, agente de saúde, médico, ativista e político.

- 6) Atividade cultural e política:** Fundador do CEJA (Centro Evangélico da Juventude Angolana, 1936), participante da Casa dos Estudantes do Império (CEI, 1947) e dos seus veículos de informação, tais como o Boletim *Mensagem* (Lisboa), *Meridiano* (Coimbra) e a *Colecção de Autores Ultramarinos*; representante da juventude das colónias portuguesas junto do MUD-Juvenil (Movimento de Unidade Democrática-Juvenil, 1949); co-fundador do Centro de Estudos Africanos (CEA, 1951) que, juntamente com Amílcar Cabral, Mário Pinto de Andrade, Marcelino dos Santos e Francisco José Tenreiro, tinha por finalidade de debater e afirmar a nacionalidade africana; co-organizador do Clube Marítimo Africano (CMA, 1954); participante da fundação do Movimento Anticolonialista (MAC, 1958); eleito presidente honorário do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA, 1960); eleito presidente do MPLA (1963).
- 7) Gestão político-administrativa:** comandante-em-chefe das Forças Armadas Populares de Libertação de Angola e presidente do Movimento Popular de Libertação de Angola (1963-1979); presidente da República Popular de Angola (1975-1979); presidente da Assembleia Geral da União dos Escritores Angolanos (UEA, 1975-1979); primeiro reitor da Universidade de Angola (1976 – anterior Estudos Gerais Universitários de Luanda, atual Universidade Agostinho Neto); fundador do “MPLA – Partido do Trabalho” (1977).

8) Obras:

Poesia

- 1952 - *Náusea* (conto). Revista *Mensagem*, Luanda.
- 1957 - *Quatro Poemas de Agostinho Neto*. Luanda: Póvoa do Varzim.
- 1961 - *Poemas*, Lisboa, Casa dos Estudantes do Império.
- 1963 - *Con occhi asciutti* (Com os olhos secos), Milão [coletânea de poemas traduzidos para o idioma italiano por Joyce Lussu].
- 1974 - *Sagrada Esperança*, Lisboa, Sá da Costa (inclui os poemas dos dois primeiros livros).
- 1976 - *Poemas de Angola* (prefácio de Jorge Amado). Rio de Janeiro: Editora Codecri.
- 1982 - *A Renúncia Impossível*, Luanda, INALD (edição póstuma).

Política

- 1974 - *Quem é o inimigo... qual é o nosso objectivo?* [Conferência feita na Universidade de Dar Es Salam, Tanzânia, 07/02/74, 26 p.].
- 1974 - *Alguns aspectos da luta de libertação nacional na fase atual*. Lisboa: União dos escritores angolanos, 1974.
- 1976 - *Destruir o velho para construir o novo*. Luanda: Departamento de Informação e Propaganda.
- 1977 - *Sobre o fraccionismo: o discurso do presidente da RPA. e do MPLA Cda. Agostinho Neto, proferido em 12/06/1977 na Cidadela*. Luanda: Publicações Gama; Ministério da Defesa.
- 1978 - *Relatório do Comitê Central ao 1º Congresso do MPLA*. Lisboa: Edições “Avante!”.
- 1978 - *Sobre a literatura*. Luanda: União dos escritores angolanos, “Cadernos Lavra & Oficina”.

- 1979 - *Sobre a cultura nacional*. Luanda: União dos escritores angolanos, “Cadernos Lavra & Oficina”, n. 15.
- 1980 - Ainda o meu sonho.
- 1980 - *La lucha continúa*. Tradução J. A. Goytisolo e X. L. García. Barcelona: Editorial Laia, 1980.
- 1985 - *Sobre a libertação nacional*. Luanda: União dos escritores angolanos.

9) Fontes e bibliografia

SÃO VICENTE, Carlos. ‘Agostinho Neto e a liderança da luta pela independência de Angola, 1945-1975’. In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola (1949-1974) – Arquivos da PIDE-DGS*. Volume I, 1949-1960. Luanda: Fundação Agostinho Neto, pp. 07-474, 2012.

10) Website

Fundação Agostinho Neto: <http://www.agostinhoneto.org/>

Agostinho da Silva: entre alguns aspectos biográficos e outras questões contextuais.

O exílio torna-se o seu destino pessoal, sofrendo duplamente a amargura de uma pátria a seus olhos torta e incorrigível e a amargura da ausência desta, duplo húmus onde frutificará a sua obra posterior, cruzando e unindo o lirismo melancólico motivado pela ausência da pátria ao revolucionarismo cultural das suas ideias de correcção da história de Portugal. Ao exílio acresce, não raro, um exílio interior, psicológico, elevando as múltiplas carências econômicas sofridas e a consciência da insatisfação pessoal à figura de um calvário resignado como resgate do estado decadentista de Portugal.

Miguel Real¹³⁰

“Quando chegou a minha hora de nascer no céu das ideias, estava atento ao globo terrestre que ia passando pela frente à espera de encontrar uma terra que me agradasse. E, como eu, estavam outros: quer dizer, toda a gente escolhe o lugar onde nasce. Que nascer não é uma fatalidade, mas uma escolha pré-consciente, daquela consciência que se perde quando se voa do Céu para a Terra, como dizia Platão... Não senhor, eu o que escolhi foi Barca de Alva, que é a última terra portuguesa antes da fronteira com Espanha, isto é, logo a seguir à Espanha. Mas é muito difícil fazer o cálculo matemático necessário para de um corpo em movimento, como é o Céu, ir acertar noutro corpo também em movimento que é a Terra. Então os calculistas lá se enganaram e eu fui parar ao Porto. Mas, logo que foi possível, repararam o erro e apenas com alguns meses de idade fui realmente crescer para Barca de Alva. Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva” (SILVA, 1994, p. 16). Esse é o modo pelo qual o próprio George Baptista Agostinho da Silva descreveu a sua relação com sua terra natal e com o lugar onde cresceu e foi criado. Nasceu na atual travessa de Nova Sintra, no bairro de Campanhã, situado na freguesia do Bonfim, na cidade portuguesa do Porto a 13 de fevereiro de 1906, mas mudou-se cerca de seis meses depois para Barca d’Alva, na freguesia de Escalhão, concelho de Figueira do Castelo Rodrigo, na Beira Interior, Alto Douro.

Barca d’Alva é uma cidade que desde muito tempo vive da prática agropecuária, seja para o consumo interno ou para a exportação, tendo por destaque os seus olivais que produzem alguns dos melhores azeites do mundo, além dos vinhedos donde provém

¹³⁰ REAL, 2007, p. 32.

o famigerado vinho do Porto. Desse modo, essa localidade mantém uma íntima relação tanto com a cidade do Porto como com a Espanha, já que ela abriga o cais fluvial limítrofe da navegabilidade do rio Douro que começa na sua foz, na região portuense, mas é também o último reduto português antes da fronteira com seus vizinhos ibéricos. Contudo, desde o final do século XIX, a sua principal disposição passou a ser o transporte ferroviário. Do mesmo modo que ocorreria às colônias africanas na primeira metade do século seguinte, o incremento dos caminhos de ferro alterou a paisagem e a vocação de Barca d'Alva: em 1887, ou seja, cerca de apenas vinte anos antes do nascimento de Agostinho da Silva, a linha do Douro (estrada de ferro que liga Ermesinde, no Porto, à Barca d'Alva) havia sido concluída, tornando-se uma ligação internacional que unia Portugal à Europa através de vários entroncamentos na Espanha¹³¹. Desse modo, a sua ida precoce para essa cidade foi motivada pela transferência do seu pai, Francisco José Agostinho da Silva, da cidade do Porto para a delegação da fronteira, onde passou a atuar como inspetor alfandegário.

Os fluxos de Agostinho da Silva entre essas duas localidades (nasceu no Porto, passou a infância em Barca d'Alva e regressou à cidade natal para fins educacionais) teriam o instigado a muitas das suas idiossincrasias, seja em termos pragmáticos, simbólicos ou histórico-ancestrais, todas elas responsáveis por proporcionar vivências e instigar leituras da realidade que amadureceriam bem mais tarde.

Apesar de nascido no Porto, Barca d'Alva foi o seu berço na prática, pois “ali cresceu o essencial de Agostinho (...) bilíngue de português e castelhano, vendo fronteira como traço de distinção e união, não de separação” (AGOSTINHO, 2007a, p. 221) e tendo por isso nutrido desde cedo os alicerces daquilo que posteriormente se desenvolveria como um pensamento francamente hispânico ou iberista – ou seja, que compreende o substrato cultural dos países ibéricos (ou da antiga Hispânia romana) como um elemento que os distinguem dos países além-pirinaicos da Europa do norte.

Em termos simbólicos, trata-se do lugar onde ele passara a infância e donde constantemente se voltava para resgatar a sua criança interior¹³². Mas Barca d'Alva

¹³¹ “Em 23 de Julho de 1883 foi decretada a construção até Barca d'Alva e sucessivamente abertos à exploração (...). Em 09 de Dezembro de 1887 inaugurava-se o último laço da linha do Douro, do Pocinho a Barca d'Alva, e a ponte internacional sobre o Águeda, facilitando-se deste modo as relações com a Espanha, ao mesmo tempo [em] que se ligavam o Porto e o Minho com o Alto Douro e Trás-os-Montes” (TORRES, 1958, p. 93).

¹³² O tema da infância, tão caro ao pensamento pós-exilar de Agostinho da Silva [“crianças que são, como Jesus perfeitamente o viu, os únicos sinais que do céu nos restam para a vida quotidiana” (SILVA, 1999b [In: *Cristianismo e escola*, 1955], p. 113)], também é compartilhado e preconizado pelos intelectuais mensageiros, pois “numa primeira fase, estes poetas pretendiam acordar o povo angolano e recuperar as

também foi o local onde Agostinho desde cedo vivenciou os festejos do Espírito Santo, os quais, como veremos, serão reencontrados no exílio e inspirarão a originalidade do seu pensamento em sua fase mais madura¹³³.

A calma característica deste ambiente rústico, místico e limítrofe como era Barca d'Alva teria influenciado o modo pelo qual Agostinho da Silva interpretaria muitos dos significados dos entre-lugares em que esteve na maior parte da sua vida, pois

O que encantou Agostinho foi sem dúvida o primitivismo rural em que teve a felicidade de crescer, associado ao encanto bucólico das paisagens campestres, e o lugar privilegiado da sua localização fronteiriça, que o pôs desde muito cedo na confluência de duas pátrias e de duas línguas distintas, ajudando-o a evoluir para o iberismo que teorizou e defendeu (MANSO, 2000, p. 21).

Entretanto, se o papel do seu pai foi fundamental para criar a ambiência da sua infância em Barca d'Alva, ocasionada pela transferência do seu posto de trabalho para esta localidade, a metáfora atribuída à sua mãe, Georgina do Carmo Baptista Rodrigues da Silva, seria destacada nas leituras feitas por Agostinho da Silva sobre o seu próprio processo formativo em suas influências histórico-ancestrais. Tal leitura retrospectiva se alicerça em dois aspectos de grande importância para a configuração e originalidade do seu pensamento, nomeadamente, a sua ancestralidade sulista, e a sua relação pregressa com o Brasil. Segundo o próprio Agostinho afirma na *última conversa*,

A minha mãe, embora alentejana de nascimento, tinha estado no Brasil durante uma longa temporada e conviveu com gente italiana bastante culta para a época, com quem aprendeu bastantes coisas, sobretudo de carácter prático. Portanto, depois, quando chegou a Barca d'Alva, como não havia escola e a casa da alfândega tinha uma sala disponível, resolveu utilizá-la para dar aulas aos meninos da terra que quisessem, contanto que trouxessem um banquinho, pois nem banquinhos havia! (SILVA, 2000a, p. 28).

raízes (repensar a identidade), sendo que **os temas principais eram a infância** (lugar mítico, ausência de raças e preconceitos, e igualdade como nos poemas 'Serão de Menino' de Viriato da Cruz ou 'Naufrágio' de António Jacinto), a filiação africana (Mãe-África, como no poema 'Mamã Negra' de Viriato da Cruz) e a proclamação da africanidade do sujeito de enunciação" (AIRES, 2015, p. 405, grifo nosso).

¹³³ "O lugar de Barca d'Alva (...) impôs-se ao jovem Agostinho como um espaço para o pensamento encontrar o seu território, para ancorar, sem fixar, a passagem de Deus na sua viagem criativa pelo mundo. (...) Foi desse olhar, sobre Barca d'Alva, janela para a visão de Deus, que Agostinho abriu a janela para a criança, nas festas do Espírito Santo, aprender a ser Deus, fundar os *Tempos de Ser Deus*. E não tendo paraíso, Barca d'Alva impôs-se como a *paisagem-inocência* em que o pensamento colheu o que é Alto e puro para com eles se inspirar" (SANTIAGO, 2009, p. 59).

O excerto acima ilustra, ao mesmo tempo, a exaltação da sua origem sulista algarvia e alentejana na qual valoriza o amálgama maometano¹³⁴ dos seus antepassados, bem como mostra as suas relações ancestrais com o Brasil¹³⁵. Mas ele também suscita o papel que a sua mãe teve na sua educação fundamental. Desde os seus primeiros anos de vida até o momento em que migrou para o Porto, em 1912, ela foi a responsável pela sua escolarização e a das demais crianças de Barca d'Alva, pois àquela altura inexistiam escolas nessa cidade. Numa sala improvisada na alfândega, Georgina do Carmo reunia as crianças do lugar para lhes ensinar as primeiras letras. Foi então graças à sua mãe que Agostinho da Silva, aos quatro anos de idade, alfabetizou-se e “já lia com fluência (...) a *Bíblia* do padre Pereira de Figueiredo e uma *selecta* literária com trechos de Vieira, Bernardes, Frei Luís de Souza e Filinto (...) e que terão sido, (...) ao que parece, as [suas] primeiras leituras autônomas” (FRANCO, 2015, p. 31). Por essa mesma época, de filho único-primogênito passou a dividir o lar com a sua irmã, Maria Cecília, nascida em janeiro de 1909. Agostinho da Silva também teve outra irmã, Estefânia Estrela, mas que morreu precocemente, apenas dezoito meses após o nascimento.

Após os aprendizados escolares obtidos com a mãe em Barca d'Alva, Agostinho da Silva regressou à cidade natal em 1912 a fim de obter educação institucionalizada. Lá ele teve experiências acadêmicas várias, tendo cursado desde o ensino primário, passando pela escola técnica, pelo liceu e pela Faculdade de Letras, migrando posteriormente para Lisboa onde frequentou a Escola Normal Superior.

¹³⁴ Sobre a presença muçulmana em Portugal é importante lembrar que “pelo menos até ao fim do Estado Novo, [os estudos árabes estiveram] condicionados política e diretamente por uma produção identitária que se esforçava, antes de mais, por ligar atavicamente Portugal à Europa e que, por isso, negligenciava ostensivamente a ‘herança árabe’ ou, quando não, a incluía na retórica patriótica da Reconquista. (...) [Porém,] Depois do 25 de Abril em Portugal, como em Espanha depois da queda de Franco, multiplicam-se as investidas nos estudos e no interesse pela herança árabe. A ruptura, a mudança e a incerteza levavam então à procura de modelos de regeneração – nacionais e regionais – nos quais podemos detectar semelhanças com a cultura liberal fundada pelo romantismo oitocentista” (SILVA, 2005, p. 792-793). Ou seja, a ênfase recente na reconstrução das identidades locais/regionais e a noção de heterogeneidade cultural podem ser interpretadas como uma tentativa de aproximação da Comunidade Europeia por parte dos países ibéricos, desde a década de 1980, a partir de um discurso multiculturalista. Contudo, Agostinho da Silva foge a este padrão, pois a aproximação das suas ideias “com o pensamento de Gilberto Freyre se manifesta pela sua interpretação da história portuguesa, na qual defende a anterioridade do contato lusitano com outros povos e sua consequente participação na formação de sua gente” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 88), nomeadamente, a dos norte-africanos-islamizados.

¹³⁵ “A minha gente é toda do Sul. (...) Se eu fosse ao Algarve (...) encontrava-me também chamado por aquele mar, por aquela costa admirável, porque minha gente também foi de lá. Se vou para o Alentejo, donde é outra minha gente, que foi pastora por lá, eu naturalmente também me sinto do Alentejo. (...) Pois [o avô] era militar e estava colocado no Alentejo, mas devia descender dalgum riquíssimo maometano (...) a verdade é que teve que sair daqui e foi experimentar o Brasil, onde também não se deu bem, e acabou por voltar” (Agostinho da Silva *apud* FRANCO, 2015, p. 18).

A educação primária de Agostinho se deu na Escola de São Nicolau, em 1913, onde apresentou um ótimo rendimento. No ano seguinte, intencionado a ingressar na marinha, matriculou-se na Escola Técnica Industrial Mouzinho da Silveira. Porém, o seu precoce desinteresse levou-o a gazetear com frequência pelas ruas do Porto, resultando em insucesso e baixo aproveitamento escolar. Em 1917 o seu pai resolveu matriculá-lo no Liceu Rodrigues de Freitas, local onde voltou a apresentar ótimo desempenho acadêmico e que frequentou até ingressar na faculdade, em 1924, tendo-o concluído com nota máxima.

O período que vai do letramento de Agostinho da Silva até os seus primeiros anos na faculdade é perpassado por diversas reviravoltas políticas no seu país e no mundo, começando pela instauração da muito instável primeira república em Portugal:

A atribulada história da Primeira República Portuguesa passou por três grandes fases. Na primeira, de 1910 a 1917 – a ‘República Forte’ –, o novo regime justificou-se e argumentou-se à mercê de uma atitude agressiva e pouco contemporizadora, tanto no interior como no exterior. Na segunda, de 1917 a 1919, dominado pelas forças de direita e subjugado pelas consequências desastrosas da guerra, tentou enveredar por caminho diferente, que se revelou então impossível. Finalmente, na terceira, de 1919-1926 – a ‘República Fraca’ –, aceitou compromisso atrás de compromisso, abandonando, na prática, os princípios revolucionários de 1910 e renovando toda uma política de hesitações e incoerências que caracterizara os finais da Monarquia (OLIVEIRA MARQUES, 2000, p. 293).

O ânimo republicano foi acompanhado por um espírito fortemente racionalista e anticlerical, o que acabou suscitando, além das manifestações políticas, expressões de cunho artístico-cultural. Este é o caso da *Renascença Portuguesa*, mobilização transcorrida no mesmo ano da eclosão do novo regime, em 1910. Trata-se de um movimento que, segundo um dos seus principais idealizadores, Jaime Cortesão, nasceu com o propósito de “dar conteúdo renovador e profundo à revolução republicana”. A partir de reuniões realizadas em 1911, o movimento passou a ter como desígnio “promover a maior cultura do povo português por meio da conferência, do manifesto, da revista, do livro, da biblioteca, da escola, etc. ou, no sentir de [Teixeira de] Pascoaes¹³⁶, um dos seus princípios mentores, ‘revelar a alma lusitana, integrá-la nas suas qualidades

¹³⁶ “Teixeira de Pascoais, diretor literário da revista *A Águia* e figura proeminente do grupo *Renascença Portuguesa*, era um poeta e prosador parnasiano que adotou a filosofia de Bergson, rejeitando a concepção mecanicista da realidade e aceitando a ideia da fusão do mundo da natureza e da alma dentro de uma visão panteísta. Pascoais criou biografias romanceadas de santos, de Napoleão e de Camilo. Previa uma futura civilização gloriosa para Portugal” (LOBO, 2001, p. 63).

essenciais e originárias” (BRIOSSA e MOTA, 2007, pp. 139-140). Nutriam grande apreço pelo Brasil, como se pode ler nas páginas do periódico *A vida portuguesa*¹³⁷. Tendo havido desentendimentos a partir de 1912, o movimento distendeu-se em duas tendências: uma “progressista” e outra “saudosista”, o que acabou por influenciar profundamente os debates políticos e ideológicos da primeira metade do século XX¹³⁸.

A queda da monarquia em 1910 também contribuiu para a transformação cultural em Portugal noutro aspecto, pois muitos dos intelectuais emigrados retornaram ao país, sobretudo a partir da eclosão da primeira grande guerra, em 1914, trazendo consigo ideias (literalmente) modernas.

Logo, surge, em Portugal, um grupo de jovens escritores, pintores e entusiastas da arte interessados em fundar uma revista para ilustrar e defender os valores estéticos da modernidade e proceder a uma intervenção na história da cultura de Portugal. A ideia de criar uma revista parece ter surgido e tomado forma no outono de 1914 (...), e logo a revista ganhou um nome, sugerido, provavelmente, por Fernando Pessoa: *Orpheu* (MATOS, 2015, p. 04).

Apesar de sua existência efêmera, a revista *Orpheu* influenciou toda a literatura de expressão portuguesa ao introduzir-lhe os paradigmas do modernismo, além de suscitar e ter tentado promover a continuidade da articulação cultural luso-brasileira, já que ela era veiculada em ambos os países, num diálogo legado desde pelo menos as gerações de 1870¹³⁹. Além disso, essa menção é importante para lembrarmos que a geração d’*Orpheu* foi deveras importante em todo o mundo atlântico ao longo de boa parte do século XX, já que influenciou tanto os poetas mensageiros de Angola como Agostinho da Silva, cujo pensamento inspirou-se na *mensagem* de Fernando Pessoa.

A despeito de ter favorecido o regresso de muitos dos intelectuais que revolucionaram a cultura portuguesa, a primeira grande guerra acabou por aumentar o

¹³⁷ “Passa hoje para a nação Brasileira mais um aniversário da proclamação da sua República. É êste, pois, para o Brasil um dia de íntimas recordações e profundos ensinamentos. E por isso mesmo é que nós, sem motivos que não sejam os da estreita comunhão que dá a identidade de raça, saudamos o grande povo com entusiasmo e esperança. Ele tem sido um ramo agradecido e generoso que nem ao volver-se mais potente que a árvore-mãe a há repudiado. Demos-lhes sempre, nos seus momentos de alto regosijo (sic), a consagração do nosso respeito e a certeza da nossa solidariedade” (CORTESÃO, 1912b, p. 01).

¹³⁸ Sobre esse movimento ver: SANTOS, Alfredo Ribeiro. *A Renascença Portuguesa: um movimento cultural portuense*. Porto, 1990.

¹³⁹ “Encontram-se esboços de sociabilidades entre intelectuais portugueses e brasileiros e conteúdos que permitem indicar temas significativos da intervenção pública da Geração de 70 e suas relações com a Geração de 70 brasileira, indagando da continuidade da sua ação nos anos 90 e no início do século XX. Sociabilidades marcadas pela definição de um espaço público e de uma produção periodística e que apontam proficuas ‘relações atlânticas’” (NEMI, 2006, p. 59). Ver também: MINÉ, 2006.

poderio do exército em Portugal, que, somado aos avanços nas campanhas coloniais, acabaria por transformar essa instituição numa força política fundamental para sustentar o golpe e dar respaldo ao Estado Novo alguns anos mais tarde¹⁴⁰.

Contudo, desde os primeiros momentos sob a autoridade republicana, os monarquistas nunca deixaram de tentar recuperar o poder por diversos meios. Nesse sentido destaca-se a figura de Henrique Mitchell de Paiva Couceiro, quem “em nome da fidelidade às instituições realistas, combateu a instauração do novo regime. Começando a aceitá-lo, cedo se rebelou contra o governo provisório e partiu para Galiza, onde organizou duas invasões no território nortenho, em 1911 e 1912, que acabaram saldadas por um rotundo fracasso” (COIMBRA, 2000, p. 226). Outro ator social que tentou impor uma ‘monarquia orgânica, antiparlamentar, descentralizada e tradicionalista’ foi o Integralismo Lusitano que, “organizados, a partir de 1914, em movimento, os integralistas vão iniciar a sua campanha no campo de luta ideológica, e é nesse terreno que vão se situar nos três primeiros anos da sua existência” (PINTO, 1982, p. 1416). “A actuação política organizada do *integralismo lusitano* só porém se viria a exprimir com relevância a partir de finais de 1917, com a vitória da revolução sidonista¹⁴¹. (...) Com efeito, o sidonismo virá permitir (...) a concretização das suas manobras de influência e intriga palaciana” (CRUZ, 1981, p. 141-142). O assassinato de Sidónio Pais, apenas um ano após o golpe que o pôs no poder, fez ascender uma guerra civil entre republicanos democráticos e monarquistas pela sua sucessão, resultando na instauração de uma monarquia no norte do país, embora “demasiado curta e conturbada para qualquer tentativa de estabilização de um regime que jamais chegou a se impor” (COIMBRA, 2000, p. 226).

Com o esmagamento da monarquia do norte e o restabelecimento do poder republicano, em 1919, o pai de Agostinho da Silva foi preso e demitido da função

¹⁴⁰ “Temperado pelas campanhas da África e pela participação na Primeira Guerra, o oficial do Exército viu na arena política um campo onde se julgava com o dever de intervir, a fim de ‘salvar a pátria’” (OLIVEIRA MARQUES, 2000, p. 287-288).

¹⁴¹ “O regime liderado por Sidónio Pais, conhecido por ‘Sidonismo’ ou ‘Nova República’ (Dezembro de 1917 a Dezembro de 1918), antecipou algumas soluções políticas empreendidas pelas ditaduras europeias autoritárias e fascistas dos anos vinte e trinta. Com Sidónio Pais houve uma recuperação dos valores tradicionais e ordeiros, num sistema político carismático, presidencialista e populista. O Estado ganhou um papel mais interventivo contra a plutocracia e repressivo contra o movimento operário e republicano de esquerda. Por outro lado, Sidónio Pais procurou avançar para uma nova organização política e ultrapassar o divisionismo criado pelo Liberalismo e pelo Republicanismo, aproximando-se dos católicos, dos monárquicos e de outros corpos sociais banidos dos órgãos do poder desde 1910. Avançou-se para uma superação dos partidos políticos e do Parlamento enquanto forma de representação dos interesses nacionais com a criação dos organismos corporativos, com a formação de um esboço de partido único agregador das tendências conservadoras (Partido Nacional Republicano) e com o novo papel mobilizador do ‘chefe’” (BAIÔBA, 2014, p. 03).

pública – o que faz com que alguns estudiosos suspeitem da sua identificação com o ideário monárquico, apesar de o próprio Agostinho da Silva ter desmentido essa informação¹⁴². O fato é que a partir daí toda a sua família sofreu os impactos, sobretudo econômicos, dessa sua demissão. Mais tarde, Francisco José Agostinho da Silva empregou-se como jornalista no jornal *O comércio do Porto* e, posteriormente, trabalhou na Carris¹⁴³.

Alguns anos mais tarde toda essa gama de instabilidades respaldaria a centralização política nas mãos do então ministro de Estado, Antônio de Oliveira Salazar, desde o movimento de 28 de maio de 1926¹⁴⁴, quando passou a ser visto como

um ditador glacial vindo do campo católico, chamado como mero técnico financeiro, como se tratasse apenas de consertar uma cadeira estragada e não fundar um novo tipo de trano para o poder, de governação – e de ditadura. (...) o regime implantado em 1910 perseguiu a Igreja e tentara esmagá-la, cabendo agora, muito naturalmente portanto, a um dos principais dirigentes católicos formados nesses anos de chumbo e humilhação assenhorear-se do Estado, desterrar a democracia e governar com mão de ferro (MEDINA, 2000, p. 311-312).

Estaria instaurado, assim, o Estado Novo, um regime político autoritário-totalitário¹⁴⁵, corporativista, extremamente longo e que contou com a cumplicidade de boa parte dos governos brasileiros¹⁴⁶, apesar de o seu discurso ter-se alterado após o

¹⁴² “(...) quando o acontecimento me tocava por casa, como foi a prisão de meu pai e sua demissão das Alfândegas, ele, no fundo anarquista, acusado de monárquico, quando o que apenas queria era que os serviços funcionassem em tempo de desordem” (Agostinho da Silva *apud* FRANCO, 2015, p. 65).

¹⁴³ Empresa de transportes bastante conhecida em Portugal.

¹⁴⁴ “O movimento de 28 de maio de 1926 ficou conhecido por ser um levantamento militar que começou no norte do país e ao qual rapidamente a maioria das unidades do país aderiu. O golpe, que começou em Braga, retirou o poder aos partidos republicanos e foi o primeiro passo para o regime do Estado Novo, que depois apelidou este acontecimento de ‘Revolução Nacional’. Os anos anteriores a esta revolução foram de instabilidade, num país que esteve continuamente à beira da guerra civil. O 28 de maio abriu caminho a uma ditadura militar, que deu lugar a uma ditadura de 48 anos. Só terminaria a 25 de abril de 1974” (AZEVEDO, 2014).

¹⁴⁵ “O conceito ‘totalitarismo’, apesar das prevenções de Salazar, não está de todo fora do vocabulário e das ideias do salazarismo. O que é necessário é ter em conta o seu sentido. Pode dizer-se que quando se fala de ‘tendências totalitárias’ do Estado Novo, mesmo quando se caracteriza o Estado Novo como ‘forte, totalitário, realizador, absorvente’, ou ‘forte, justiceiro, totalitário, realizador, sério e cuidadoso’, é porque se entende que sendo ele a síntese de ‘todos os valores’ pode e deve intervir nas várias áreas para que nada lhe pode seja estranho. Daí que se entendesse também a União Nacional (que Salazar considera, no seu rigorismo formal, que não era um partido) como um ‘organismo político totalitário’, capaz de desenvolver uma ação de propaganda do Estado Novo, entendido como legítimo representante político da ‘Nação’, como instituição fundamental para formar a elite do Governo, como adjuvante fundamental do ‘Chefe’ e como órgão capaz de apoiar a atividade de repressão de todos aqueles que não comungam com as ideias do Estado Novo” (TORRALBA, 2003, p. 155-156).

¹⁴⁶ “Apesar do declínio da imigração e do comércio português [entre 1930 e 1950], houve uma aproximação entre os governos dos dois países, inspirada na ideia de uma comunidade luso-brasileira. (...)”

fim da segunda grande guerra: de império colonial nos anos 1930, passou a difundir a ideia de ser uma nação indivisível ‘do Minho ao Timor’ nos anos 1950, como estratégia para furtar-se às críticas anticolonialistas sofridas no novo cenário. Sob o seu governo, após uma sangrenta guerra anticolonial (1961-1974), Portugal foi o último país europeu a deixar as colônias que mantinha no continente africano.

A essa altura (1926) Agostinho da Silva cursava os primeiros anos de filologia clássica na faculdade de letras após ter-se desentendido com o seu professor de francês, Hernâni Cidade, razão pela qual desistira da sua opção anterior, a filologia românica. Estabelecida por Leonardo Coimbra¹⁴⁷, a primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP, 1919-1931)¹⁴⁸

pertence à linhagem republicana e democrática, cujo sangue diversificado correu nas veias da ‘Renascença’ e emergiu numa cidade com as características do Porto. É então a preocupação de instaurar um ensino livre, como era apanágio do movimento da *Renascença Portuguesa*, movimento este que fomentou o aparecimento de Universidades Populares, nas quais leccionaram alguns dos seus mentores, Leonardo Coimbra inclusive. (...) É nesta escola tão peculiar que o nosso autor irá realizar uma licenciatura em ‘Liberdade’ e um doutoramento em ‘Raiva’ (MANSO, 2000, p. 23; 25).

A liberdade em que Agostinho da Silva diz ter-se licenciado é fruto da prática de ensino revolucionária preconizada por essa instituição, a qual estimulava o pensamento crítico-especulativo e a eliminação das barreiras constituídas entre docentes e discentes. Ela foi concebida quando Leonardo Coimbra foi ministro da instrução pública do governo de Domingos Pereira, em 1919, e viabilizada quando ocupou o mesmo cargo – além de professor e diretor dessa faculdade – no governo de Antônio Maria da Silva. Nos seus pressupostos básicos, essa instituição exprimia os parâmetros fundamentais alvitados pelo seu mentor: a defesa intransigente do estado republicano laico e a

o espírito nacionalista da política de Vargas reforçou os laços com Portugal, onde estariam as raízes étnicas e culturais da nação brasileira” (LOBO, 2001, p. 185). Os governos de Eurico Gaspar Dutra (1946-1951) e Juscelino Kubitschek (1956-1961) acompanharam essa tendência. Jânio Quadros (1961) inovou as relações internacionais brasileiras ao propor uma política internacional independente.

¹⁴⁷ “José Leonardo Coimbra (1883-1936) dedicou a vida à filosofia e ao ensino, tendo desenvolvido, em especial na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, por ele criada, uma notável acção pedagógica que, directamente ou através dos discípulos, marcou o ambiente cultural português. (...) A militância política foi o segundo amor de L. C.. Defendeu um anarquismo não violento que valorizava as instituições na medida em que elas possibilitavam e fomentavam a convivência e a colaboração, destacando a família e a pátria como sendo meios sociais privilegiados para o efeito” (SOVERAL, 1989, p. 27-28).

¹⁴⁸ Sobre essa instituição ver: BAPTISTA, Pedro. *O milagre da quinta amarela: história da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*. Porto: Universidade do Porto, 2012.

censura aos ideais monarquistas e eclesiásticos. A suas ações, porém, não se restringiram ao âmbito universitário, já que ao atuar como ministro buscou erradicar o analfabetismo, propondo inclusive a cessão de subsídios às famílias desvalidas, além de tentar banir todos aqueles que, atuando em qualquer grau da estrutura do ensino público, não professassem os valores republicanos. Também lidou e reaparelhou instrumentos culturais vários, como o conservatório de música, o teatro e a biblioteca nacional, concedendo a direção desta ao Raul Proença e a Jaime Cortesão, quem, por sua vez, teria fundado a Universidade Livre na qual o próprio Coimbra contribuiria alguns anos antes, no tempo da *Renascença Portuguesa*.

Os propósitos progressistas e libertários dessa universidade destoavam e muito dos modelos de ensino admitidos em Coimbra e em Lisboa, e isso acabou por fomentar uma geração ímpar de pensadores portugueses, tais como Agostinho da Silva, Adolfo Casais Monteiro, Álvaro Ribeiro, António Salgado Júnior, Augusto Saraiva, Delfim Santos, José Marinho, Sant'Anna Dionísio, entre outros nomes ilustres que dela foram alunos (FRANCO, 2015, pp. 101-110).

Com todas essas características seria de se supor imediatamente que a FLUP estaria gravemente ameaçada diante da ascensão de um regime político como aquele comandado por Antônio de Oliveira Salazar. Ciente disso, Leonardo Coimbra demitiu-se do cargo de diretor quando do golpe de maio de 1926, regressando à exclusividade das funções docentes. A FLUP corria, então, sério risco de ser extinta. Nesse momento de incertezas, após licenciar-se com nota máxima no curso de graduação e de defender uma tese sobre o poeta latino Catulo, em 1928, Agostinho da Silva apressadamente antecipou-se para escrever a sua tese de doutorado intitulada *O sentido histórico das civilizações clássicas* (1929), momento em que também se tornava professor provisório no Liceu Central Gil Vicente. Pouco tempo depois, em 1931, a FLUP finalmente fecharia as suas portas, para reabrir somente trinta anos depois, totalmente remodelada. Naquele contexto Agostinho insurgia-se tanto contra a extinção da sua faculdade¹⁴⁹, como a um decreto promulgado à época que instituía a separação dos sexos nas escolas.

Se durante a vida universitária Agostinho da Silva ampliou e diversificou em quantidade e qualidade a difusão dos seus escritos, devemos lembrar-nos que

¹⁴⁹ Embora mais tarde ele reconhecesse que isso acabou por lhe proporcionar uma vasta gama de exílios, experiências e um enorme amadurecimento pessoal que, do contrário, não os teria: “Assim, ao extinguir a minha Faculdade, a ditadura acabou por me prestar um bom serviço, compelindo-me a uma variedade de vida e de interesses que eu não poderia ousar supor a existência se tivesse prosseguido uma carreira universitária no Porto” (SILVA [em 1985], 1988, p. 47).

desde 1922, ou seja, desde os seus dezasseis anos, Agostinho publica textos na imprensa portuense. Depois do seu ingresso na Faculdade, o número de publicações cresce. De 1925 datam, por exemplo, os seus artigos ‘O Poeta’, ‘O Cadáver’, ‘As responsabilidades de Eça de Queiroz’, ‘O Futurismo: I – o Mal’ e ‘O Futurismo II – O Remédio’. No ano seguinte, em 1926, mantém uma publicação regular de artigos na imprensa portuense, de forma cada vez mais alargada. Data desse ano o primeiro artigo publicado na célebre revista *A Águia*, órgão do ‘Movimento da Renascença Portuguesa’, dirigida por Teixeira de Pascoais (EPIFÂNIO, 2008, p. 17-18).

Sua atividade literária anterior à vivência universitária se iniciou no *O comércio do Porto*, o mesmo jornal onde o seu pai passou a trabalhar após a demissão do serviço alfandegário. Ele escreveu também em veículos como *Acção Acadêmica*, *Voz*, e *Ideia Nacional*, estes últimos reputados como instrumentos ligados aos integralistas. Durante as suas atividades literárias Agostinho da Silva quase sempre exerceu, simultaneamente, funções administrativo-institucionais. Desde os dezenove anos presidiu a Associação dos estudantes da FLUP, quando assumiu, pouco tempo depois, a direção do *Porto Acadêmico* (1926), periódico ligado àquele órgão. Trata-se de um período marcado por fortíssimas influências neoclássicas (BRIOSSA e MOTA, 2007, p. 112), as quais serão colocadas em xeque mais tarde e que, por isso mesmo, serão responsáveis por algumas das transfigurações ideológicas que conferirão originalidade ao seu pensamento.

Os seus escritos ganharam um teor político-crítico mais acurado a partir de 1928, ano da sua formatura em filologia clássica, quando passou a contribuir com a revista *Seara Nova*¹⁵⁰, uma “publicação fundada em 1920, que se mostrava nessa época um dos resultados mais actuaentes e proveitosos da vertente socialmente interventora da Renascença Portuguesa” (FRANCO, 2009, p. 10). Embora assentadas em épocas distintas, e a despeito das suas divergências¹⁵¹, *Renascença Portuguesa* e *Seara Nova* foram iniciativas que compartilhavam da reação ante a manutenção do estigma

¹⁵⁰ “Onde se salientam, entre outros, Raul Proença, Antônio Sérgio e Jaime Cortesão, com quem Agostinho da Silva viria, sobretudo no Brasil, a estabelecer uma relação muito próxima, no plano intelectual e mesmo familiar (em virtude do seu casamento, o segundo, com Judite Cortesão, filha de Jaime Cortesão)” (EPIFÂNIO, 2008, p. 21).

¹⁵¹ “As dissensões entre os dois movimentos serviram apenas para esvaziar a ideia de portugalidade que, para ele, tem de conciliar a teoria e a prática, o espírito inventivo e poético que presidiu aos ideais da *Renascença* e o espírito transformador e regenerador das condições socioeconômicas que marcam o ritmo dos povos e suas gentes que foi apanágio da *Seara Nova*. Contudo, o nosso autor não deixa de elogiar esses movimentos pelo facto de terem lançado ‘gente com capacidade literária, na pesquisa das condições da realidade e do planeamento da economia portuguesa. A marca de inteligência que estas gerações lançaram sobre o país foi clara e penetrante’ (MANSO, 2000, p. 149).

decadente atribuído a Portugal, oriundo do século XIX, mas que ainda estava vigente. Trata-se, portanto, de movimentos que diversamente buscavam, respectivamente, a ‘regeneração nacional’ e/ao ‘resolver o problema da cultura em Portugal’.

As indisposições de Agostinho da Silva com o regime salazarista começaram a partir da década de 1930, momento em que fixou residência em Lisboa para frequentar a Escola Normal Superior, curso obrigatório e preparatório para a atuação nos liceus. Por esse período Agostinho da Silva tornou-se professor provisório no Liceu Alexandre Herculano e publicou, às suas próprias custas, a obra *Breve ensaio sobre Pérsio* – tratou-se de um trabalho apresentado em um concurso público para lecionar geografia e história na Escola Superior de Belas-Artes de Lisboa. Nesse mesmo ano contraiu matrimônio com a prima de quem era noivo, Bertha David, estagiou no Liceu Pedro Nunes, ajudou a criar um Centro de Estudos Filológicos na Faculdade de Letras de Lisboa, além de publicar *A religião grega*.

Munido de uma bolsa de estudos da Junta de Educação Nacional, Agostinho da Silva partiu no ano seguinte para Paris, onde estudou na Sorbonne e no Collège de France. “É também na cidade luz que começa o seu convívio e amizade com dois intelectuais exilados por motivos políticos, aos quais no futuro, por diferentes razões, há-de manter uma certa fidelidade e reconhecimento – Antônio Sérgio e Jaime Cortesão” (MANSO, 2000, p. 29). Nesse período Agostinho da Silva realizou pesquisas filosóficas sobre Montaigne, que resultaram na tradução da sua obra para a língua portuguesa, além da biografia intitulada *Michel de Eyquem, Senhor de Montaigne*. “Assinale-se ainda, sem mais, que o período de Paris foi também o da publicação, sempre na revista do Largo de Camões, de dez *glosas* (entre setembro de 1932 e junho de 1933), curtas crônicas de comento explicativo (...) que no ano seguinte (...) valeram livro homônimo” (FRANCO, 2015, p. 172).

Em 1933, mediante concurso, Agostinho da Silva tornou-se professor no Liceu João Estêvão no Aveiro, um ambiente culto e liberal donde ele pôde fazer florescer a sua ideia de *município escolar*¹⁵². Sempre inquieto, poucos anos depois se candidatou através de outro concurso público para lecionar em Moçambique: foi aprovado, mas,

¹⁵² “Que entendia Agostinho por *município escolar*? A escola sem paredes, a escola sem escola, simples lugar de vida, onde tanto é necessário fazer contas como plantar um pé de salsa, onde tanto importa ler como aprender a valorizar o grupo, sem nunca pôr de lado a irredutível liberdade de cada um” (FRANCO, 2015, p. 190).

como se recusou a concordar com a Lei Cabral (1935) foi expulso do ensino oficial¹⁵³. Frustrado com o desgaste dessa situação, Agostinho da Silva angariou outra bolsa de estudos para estudar dessa vez na Espanha, local onde reencontrou e estreitou os laços com Antônio Sérgio¹⁵⁴, quem buscara refúgio no país vizinho depois de ser mais uma vez perseguido no país natal em seguida do regresso de Paris.

Munido de uma bolsa do Ministério das Relações Exteriores da Espanha obtida com o apoio de Joaquim de Carvalho, Agostinho da Silva se dirigiu ao

Centro de Estudos Históricos de Madrid [sob a orientação de Américo Castro], para onde, em 1935, havia ido estudar os místicos espanhóis do século XVI [Frei Luis de Leão, São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila], (...) [e alguns dos] autores da célebre Geração Espanhola de 1898. Dentre as obras produzidas por esses intelectuais noventa-e-oitistas, as de Miguel de Unamuno e de Ángel Ganivet foram de especial valor para Agostinho, pois nelas encontrou duas relevantes ideias: a primeira a de que ‘Ibéria não é Europa’ [cultural e etnicamente há uma extensão significativa da África nas gentes e terras de Portugal e Espanha; além da herança de mais de sete séculos de ocupação árabe] e (...) a segunda, a de que não se trata de europeizar a Península, mas de bem ao contrário, re-hispanizar a própria Península e, em seguida, hispanizar a Europa (DAVI, 2007, p. 27).

A sua descoberta respalda um argumento que pode ser atrelado à noção de bicontinentalidade ibérica presente na obra de Gilberto Freyre, já que ambos se inspiraram nas mesmas fontes, à qual atribuía particularidades genésicas e históricas à formação da península em contraposição ao restante da Europa além-pirinaica que seria, em si, protestante, capitalista, técnica e científica¹⁵⁵. Essa experiência aguçou ainda mais o iberismo no cerne do pensamento de Agostinho da Silva, sendo este um dos

¹⁵³ “Sua expulsão se deu por contrapor-se ao decreto-lei 1.901, a Lei Cabral, promulgada nesse ano [1935] em Portugal, que exigia dos funcionários públicos uma declaração ideológica de não pertencimento a nenhuma sociedade secreta – lei subliminarmente dirigida aos [comunistas e aos] maçons. A manifestação de Agostinho da Silva e uma carta de repúdio às violações das liberdades individuais, escrita e divulgada por Fernando Pessoa, foram os únicos protestos ouvidos no país a esse respeito” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 57).

¹⁵⁴ “Estive dois anos em Paris e só depois é que fui pra Espanha... Porque quando volto aqui [em Portugal], depois de Paris, é que se dá a tal história da demissão, e foi Joaquim de Carvalho que se interessou por mim e insistiu com o Armando Castro para eu ter uma bolsa. E lá fui então para a Espanha. Nessa altura, estava lá em exílio o [Antônio] Sérgio...” (SILVA, 2000a, p. 61).

¹⁵⁵ “A reflexão gilbertiana, entre outras matrizes, é tributária do pensamento espanhol do fim do século XIX e das primeiras décadas do século XX. Não se trata de um aporte aleatório. Os intelectuais espanhóis daquela virada de século estavam atordoados com uma já antiga questão ibérica, que remonta ao século XVIII: a percepção da decadência dos povos peninsulares”. Gilberto Freyre também acreditava que “os ibéricos, em particular os portugueses, teriam produzido um contato ‘cristocêntrico’, mais gregário e comunitário, o inverso do cálculo moderno e do interesse econômico dos europeus do norte” (SCHNEIDER, 2012, p. 77).

principais elos existentes entre as suas acepções particulares e as do seu mestre de Apipucos.

Paralelamente, essa experiência espanhola avivou o ascetismo em Agostinho, abrindo-o para o campo da misticidade e transformando ele próprio em um místico¹⁵⁶.

Mas um místico que nunca se divorciou do mundo¹⁵⁷: ‘Ter a cabeça nas nuvens e os pés bem assentes na terra’, como também costumava dizer. Preocupado com o *Ser* e não com o *Ter*, não deixou, por esse motivo, de admirar as vantagens do progresso tecnológico, desde que possa libertar o homem da escravidão do trabalho, visto que as máquinas, quando aperfeiçoadas, poderão dar-nos a disponibilidade necessária para criar e, portanto, para satisfazer as nossas necessidades mais profundas (FLÓRIDO, 1997, p. 17).

Com a iminência da guerra civil espanhola, em 1936, Agostinho da Silva se viu obrigado a regressar a Portugal. Porque estava proibido de ocupar cargos públicos desde o descumprimento da Lei Cabral, Agostinho passou a lecionar em colégios privados, como o Colégio Infante de Sagres que acabou transformado num município escolar (FRANCO, 2015, p. 222), além de dar aulas particulares a alunos ricos, como foi o caso de Mário Soares, que veio a tornar-se presidente da República Portuguesa após o fim do salazarismo. Por essa mesma época criou e tentou “manter uma escola de tendências pedagógicas novas e contrastivas com aquelas que vigoravam no ensino oficial português” (PINHO, 2006a, p. 09), a Escola Nova de São Domingos de Benfica¹⁵⁸. Esse período de regresso foi um momento prolífico e profícuo para a realização das suas atividades de intervenção cultural, mas também inaugurou uma série de alterações

¹⁵⁶ “Agostinho da Silva, se foi ‘místico’, foi-o de um misticismo ‘sulfuroso’ pela natureza naturalista da visão do mundo e da vida. Não se instalou na exceção, pregou e viveu no combate à ideia de exceção, em todos os domínios, numa espécie de anarquismo profético e radioso, no fundo mais próximo de Rousseau que de qualquer figura clássica da família ‘mística’. O misticismo de Agostinho da Silva – se assim se pode lhe chamar – é um misticismo por *defeito*, por intencional desconsideração daquilo que, em todas as ordens, desde a do pensamento, da imaginação, da vontade, mas também da acção, se apresenta como *exemplar*. Foi, com uma naturalidade quase provocante, um *marginal*, mas não da marginalidade maldita, sacrificial, infeliz, que tanto agrada aos ‘mártires’ da liberdade, da criação ou da acção. Se não fosse de essência provocatória quase demoníaca, o seu utopismo, o seu optimismo voluntarista, a sua aparente ou realíssima recusa do trágico, seriam quase intoleráveis” (LOURENÇO, 2000, p. 13).

¹⁵⁷ “O mundo, para si, conservou sempre seu significado primordial de ‘pureza’. Pois que a palavra ‘mundo’ quer dizer ‘puro’, contrariamente a ‘imundo’, cujo prefixo *i-* lhe deu o significado oposto: ‘Quanto a mim, mundo deve continuar a ser mundo, na real acepção da palavra’” (FLÓRIDO, 1997, p. 67, inspirado em uma correspondência de Agostinho da Silva de 28/12/1986).

¹⁵⁸ “Além da propaganda feita por intermédio das publicações referidas, o professor em questão, idealizou a criação de uma escola que funcionará no campo, ao ar livre, segundo métodos pedagógicos ‘livres e racionais’, e para isso tem enviado, aos milhares, para os ‘Amigos’, umas circulares em que apresenta a ideia e pede auxílio monetário, em tais termos que ao lê-los colhe-se a impressão nítida de que se trata de mais uma obra de educação bolchevique” (PVDE, 2006, p. 464).

entre ele, a Igreja e o Estado Novo. Além de continuar a contribuir com a *Seara Nova*, e inspirado pelas recentes experiências como bolsista no exterior, Agostinho da Silva passou a escrever biografias entre outros textos introdutórios que mais tarde dariam origem aos famosos *Cadernos de Divulgação Cultural*.

No ano de 1938 nasceu o seu primeiro filho, Pedro Manuel Agostinho da Silva. É bastante possível que a experiência da paternidade tenha-o inspirado, de algum modo, para a nova orientação dos seus projetos, pois

O ano de 1938 foi aquele em que ele congeminou um tipo novo de literatura, para ser publicada em página da revista *Seara Nova* e que deve ser posta em paralelo (...) com o esforço didático que pela mesma época faz na montagem das primeiras biografias, na disponibilização dos clássicos antigos ou no comento e seleção dos portugueses. Veio a chamar à nova colaboração, ‘páginas para os filhos dos nossos leitores’ (FRANCO, 2015, p. 233).

Em 1939, a partir de reuniões realizadas na casa de Antônio Sérgio foi criado, conjuntamente com outros intelectuais, o *Núcleo Pedagógico Antero de Quental*, um organismo que tinha por principal objetivo viabilizar ações de divulgação e crítica cultural, mas também de intervenção política, tendo inclusive repercutido ações em Angola¹⁵⁹. Este também foi o ano em que ele deixou a revista *Seara Nova*, ao estreitar ainda mais as suas relações com Antônio Sérgio¹⁶⁰. Foi a partir desse momento que Agostinho inaugurou o seu registro e processo político junto à Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE).

Agostinho da Silva assistiu, em 1940, o nascimento da sua filha Maria Gabriela. Nesse mesmo ano, apoiado pelo Núcleo recém-criado, ele passou a priorizar a escrita e a edição dos seus “cadernos de iniciação e informação cultural”. Com o apoio financeiro do amigo Fernando Rau, publicava edições de baixo custo voltadas para o grande público e que giravam em torno de quatro eixos principais: os *Cadernos para a juventude*, os *Cadernos de informação cultural e iniciação*, os *Cadernos de antologia e*

¹⁵⁹ “A actividade do ‘Núcleo’ atingiu Luanda e outras localidades de Angola, em 1941, onde se fizeram comícios de carácter comunista, levados a efeito por Américo de Carvalho, que mantinha correspondência com o Dr. *Agostinho da Silva*. Esta actividade subversiva naquela colônia teve certa importância, pois nela estavam envolvidos da Legião Portuguesa e Mocidade Portuguesa, sofrendo a sua influência também algumas escolas” (PVDE, 2006, p. 462).

¹⁶⁰ “Mas a grande relação com Sérgio só se inicia depois da cisão que houve na *Seara Nova*. Aquele problema administrativo tinha de rebentar um dia e, depois, era impossível que continuassem a colaborar pessoas absolutamente incompatíveis umas com as outras. (...) Quando Sérgio abandonou a revista, fui com ele. Achei que, no litígio, ele representava aquilo que valia realmente a pena. Foi quando passou a haver uma reunião semanal, todos os sábados, com Sérgio, em sua casa” (SILVA, [em 1985] 1988, p. 53).

*iniciação aos grandes autores, além das Biografias*¹⁶¹. “Entendemos que a sua atividade literária nOs *Cadernos* pode ser interpretada como uma tentativa de sanar o ‘problema da cultura em Portugal’ apontada no discurso de Antônio Sérgio, e na ideia de ‘regeneração nacional’ de Jaime Cortesão” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 66). Os lançamentos dessas obras eram acompanhados por palestras e cursos ministrados em escolas, sindicatos e associações recreativas, os quais aconteciam ao longo de praticamente todo o país. Para Agostinho da Silva, esses cadernos

tinham como objetivo pôr ao alcance do público minimamente letrado textos que, sem abdicar do rigor e da qualidade estilística, tornassem de fácil entendimento uma informação geral e um estímulo ao pensamento indagativo e crítico, capaz de se opor ao marasmo obscurantista do fascismo português. (...) Para atender ao público pobre do país paupérrimo que era o Portugal dos tempos da 2ª Guerra, os folhetos tinham que ser essencialmente baratos; eram por isso editados em papel de jornal, geralmente a branco e preto e com poucas ou nenhuma ilustrações (AGOSTINHO, 2001, p. 29).

Desse modo, “a par da docência em estabelecimentos de ensino particular, da direção do *Núcleo Pedagógico Antero de Quental*, da fundação e da coordenação de escolas experimentais, [Agostinho da Silva] publica até 1944 cerca de 180 *Cadernos* intitulados ‘de Divulgação Cultural’ e *Biografias*” (BRIOSSA e MOTA, 2007, p. 113). Entre todos esses cadernos um em específico nos chama a atenção por duas razões: primeiramente, porque ele suscita o início de algumas transformações importantes dentre os fundamentos do seu pensamento, mas também, por causa das consequências políticas acometidas a ele a partir da rumorosa repercussão seguida à sua publicação. Trata-se do caderno intitulado *O cristianismo*, publicado em 1942.

Este caderno pode ser visto como a continuidade das reflexões contidas noutro texto seu que viera a lume em abril de 1934¹⁶² em duas páginas na *Seara Nova*,

¹⁶¹ “Além destes três pilares – a *Iniciação*, a *Antologia* e *A volta ao Mundo* [como era designada a série de textos voltados à juventude] – Agostinho também deu início a uma sedutora série de biografias de figuras exemplares, porque, dizia, ‘me pareceu importante apresentar às pessoas, além de folhetos, outras biografias maiores de santos, por exemplo, de São Francisco de Assis, de políticos, por exemplo, de Lincoln, de cientistas, por exemplo, de Pasteur, de artistas, por exemplo, de Miguel Ângelo – para ver como é que estas personalidades tinham andado no mundo e como se haviam comportado’. Além dos nomes já citados, Agostinho acrescentou ainda os de Washington, Robert Owen, Leopardi, Franklin, Zola, Laménais, Pestalozzi, Sanderson, Montaigne” (LISBOA, 2001, p. 114).

¹⁶² Agostinho da Silva “publica nesse ano, na *Seara Nova*, um pequeno artigo, mais tarde incluído na obra *Glosas*, que assume que ‘Em essência, o cristão é, portanto, aquele que divide o universo em dois planos irredutíveis, um dos quais lhe aparece como inferior e desprezível, o outro como superior e desejável. Todo o sentido da vida está em passar de plano, em alcançar a fusão em Deus à custa de todos os

intitulado *Cristianismo*, já que ele “é o desenvolvimento, num quadro de sistematização, que se diria conclusiva, destas linhas anteriores, que se fazem notar em 1933-1934 e se continuam no quadro das escolhas posteriores. Começa-se fazer no folheto a heurística histórica do cristianismo” (FRANCO, 2015, p. 296). Nela, a existência histórica de Jesus Cristo é colocada em segundo plano se comparada à efetividade e importância da doutrina que lhe atribui o nome. Assim, Agostinho preconiza em seu texto os ensinamentos de fraternidade, igualdade, respeito e amor atrelados à doutrina cristã, não em termos meramente teóricos ou metafísicos, mas prescrevendo que a organização comunitária terrena pautada por estes princípios deveria ser ‘a realização na Terra do pensamento de Deus’¹⁶³. Além disso, o autor minimiza o papel das instituições ao proclamar a centralidade da fé para a concretização deste pensamento, desígnio de um cristianismo primitivo que fora corrompido ao longo da história por quem dele se apropriou¹⁶⁴. Nessa época ele já criticava os maniqueísmos e as distinções existentes entre os universos sagrado e profano, e propunha que o fundamental da doutrina cristã era a reunião, ou o *re-ligare*, entre o celeste e o mundano, Deus e o humano, o criador e a criatura. Ademais, a doutrina cristã era, segundo Agostinho da Silva, de cunho mais social e político do que propriamente religioso¹⁶⁵.

Essa publicação gerou calorosos debates na imprensa conservadora da época, assentados por denúncias anônimas que o acusavam de anarquista e comunista, fato que acabou chamando a atenção da PVDE. Agostinho respondeu às acusações por meio de cartas abertas enviadas à imprensa, argumentando contra o despotismo institucional e a favor da liberdade que haveria de existir nas relações e crenças entre os homens e Deus. No ano seguinte ele fez circular um folheto-resposta intitulado de *Doutrina Cristã*, onde reiterava as bases do cristianismo primitivo que apregoava: defendeu que a partir dos evangelhos se é possível averiguar a promessa de um novo tempo, onde a comunidade cristã seria livre (mediante a diluição de toda ordem de hierarquias), justa (devido à comunhão dos bens materiais a todos) e espiritual (a concepção do mundo celeste

sacrifícios que sejam necessários, de todas as renúncias que tendam a libertar a alma” (Agostinho da Silva *apud* PINHO, 2007a, p. 94).

¹⁶³ “Ao fim e ao cabo, o Reino de Deus não é outra coisa senão a instauração do pensamento de Deus na Terra, a descida do espírito divino sobre os homens” (PINHO, 2007a, p. 98).

¹⁶⁴ “Agostinho da Silva faz apologia de reimplantação do cristianismo primitivo, independentemente de Jesus ter existido ou não historicamente, propondo, simultaneamente, à Igreja Católica, um repensar do caminho que trilhou ao longo de todos esses séculos. Na sua perspectiva, a Igreja afastou-se do primeiro cristianismo e enveredou por coordenadas opostas aos princípios cristãos” (PINHO, 2006a, p. 41).

¹⁶⁵ Segundo Agostinho da Silva, “a doutrina de Cristo assenta em pressupostos terrenos, materiais, sociais e não necessariamente, como a Igreja de Pedro difundiu, em postulados celestiais, espirituais e morais” (PINHO, 2007a, p. 96).

materializada no mundo terreno). Assim, a Igreja deveria inverter o rumo que tomara há séculos e se reaproximar daqueles que teriam sido os verdadeiros ensinamentos de Cristo: a liberdade, a justiça e a espiritualidade. Consequentemente, foi mais uma vez acusado de comunista, insubordinado e subversivo.

Esse episódio fez com que os organismos de censura prestassem cada vez mais atenção às suas ações, seguindo atentamente todos os seus passos. Esta foi, em suma, a principal consequência política de que falamos anteriormente. Ainda nos falta tratar das importantes transformações nos fundamentos do seu pensamento, suscitadas pelas reflexões contidas nestes textos.

Esse não foi o primeiro caderno em que Agostinho da Silva tratou de temas religiosos: em sessões anteriores ele escreveu sobre *O islamismo* e *O budismo*, apesar de que, até aquele momento, a religiosidade antiga ainda era o fundamento das suas asserções acerca de Deus. Porém, a experiência reflexiva iniciada pelo menos dez anos antes da publicação desse caderno polêmico foi fundamental para a transição dos referenciais clássicos à adoção de um novo paradigma assentado na ideia de um cristianismo primitivo, o qual o acompanhará por toda a vida.

Se, na realidade, Agostinho da Silva transita por diversas correntes teológicas (reparemos que, desde cedo, se interessa pela religiosidade clássica greco-latina, pelas grandes religiões monoteístas – cristianismo, budismo, hinduísmo, islamismo – e, posteriormente, estuda outras menos convencionais, como o candomblé afro-brasileiro, por exemplo), o que é certo é que o nosso autor nunca se desvincula de um cristianismo que, na sua juventude intelectual, poderá ser intitulado de *primitivo* ou *primordial* e que, com o seu amadurecimento, se revelará *universal* e *ecumênico* (PINHO, 2007a, p. 94).

Além da adoção do cristianismo como novo paradigma, a substituição dos referenciais clássicos aprimorou-se quando escreveu *Conversação com Diotima*¹⁶⁶, diálogo de modelo platônico onde Agostinho polemiza a dialética entre os valores greco-romanos e o universo cristão, além de assumir posturas políticas e ideológicas desafiadoras ao Estado Novo, envolto no personagem d’*O estrangeiro*. Contudo, é importante salientar que, embora essa transição seja tributária deste longo processo reflexivo, foi somente diante de sua vivência exilar que ela finalmente se consolidou.

¹⁶⁶ “Apesar de tudo, só em 1944, no texto *Conversação com Diotima*, é que Agostinho afirma de uma forma categórica que o pensamento grego já não poderá conduzir a humanidade futura e que cabe à doutrina cristã assumir essa demanda” (PINHO, 2006a, p. 58).

Na mesma época em que distribuía o folheto *Doutrina Cristã*, em junho de 1943, Agostinho da Silva recebeu um convite para palestrar sobre “a formação da nova China” no Teatro de Estarreja. Enquanto ele se dirigia para o local, os organizadores receberam a notícia de que o evento teria sido proibido pela censura prévia, já que foi considerado subversivo. Ao chegar, Agostinho lamentou o ocorrido, mas se dispôs a falar em um ambiente privado com aqueles que teriam permanecido no local. Essa atitude foi vista pelos dirigentes da PVDE como uma total afronta e uma grave subversão, que resolveram então encarcerar os organizadores e o conferencista do evento. Nitidamente o desacato ao cancelamento da palestra teria sido um subterfúgio para punir Agostinho, já que a polémica gerada no ano anterior, associada a elementos pretéritos que o identificavam como subversor, levou-o à perseguição, censura e finalmente à prisão: foi detido no presídio do Aljube no dia 24 de junho de 1943¹⁶⁷, onde foi mantido encarcerado por dezoito dias, quando passou a cumprir pena em residência fixa no Algarve e depois no Minho.

Agostinho da Silva, que andava desgostoso com Portugal desde muito antes do episódio da sua prisão, manteve-se do mesmo modo diante da vigilância pessoal e do cerceamento a que esteve submetido no regime de residência fixa, já que precisava pedir autorização e dar satisfação sobre todos os seus atos e intenções. Além disso, no ano de 1944 houve uma queda considerável no ritmo editorial dos seus cadernos, o que adensou ainda mais o seu desânimo. Veio-lhe então a ideia de partir para o Brasil, como consequência de uma conversa fortuita com um homem que dizia pretender montar uma livraria na cidade de São Paulo¹⁶⁸. Por conseguinte, farto das perseguições¹⁶⁹ políticas sofridas e “com o seu nome proibido até de ser mencionado nos jornais, decidiu-se por um exílio voluntário. (...) Partiu para o Brasil, [país] que sua mãe, que nele vivera na juventude, adorara e considerava o lugar ideal para um homem como Agostinho” (AGOSTINHO, 2007a, p. 223).

¹⁶⁷ “A ordem de prisão a Agostinho da Silva é decretada e executada no dia de São João de 1943 e, na injustiça do seu cárcere, escreve à família, assumindo que estaria arrependido daquilo que havia dito e feito. Contudo, apesar da carta estar por si assinada, o seu miolo apresenta-se dactilografado. O que nos leva a sugerir que, provavelmente, não foi escrita pelo autor. Um ano depois, desgostoso com Portugal, parte para a América do Sul” (PINHO, 2007a, p. 102).

¹⁶⁸ “A ida ao Brasil deve-se ao acaso, como aliás todos os acontecimentos da minha vida (...). Um encontro ocasional, no jardim de S. Pedro de Alcântara, com um livreiro que projectava montar uma livraria em S. Paulo, entusiasmou-me pelo Brasil. Encontrava-me na altura em estado de cepticismo quanto ao futuro de Portugal, além de não saber bem como ganhar a vida. Resolvi partir. Curiosamente, eu, que até então nunca pensara ir, fui, e o tal livreiro acabou por não ir” (SILVA [em 1985], 1988, p. 59).

¹⁶⁹ “Agostinho da Silva foi um perseguido político porque a sua obra teórico-política e político-religiosa anterior ao seu auto-exílio ibero-americano constituiu-se precisamente num forte ataque tanto aos catedráticos e académicos quanto aos sacerdotes portugueses da Igreja de Roma” (DAVI, 2007, p. 21).

Fosse com relação ao desânimo que sentia, ou da intenção de deixar o país natal, Agostinho da Silva não estava só. O autoritarismo, a perseguição política e ideológica, a hostilidade e a longevidade do Estado Novo fizeram com que diversas gerações de intelectuais escolhessem deixar Portugal e migrar para o Brasil como meio de sobrevivência humana e cultural, fomentando uma *pequena diáspora* nesse país¹⁷⁰. Antônio Cândido vê as contribuições desse contingente de emigrados como uma *missão portuguesa no Brasil*, pois “se concebermos essa ampla atividade como emanada de um conjunto não sistemático nem cronologicamente concentrado de pessoas, veremos que ela abrangeu boa parte do país e contribuiu para o adensamento de nossa cultura. Daí o rótulo que propus de ‘missão portuguesa’ para designar essa atuação” (CÂNDIDO, 2003, p. 15).

Tal como ocorreria a Agostinho Neto, o momento do exílio foi de fundamental importância para a trajetória intelectual de Agostinho da Silva, seja pelas rupturas e descontinuidades acometidas, mas, principalmente, pelas reconstruções promovidas por essa experiência na conformação dos seus pensamentos. O compartilhamento de vivências com outros estrangeirados e a sua configuração em um grupo-geração, atrelado aos diálogos mantidos com outros intelectuais que, embora emigrados, permaneceram em solo europeu – como foi o caso de Antônio Sérgio, e depois de Eduardo Lourenço –, acabava por ampliar o seu ponto de vista, ao passo que dispunha de soluções novas para problemas antigos através de leituras outrora impensáveis. A manutenção desses diálogos também serviu como forma de proteção às restrições e aos ataques sofridos pela comunidade de intelectuais naquele contexto sombrio que foi o salazarismo. Isso

É visível, em boa parte da *Intelectualidade* que lhe é contemporânea, e lembremos *Cortesão, Pessoa, Sérgio, Proença*, entre outros, e mais

¹⁷⁰ Trata-se dos “(...) nossos ‘emigrados’ intelectuais ao Brasil, desde a década de 1940 até aos anos 1970. A um título ou outro, todos se podem considerar como não adeptos ou confessadamente hostis à situação portuguesa que Salazar representava não apenas na ordem política, como cultural. De Agostinho da Silva a Jorge Sena esses novos emigrados culturais, sem nem de perto nem de longe ter constituído uma ‘diáspora’ como a dos vencidos da Guerra Civil Espanhola para o México e para a Argentina, formam uma pequena constelação de expatriados, exígua pelo número mas significativa pela qualidade dela. (...) Não se pode articular essa peripécia apenas em torno da migração, digamos, de fundo e causas políticas e ideológicas, embora seja essa, justamente, a sua majoritária inscrição. Os motivos da vinda de um já histórico opositor à ditadura quando ela mal existia, como foi o caso de Jaime Cortesão, pouco tem que ver com o de Eudoro de Souza ou até com o de Agostinho da Silva ou Rodrigues Lapa. A vinda para o Brasil dessa geração – ou gerações – inscreve-se no momento hostil que (...) o regime representava. Não foi, para ninguém, caso de vida ou morte, mas de sobrevivência humana e cultural (LOURENÇO, 2003, p. 39-40).

Cortesão do que todos eles..., uma preocupação pelo associativismo intelectual, dentro ou fora dos polos universitários, como forma de combater as censuras e os assassinatos culturais que os fascismos, político e religioso, praticam toda hora contra a **Intelectualidade Não-Empantufada**, mas **Agostinho da Silva** raro se integra em grupos. Não os desdenha, incentiva. A sua ação é pessoal e transmissível, pura transparência intelectual. Não precisa do *espectro grupal* para se defender, mas jamais dirá não a uma solicitação grupal, como também não nega a personalizada: em ambos os casos, ele vê a **Humanidade** em que crê, pois que nela faz **Fé** para um viver feliz, solidário. O estar Só é, aqui, uma estética pessoal pela qual valoriza o Ser amplamente solidário. (...) **Agostinho da Silva** é, por si e pelos seus atos públicos, a Sociedade, a Escola, a Associação e é o Cenáculo – ou melhor: ele é aquela *mensagem pessoana* do **império dos sentidos que vibram nas culturas de Língua Portuguesa** (BARCELLOS; REIS, 2006, p. 33, destaques dos autores).

Apesar de compartilhar de muitas das preocupações e anseios das gerações de intelectuais com quem lidou ao longo da vida, a trajetória de Agostinho da Silva caracterizou-se muito mais pela atuação solitária do que pela participação em grupos. Antes e depois do exílio ele manteve vínculos ideológicos e identitários com diferentes intelectuais, a partir dos quais gerava aprendizados e encaminhava respostas para os seus questionamentos. A partir desses vínculos, criou e atuou em diversas instituições, porém, sem qualquer preocupação em estabelecer continuidades entre elas: geralmente se tratavam de iniciativas e/ou projetos individuais nos quais Agostinho aderiria contingentemente, mas, pouco tempo depois, acabava por ligar-se à outra investida e assim por diante. Foi a partir dessa somatória de experiências, no geral desvinculadas entre si, que ele acabou por suscitar a sua visão acerca da ‘regeneração nacional’ e a sua versão sobre ‘o problema da cultura em Portugal’, preocupações e questionamentos trazidos desde Portugal, mas que foram respondidos a partir das vicissitudes da sua vivência no Brasil.

Entretanto, o papel da migração e a emergência de uma consciência exilar não é exclusividade de Agostinho da Silva. A alteração dos significados acerca da nação, baseada em questionamentos históricos e identitários, foi compartilhada com outros intelectuais portugueses que à mesma época se distanciaram do país natal e buscaram viver na porção oposta do Atlântico. Isso os levou a descobrir outra dimensão de Portugal, com a qual passaram a repensar os rígidos limites identitários de outrora, ou seja, aqueles que buscavam aproximar-se da Europa, baseando-se a partir de agora em

referenciais que valorizassem a sua dimensão atlântica¹⁷¹. Concomitantemente, mas em sentido inverso, a chegada de angolanos e demais colonizados em Portugal fez com que estes se enxergassem, para além das suas identidades locais, como angolanos/africanos, além de buscarem construir um novo discurso de nacionalidade pautado por referenciais modernos, ou seja, colocando-se lado a lado e paritariamente diante dos europeus.

Portanto, a vivência exilar promove mudanças nas concepções identitárias dos emigrados, independente da sua origem ou do seu destino. Pois, como nos reconheceu Agostinho da Silva:

o primeiro ponto da chegada ao Brasil foi este – abrir-me a mim. O segundo ponto foi o de descobrir no Brasil aquele Portugal que eu precisava compreender, aquele Portugal que nunca mais me desapareceu do espírito, que hoje permanece nítido e que me faz ter, porventura, uma atitude um pouco diferente da maioria dos portugueses que não tiveram essa experiência do estrangeiro ou que nela ficaram sempre presos a alguma coisa que toda a gente declara que é fundamental na psicologia portuguesa e que é a saudade (SILVA, 1994, p. 112).

Agostinho da Silva precisou deixar o país natal para encontrar-se com aquele Portugal que ele tanto havia procurado, mas que até então ainda não havia imaginado¹⁷².

Após escala na África Ocidental, o avião que trouxe Agostinho da Silva chegou ao Brasil por Pernambuco, onde ele pernitoiu e concedeu uma entrevista para o jornal *Diário de Pernambuco* antes de seguir para o seu destino final, o Rio de Janeiro. Agostinho viveu alguns poucos meses na então capital do país, antes de ir estabelecer-se em São Paulo. Lá ele foi recebido calorosamente pelo casal Vicente e Dora Ferreira da Silva, que morava bem próximo dos limites da cidade, à beira do terreno onde uma década mais tarde seria erguido o Parque do Ibirapuera, por ocasião das comemorações do IV centenário da cidade. Essa casa era frequentada por um círculo muito seletivo de

¹⁷¹ “A *dimensão ultramarina da Intelectualidade Portuguesa incômoda* resultou no ganho de uma liberdade de expressão e de criação lítero-cultural e filosófica que *deu, especialmente no Brasil, um novo Portugal ao Mundo*. E se a área universitária é a mais visível para uma *Historiografia dos Exílios e da Diáspora*, outras como Cinematografia, Teatro, Literatura, Desenho, Pintura e Escultura, contribuíram, e ainda contribuem, para que Portugal continue vivo nas culturas dos países que têm a *Língua Portuguesa como meio de comunicação e de ação...*, e *apesar do Portugal que teima em desconhecer o outro Portugal*” (BARCELLOS; REIS, 2006, p. 40, grifos dos autores).

¹⁷² “Longe do seu Portugal, ele percebe aquela *outra dimensão lusitana* e redescobre o falar e o gesto que fazem da *alma do estar-Português* uma eterna e messiânica aventura” (BARCELLOS; REIS, 2006, p. 21, grifos dos autores). Porém, “Agostinho da Silva, que fitava, percorria e cultivava as regiões ultramarinas do futuro do passado, não virava as costas à sua península natal, a ibérica, nem àquela maior península da Ásia, a Europa. Era perfeitamente europeu, tanto nas transgressões dos limites do Velho Mundo, como no olhar atento ao que constituía a unidade e a diversidade das suas culturas” (SIEWIERSKI, 2006, p. 184).

intelectuais, e foi onde provavelmente Agostinho passou a conviver com aquela que mais tarde viria a se tornar a sua segunda esposa, Judith Cortesão, filha de Jaime Cortesão. Junto desse casal, dentre outros intelectuais do ‘Grupo de São Paulo’, Agostinho congeminou uma iniciativa a qual denominaram de Colégio Livre de Estudos Superiores, que funcionava numa garagem na Vila Buarque e onde eram proferidos cursos e palestras sobre conteúdos filosóficos variados – o qual daria origem, na década seguinte, ao Instituto Brasileiro de Filosofia¹⁷³. Agostinho, porém, participou bem pouco dessa iniciativa, já que logo na sequência, em 1945, ele teria resolvido deixar o Brasil para viver na região do Rio da Prata.

Agostinho da Silva se estabeleceu primeiramente na Argentina, onde lecionou na Escola de Estudos Superiores de Buenos Aires, mudando-se no ano seguinte para o Uruguai, onde trabalhou nos Colégios Libres de Montevideu. Em terras platinas ele continuou a escrever as suas glosas e biografias, tendo tentado reanimar a iniciativa dos cadernos de divulgação cultural em língua espanhola, porém, sem lograr muito êxito. Sua formação bilíngue de português e espanhol o teria auxiliado bastante nos tempos de América do Sul, além de ter colaborado (agora empiricamente) para adensar as tendências iberistas que ele nutria desde a infância em Barca d’Alva¹⁷⁴.

Em novembro de 1946 nascia no Uruguai a sua filha com Judith Cortesão, Carlota da Silva Cortesão. No ano seguinte, sua esposa Bertha, que havia permanecido em Portugal, apareceu de surpresa em seu apartamento montevideano e deparou-se com Agostinho, agora pai de uma criança com outra mulher, o que acarretou no seu divórcio. A filha Maria Gabriela acompanhou a mãe de volta a Portugal, enquanto o filho Pedro permaneceu com o pai e integrou-se à nova família brasileira que então se formava.

¹⁷³ “O *Grupo de São Paulo* (...) teve, nas décadas de 40 e 50, seu momento decisivo. Em 1945, Vicente fundou o Colégio Livre de Estudos Superiores, seguindo o modelo de um centro de estudos análogo, da Argentina. Reunia nesse colégio, para debates, conferências e seminários abertos ao público, intelectuais do porte de Oswald de Andrade, Antônio Cândido, Renato Cirill Czerna, Ronald Corbisier, entre outros. (...) Em 1950, Miguel Reale fundou o Instituto Brasileiro de Filosofia e criou a *Revista Brasileira de Filosofia*, nossa mais antiga revista filosófica. Vicente foi cofundador do Instituto e membro do conselho da revista (...). É deste período o diálogo de Vicente com os pensadores portugueses Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa e Delfim Santos” (CESAR, 2000, p. 119).

¹⁷⁴ “(...) a criação de Agostinho da Silva deu-se em Barca d’Alva, (...) [onde] cresceu bilíngue de português e espanhol. (...) A partir das suas vivências na Argentina, no Uruguai e no Brasil, George Agostinho passou a rememorar a sua vida e a repensar a sua obra, num registro que bem poderíamos denominar de iberista (...), porque é desde a América Ibérica que ele passa a reivindicar, validando-as, as suas raízes ibéricas” (DAVI, 2007, p. 27). “(...) as de extração beduína e mourisca, sobretudo! Raízes de que não havia extraído nenhum significado especial quando da sua militância intelectual europeísta. Aliás, muito pelo contrário: ‘beduíno’ e ‘tuaregue’ eram termos que, no âmbito do seu europeísmo de juventude, figuravam sempre num registro altamente pejorativo – herança maldita, portanto, que bem se deveria refundir à clara luz da moderna civilização europeia” (DAVI, 2006a, p. 196).

Em 1947 a nova família regressava ao Brasil. E este também foi o ano em que Agostinho da Silva passou a colaborar no jornal *O Estado de São Paulo*. Após rápida passagem por São Paulo, eles acabaram por instalar-se na fazenda Penedo, na Serra de Itatiaia, município de Resende, estado do Rio de Janeiro, onde criaram uma comunidade¹⁷⁵ alternativa junto a um grupo de intelectuais que resolveu deixar a vida na cidade para aventurar-se em meio à Mata Atlântica. Além da nova família de Agostinho e do casal Ferreira da Silva, habitaram o local os cônjuges Mabel e Milton Vargas, e também Rudá, filho de Oswald de Andrade, além dos “que estavam de passagem e era legião. Do Rio de Janeiro vinham os familiares de Judith – o pai Cortesão, a irmã Saudade, o cunhado Murilo – e do lado de São Paulo vinham Oswald de Andrade, Portinari, Djanira e alguns mais” (FRANCO, 2015, p. 387).

Lá os habitantes se prestavam a uma ampla gama de atividades artísticas, intelectuais e recreativas, desfrutando da prática matutina de ioga, do relaxamento na sauna, de atividades físicas na piscina, além da realização conjunta de leituras e debates. Agostinho escreveu um texto que deveria orientar o espírito dessa comunidade, o qual intitulou de *Alcorão* (SILVA, 2007a [1947], pp. 69-74). Os serviços domésticos, tais como a limpeza do local e a preparação dos alimentos, eram distribuídos coletivamente. Além disso, bem próximo dali havia um povoado bastante paupérrimo que tinha o nome de ‘África’, e que muito provavelmente se tratava de uma comunidade remanescente quilombola formada por descendentes de escravizados que no passado atuaram nas fazendas cafeeiras da região. Nela, Agostinho da Silva passou a promover ações assistenciais, ensaiando o que anos mais tarde ele chamaria de Serviço de Paz Social: “ensinou a ler e a escrever; deu rudimentos de higiene; criou uma farmácia e fez de médico. Bateu muito papo nas cubatas dos caboclos e pôs todo o mundo da Fazenda a trabalhar no povoado” (*ibidem*, p. 389). A utopia da vivência nessa comunidade, porém, desarticulou-se pouco tempo depois, por volta de 1948, principalmente por falta de recursos financeiros.

Após a debandada dos demais, Agostinho e Judith permaneceram em Itatiaia com as suas crianças, Carlota e Pedro, além da que acabara de nascer, Marcos Filipe¹⁷⁶. Ali o casal conheceu um pesquisador que atuava na região a coletar a mosca-do-berne,

¹⁷⁵ “(...) cujo objetivo seria, segundo Agostinho, o de ‘apurar o pensamento de uma idade nova’ e ‘estudar todos seus reflexos de ordem social e individual’, e ainda a ‘fundação de um instituto em que se meditasse todas as características do Brasil, todas as correntes de ideias ou todos os procedimentos, nacionais ou não, que apareciam no mundo como criação ou herança” (CESAR, 2000, p. 123-124).

¹⁷⁶ “Além de Marcos Filipe, viram a luz na casa do mato Jorge Tadeu Zuzarte Cortesão, em abril de 1950 e Maria Leonor Santiago de Cortesão, em julho de 1951” (FRANCO, 2015, p. 396).

Sebastião José, quem provavelmente convidou Agostinho a trabalhar no Instituto Oswaldo Cruz, em Manguinhos no Rio de Janeiro. Lá ele trabalhou como tradutor na biblioteca da instituição, mas também atuou no ramo da parasitologia médica, publicando alguns trabalhos na área da entomologia em coautoria com Sebastião José. Nesse mesmo período Agostinho colaborou com o seu sogro nas pesquisas sobre Alexandre de Gusmão que ele desenvolvia na Biblioteca Nacional, além de ter tido a sua primeira experiência como professor universitário, quando lecionou filosofia da educação na recém-criada Faculdade Fluminense de Filosofia em Niterói, a atual Universidade Federal Fluminense¹⁷⁷. Nesse ínterim, no ano de 1949, através de uma mensagem enviada de Portugal pela irmã Maria Cecília, Agostinho ficou sabendo da morte do seu pai. Diante disso, a sua mãe Georgina mudou-se para Moçambique, onde passou a viver sob os cuidados de Cecília.

Em 1952 surgiu a oportunidade de juntar-se ao grupo de professores que estava a fundar em João Pessoa a Universidade da Paraíba. Agostinho foi indicado por Jaime Cortesão ao então governador do estado, o romancista José Américo de Almeida, para lecionar História e Cultura Portuguesas. Porém, ao chegar ao local, haviam ocorrido mudanças de última hora e as cadeiras que estavam vacantes eram as de Geografia Física e História Antiga e Medieval, as quais Agostinho assumiu confiantemente, baseando-se nos conhecimentos cultivados em suas experiências pregressas.

A vivência na Paraíba seria um marco importante na trajetória de Agostinho e da sua família, pois foi lá onde nasceram as duas últimas crianças do casal, Maria Regina (1952) e Bruno Duarte (1954). Mas, sobretudo, as experiências no sertão alterariam para sempre a sua maneira de olhar o mundo, conferindo originalidade ao seu pensamento¹⁷⁸. O ano de 1952 foi marcado por uma grave seca que atingira todo o sertão nordestino. E foi nessa ocasião que Agostinho e Judith puseram a funcionar o Serviço de Paz Social:

¹⁷⁷ “O velho Jaime Cortesão estava na cidade, a coligar notas na Biblioteca Nacional sobre a História do Brasil. O empenho veio a dar o livro *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid* (1950) e meteu a mão do ‘genro’ para despachar aspectos da investigação. Deste modo passou Agostinho parte das tardes na Biblioteca Nacional a investigar sobre o século XVIII português e a figura de Alexandre de Gusmão. Para completar o quadro, alguém lhe arranhou uma cadeira de filosofia de educação na Faculdade de Filosofia, em Niterói, do outro lado da Baía de Guanabara” (FRANCO, 2015, p. 402).

¹⁷⁸ “Biograficamente pensando Agostinho da Silva (...) viria primeiro o que se chamaria de seu ‘período português pré-Brasil’ (1906-1944), logo seguido pelo ‘período brasileiro’ (1944-1969), sucedendo-se a este o ‘período pós-Brasil’ (1969-1994). Pensando-o, no entanto, quanto às transformações em sua forma de pensar e às posições que mantinha perante ele mesmo e o mundo, afigura-se necessário reagrupar numa só categoria os dois últimos dos citados períodos, pois é entre o primeiro e esses últimos dois que as ideias de Agostinho passam por uma alteração profunda, a partir de suas experiências no sertão da Paraíba, nordeste do Brasil” (AGOSTINHO, 2001, p. 27).

“Agostinho escoteiro e Judite bandeirante logo se destacaram nesse atendimento. Ensinavam os flagelados a fazerem partos de emergência, a prestarem primeiros socorros e a enterrarem os mortos de modo higiênico. E foram logo denunciados à polícia pelos que nada faziam, acusados de suposta prática ilegal da medicina...” (FONSECA, 2000, p. 136).

A convivência diária com o povo sertanejo levou-os a conhecer e valorizar a cultura popular¹⁷⁹ brasileira, a partir da qual Agostinho vislumbrou, na sua ancestralidade portuguesa, a imaginação e algumas das respostas que tanto procurava¹⁸⁰: “ora nessa cultura estavam vivas as sequências da cultura medieval europeia, como Carlos Magno e os Doze Pares de França, e as da cultura portuguesa popular do século XVI, com o sebastianismo do Encoberto, aliás tratado pelo romance nordestino de José Lins do Rego e antes dele por Euclides da Cunha” (FRANCO, 2015, p. 412).

A descoberta do culto popular do sebastianismo, somada à leitura da *Mensagem* pessoana, levou Agostinho da Silva a refletir sobre o problema da decadência de Portugal: ele vislumbrou que o espírito de nação inventiva, trazido por aqueles que aportaram aqui no século XVI, teria sido mantido incólume no cerne da cultura do povo sertanejo, e que por isso manifestava-se espontaneamente em sua linguagem cotidiana¹⁸¹. Essa interpretação só foi possível em virtude de uma série de transformações que acometeram a sua visão de mundo desde quando ainda vivia em Portugal, mas que se concretizariam diante da sua experiência exilar¹⁸²: desde uma tendência espiritualista angariada pelos estudos místicos, passando pela crítica da exclusiva fiabilidade da retórica argumentativa racionalista, ao abandono dos referenciais clássicos em favor dos fundamentos do cristianismo primitivo, tendo por

¹⁷⁹ “Ali propôs, em reunião do Conselho Universitário, a criação de um Departamento de Cultura Popular, o primeiro desse gênero a ser imaginado no país, proposta rejeitada pela maioria dos componentes do colegiado, vindo, no entanto, a concretizar-se trinta anos depois (OLIVEIRA, 2000, p. 360): “(...) em 1978, (...) é criado o Núcleo de Pesquisa e Documentação da Cultura Popular (NUPPO), fruto da necessidade de promover a integração sistemática do estudo e da pesquisa da cultura popular, através de equipes multidisciplinares, constituídas por servidores, docentes e alunos da UFPB” (PINTO NETO, 2008, p. 01).

¹⁸⁰ “É o encontro com as sobrevivências seculares de certos aspectos deste Portugal medieval, na Paraíba, aquilo que desperta Agostinho, em sua metanóia ou revolução pessoal, para uma nova concepção de si e de sua terra natal” (DAVI, 2006b, p. 26).

¹⁸¹ “*Agostinho da Silva* protagoniza o *sebastianismo* que é caro a *Fernando Pessoa* na interpretação que dele teve por *Antônio Vieira* – a saber: a *realização do verdadeiro ser-Português no contraponto histórico das ilusionistas marchas cavaleirosas, i. e., no estabelecimento da cultura portuguesa através da Língua*” (BARCELLOS; RAMOS, 2006, p. 32, grifos dos autores).

¹⁸² “Acho que conhecer o Brasil é, talvez, a coisa fundamental da minha vida. Se nunca tivesse saído de Portugal, nunca teria percebido o que há de essencial na cultura portuguesa e que me parece estar muito mais vivo, muito mais claro, no Brasil” (Agostinho da Silva [em 1969] *apud* EPIFÂNIO, 2008, p. 50).

ápice, então, a confluência de todas essas diretrizes perpassadas pela sua experiência sertaneja, já que

o Brasil gera a segunda, e definitiva, revolução em sua vida, e mais: uma revolução em seu pensamento. Ele, que vinha antes de uma tradição de racionalismo a que não estranha a influência do escritor e amigo Antônio Sérgio, percebe, para além desse racionalismo, o modo e vigor de uma plural cultura popular, e nacional também, em que valores e fatores de ordem religiosa e mística eram fundamentais, e que o obrigaram a repensar o que pensava sobre história, literatura e cultura portuguesa (AGOSTINHO, 2007a, p. 223).

Embora a convivência com Antônio Sérgio estivesse encerrada desde o deslocamento para o Brasil, a influência e a repercussão dos seus questionamentos mantiveram-se presentes na trajetória de Agostinho da Silva, que sempre esteve preocupado com o constante aperfeiçoamento das suas faculdades intelectivas¹⁸³. Contudo, essa experiência no sertão da Paraíba desconstruía finalmente uma série de prerrogativas que já há algum tempo estavam sendo questionadas, as quais foram herdadas do mestre searista; ao opor-se a elas, Agostinho da Silva auferia originalidade às suas interpretações, enquanto construía um pensamento próprio e autônomo¹⁸⁴.

Essas interpretações acerca do sebastianismo, em sua vertente popular-sertaneja e erudita-pessoana, seriam somadas ao “paracletismo heterodoxo estudado por Jaime Cortesão na cultura portuguesa de Isabel de Aragão. O último elemento funcionou como um cimento agregador dos outros dois” (FRANCO, 2015, p. 414), fomentando a ideia de uma Idade do Espírito Santo, que é a principal tese teológico-filosófica defendida por Agostinho, a qual pressupõe a plenitude universal baseada numa ideia elevada de *comunidade*.

No período em que esteve ligado à Universidade da Paraíba, Agostinho da Silva também lecionou em Pernambuco e chegou a morar por algum tempo em Olinda. Foi também por essa época em que ele começou a colaborar nos *Cadernos Sul*, em agosto

¹⁸³ “Agostinho da Silva insistia muito na necessidade de aperfeiçoar o pensamento. Pois é o ‘pensamento que comanda o mundo’; pelo que ‘pôr ordem na nossa vida’ é pôr ordem no pensamento, com justiça e sinceridade, para, depois, se passar à prática. Eis a ‘chave’: saber utilizar o pensamento, vigiando-o, corrigindo-o, aperfeiçoando-o” (FLÓRIDO, 1997, p. 21).

¹⁸⁴ “Igualmente importante foi a relação com Antônio Sérgio, a quem Agostinho reconheceu como seu ‘mestre’, isto apesar destas suas considerações: ‘...Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões da dúvida. Preferia manter-se na certeza’; ‘Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a de ser de grande arrogância intelectual’. Como, contudo, o próprio Agostinho reconhece, o seu discipulato relativamente a Sérgio cumpriu-se, sobretudo por oposição: ‘ele não me ensinou o racionalismo: ensinou-me antes o irracionalismo, por reacção minha’” (EPIFÂNIO, 2008, p. 21).

de 1953, na sua vigésima edição. Além disso, sem abandonar oficialmente a Paraíba, Agostinho deslocou-se para São Paulo, onde pôde retomar o contato com Vicente e Dora Ferreira da Silva, membros da “Escola de São Paulo”¹⁸⁵. A real motivação do deslocamento para essa cidade, porém, teria sido a da sua colaboração enquanto diretor dos serviços pedagógicos na exposição do IV centenário de São Paulo, ao lado do seu sogro e curador, Jaime Cortesão, entre 1954 e 1955.

Essa foi outra importante oportunidade de aprendizado, contribuição e influência do pensamento de Jaime Cortesão às ideias de Agostinho da Silva. O discurso dessa exposição corroborava em linhas gerais com aquele construído em fins do século XIX nos gabinetes do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), o qual exaltava a identidade e a premência dos paulistas em toda a geografia e em todas as etapas da história do Brasil. Mesmo que embasado por razões distintas¹⁸⁶, Cortesão enfatizava a tônica dos descobrimentos, na qual os bandeirantes – como metáfora dos portugueses nas conquistas ultramarinas – eram apontados como os atores responsáveis pela configuração atual do Brasil. Nesse encadeamento, a figura do indígena civilizado, ou seja, cristianizado, enaltecia o papel exercido pela catequese nesse empreendimento. Essas noções historiográficas foram somadas aos entendimentos que Agostinho da Silva obteve no sertão paraibano ao experimentar o encontro com o sebastianismo popular e com o culto do Espírito Santo, ressaltando o papel desempenhado pelos portugueses seiscentistas na construção pretérita do Brasil. Pois, como ele próprio declarou:

Foi também muito importante para mim a Exposição Histórica e o trabalho do Itamaraty¹⁸⁷, porque me deram a conhecer como é que

¹⁸⁵ “A obra e o pensamento de Agostinho da Silva, no período do seu contacto mais intenso com os outros membros da ‘Escola de São Paulo’, revela uma maior proximidade com a direcção filosófica de Vicente e Dora Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa do que com a de Reale e os seus mais próximos discípulos, Renato Czerna e Luís Washington. A participação do filósofo português no momento fundador da ‘Escola’ paulista coincide com o interesse cada vez maior que vai atribuir ao Brasil como um novo Portugal em via de cumprir um destino cuja plena realização fora suspensa ou interrompida no final do século XVI, após o desastre de Alcácer-Quibir, destino e missão ecumênicos teorizados na vieirina *História do Futuro* e poeticamente expressos na *Mensagem* de Fernando Pessoa” (TEIXEIRA, 2009, p. 08-09).

¹⁸⁶ “O bandeirante é, nas aspirações de Cortesão, o português civilizador e domador das gentes e suas terras, que buscava apropriar-se dos territórios para além do Tratado de Tordesilhas e, assim, atacar a Espanha filipina. Esses argumentos reiteram a dimensão heroica, pioneira e civilizadora da sua caracterização da atuação do português ultramarino. Agostinho da Silva concordava plenamente com tal concepção” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 78).

¹⁸⁷ Trata-se do período em que Jaime Cortesão lecionou história da cartografia e da formação territorial do Brasil nessa instituição, tendo também organizado grande parte do seu arquivo (Cf. OLIVEIRA, 2014). Agostinho da Silva, que o auxiliava nas pesquisas sobre Alexandre de Gusmão na Biblioteca Nacional, sublinhou que “nessa altura mergulhei nisso de uma forma extraordinária porque se tiveram de revolver

Portugal tinha realmente construído o Brasil. Eu nunca tinha percebido como fora a construção do Brasil; a história que se dava em Portugal nunca incluiu aquele país, a não ser dizendo que Pedro Álvares Cabral tinha feito a sua descoberta e que o Brasil se tinha tornado independente em 1822. Como é que aquilo tinha feito e o que sucedera por lá, *quando afinal o Brasil era parte de Portugal*, não se dava de jeito nenhum. Fui aprender isso no próprio Brasil (SILVA, 1994, pp. 141-142, grifo nosso).

Em virtude dos preparativos da exposição, Agostinho da Silva teria viajado para Portugal sob o salvo conduto de um passaporte diplomático expedido pelo governo brasileiro para trazer de lá, o exemplar original da carta de Pero Vaz de Caminha, que foi exibida pela primeira vez no Brasil. Naquela ocasião, Agostinho aproveitou para visitar a sua filha Maria Gabriela, além de realizar breves passeios em seu país natal.

Por recomendação do seu ex-professor na FLUP, Hernâni Cidade, Agostinho resolveu se mudar para Florianópolis em 1955 com o fito de contribuir na instalação da Universidade de Santa Catarina, onde ministrou literatura portuguesa e filologia românica. Nesse âmbito, ele também ajudou a fundar um Centro de Estudos Clássicos na Faculdade de Filosofia da recém-criada universidade, na companhia de Eudoro de Sousa¹⁸⁸. No mesmo ano, a pedido do secretário de cultura do Rio Grande do Sul, escreveu *Um Fernando Pessoa*, obra que seria publicada somente alguns anos mais tarde, em 1959. Trata-se de um estudo derivado das ponderações que Agostinho vinha tecendo desde a reorientação do seu pensamento sucedida no sertão paraibano. Na sequência dessas reflexões ele publicou, em 1956¹⁸⁹, *Ensaio para uma teoria do Brasil*, onde apontou que os melhores aspectos da cultura portuguesa haviam-se deslocado para o Brasil¹⁹⁰, além da obra que é considerada por muitos como a síntese do seu pensamento pós-exilar, *Reflexão à margem da Literatura Portuguesa*, em 1957.

arquivos, documentação portuguesa e brasileira – milhares de documentos foram vistos sob a direção de Jaime Cortesão, que estava encarregado da direção do serviço” (SILVA, 1994, p. 141).

¹⁸⁸ “(...) os professores Eudoro de Souza e Agostinho da Silva (portugueses que lecionavam na Faculdade de Filosofia). Estes últimos eram tidos como comunistas, eram considerados como um ‘casulo’ de esquerda, segundo o desembargador Lenzi, quem pensava diferente era considerado comunista. Podemos observar por meio das memórias de nossos depoentes o quanto foi importante o jogo político dentro do processo da criação da Universidade” (BACKES, 2010, p. 157).

¹⁸⁹ Ao mesmo tempo em que escrevia ensaios de cultura e política, Agostinho da Silva escrevia novelas: “Mateus-Maria Guadalupe, *alter ego* de Agostinho, regressou de seguida com um novo enredo, *Macaco-prego*, dado à estampa pelo grupo Sul de Florianópolis em 1956, em caderno autônomo, e mais tarde integrado no livro *Lembranças Sul-Americanas de Mateus-Maria Guadalupe*” (FRANCO, 2015, p. 454).

¹⁹⁰ “O privilégio cultural de Portugal terá sido, segundo a visão deste pensador, o de ter guardado intocável, no Brasil, o tesouro da sua cultura fundadora medieval. Em pleno século XX de duas Guerras Mundiais e de absoluta rapinagem da natureza, Portugal, recuperando as suas raízes, (...) pode oferecer-se como exemplo aos outros países europeus: uma forma de vida solidária, lenta, generosa, assente num Deus sem dogmas, aberto, (...) como o tinham sido Camões, o poeta do Império, Padre Antônio Vieira, o profeta missionário do Quinto Império, e Fernando Pessoa, o mensageiro do fim do cumprimento da

A vivência em Santa Catarina inaugurou uma nova faceta na trajetória de Agostinho da Silva: a da governança político-institucional. Foi através da sua bagagem intelectual e da influência angariada junto aos meios culturais e acadêmicos que ele acabou sendo indicado para ocupar o cargo de diretor de cultura do Estado de Santa Catarina, já que

Tinha além disso presença marcante na cidade e era venerado como um escritor tutelar pelo jovem grupo que se reunia em volta de Salim Miguel e que editava a revista *Sul*. Apresentava ainda um pensamento original sobre o desenvolvimento do Brasil e tinha com ele a glória de ter estado ao lado de Jaime Cortesão nas pesquisas sobre o traçado das fronteiras do país e no evento memorável do Parque Ibirapuera. Jorge Lacerda [quem Agostinho conheceu alguns anos antes no Rio de Janeiro] no final de janeiro de 1956 ganhou as eleições estaduais e chamou Agostinho para a diretoria do departamento de Cultura do governo do estado de Santa Catarina (FRANCO, 2015, p. 433-434).

Durante a sua gestão Agostinho sugeriu a criação de um departamento estadual de biologia marítima, a partir do qual viria a instituir um museu concebido a partir de coleções particulares, com o intuito de incentivar as pesquisas oceanográficas no estado. Desenvolveu, além disso, no ano de 1957, uma série de ações e incentivos que iam desde a fundação de sociedades culturais, à concessão de bolsas de estudos, até a criação de aparelhos de cultura e de infraestrutura universitária¹⁹¹. Nesse ano recebeu a triste notícia de que a sua mãe falecera em Lourenço Marques. E, no ano seguinte, Agostinho naturalizou-se brasileiro, pela mesma época em que foi integrado à comissão instaladora da Universidade de Brasília (UnB), passando a emitir pareceres e ajudando a definir quais seriam as diretrizes preconizadas pela futura instituição.

No início de 1959, Eduardo Lourenço, que à época lecionava filosofia na Universidade da Bahia, chegou de passagem a Florianópolis com o propósito explícito de visitar o amigo Eudoro de Sousa. Nessa oportunidade ele esteve também com Agostinho da Silva, a quem relatou a personalidade do reitor que estava revolucionando o ambiente universitário baiano, uma vez que Edgard Santos, que já havia sido ministro

primeira parte do Império (...) e a obra de Agostinho da Silva, anunciador da segunda parte do Império, o Império espiritual ou a Idade do Espírito Santo, que ora, anunciando-se, se instituiria como existência e vida” (REAL, 2007, p. 107).

¹⁹¹ Agostinho “promove o Conselho Estadual de Cultura. Funda e promove a Sociedade Cultural Francesa. Sociedade de Cultura Italiana. Sociedade de Cultura Alemã. Instituto de Cultura Norte-Americana. Serviço de Bolsas especialmente dedicadas à Educação, Ciências, Engenharia, Medicina, Biblioteconomia. Museu de Arte do Estado. Casa de Cultura de Santa Catarina. Restaurante Universitário” (FRANCO, 2015, p. 438).

da educação, era um homem com extrema habilidade política para a captação de recursos, além de ter uma extraordinária abertura para propostas arrojadas e inovadoras. Agostinho, que já havia pensado sobre a necessidade de se estudar África no Brasil, fosse pelo exemplo dos estudos realizados por um autor catarinense sobre Angola¹⁹², pelo intercâmbio africano-brasileiro testemunhado por ele ao participar do Grupo Sul, ou ainda pela idealização de um núcleo de estudos com esse tema em Santa Catarina¹⁹³, pensou que esta seria uma boa oportunidade para colocar o seu projeto em prática. Pediu então que Eduardo Lourenço levasse uma mensagem sua ao reitor: “porque é que você não diz ao homem se ele não quer fazer em Salvador um Centro de Estudos Africanos? Se ele quiser, ele que mande a passagem que eu vou lá falar com ele” (SILVA [em 1986], 1988, p. 87).

Munido das passagens aéreas cedidas pela reitoria da Universidade da Bahia, Agostinho da Silva dirigiu-se à Salvador para tratar do tema com Edgard Santos. Ao chegar, marcou prontamente uma audiência com o reitor, quem pediu que Agostinho se acomodasse no hotel e esperasse alguns dias para que pudesse pensar sobre o assunto.

No hotel, à espera, tinha uma surpresa. Estava lá um dos amigos da primeira juventude, da Quinta Amarela, um dos com quem mais acamaradara nos tempos da Faculdade de Letras, Adolpho Casais Monteiro, que andava pelo Brasil desde 1954 e pelas mesmas faturas, enfartado que ficara com a polícia política e com o padrecão coimbrão que governava o Estado português. De que os dois antigos colegas estavam em comunicação próxima, não me fica dúvida [já que Casais Monteiro resenhou, nos jornais, muitos trabalhos realizados por Agostinho da Silva no Brasil] (FRANCO, 2015, p. 465).

Ele, assim como diversos outros conterrâneos, alguns amigos e outros nem tanto, estavam em Salvador por ocasião do IV Colóquio Luso-Brasileiro que estava para acontecer na Universidade da Bahia. Esse evento “não foi um fato cultural isolado.

¹⁹² “Bem, cheguei lá [em Santa Catarina] em 1955 e foi lá que, por me terem falado num catarinense que tinha escrito umas memórias sobre Angola, me despertou a ideia de como iria ser fatal na história do Brasil o abordar um dia a África. Estavam um em frente do outro, acabaram por se namorar, isso era uma coisa fatal. E havia gente no Brasil que tinha estudado os africanos, tanto quanto era possível num certo amorismo. Por isso não se conhecia realmente aquela África que era preciso conhecer, que não era a África histórica mas a astral, aquela que seguia em frente e com a qual o Brasil tinha que agir” (SILVA [em 1986], 1988, p. 86).

¹⁹³ “Também intelectuais que deixaram Portugal à época do salazarismo, como Augusto de Santos Abranches e George Agostinho da Silva, colaboravam com o Grupo Sul. Aliás, antes de fundar o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) em Salvador da Bahia, em 1959, o mestre Agostinho idealizou um Núcleo de Estudos Africanos na antiga Faculdade Catarinense de Filosofia, em Florianópolis. Acontece que a permuta no campo artístico-cultural entre o Grupo Sul e os escritores luso-africanos não despertou um maior interesse pela África no campo historiográfico de Santa Catarina” (CORREA, 2016b, p. 72).

Integrou-se em uma série de seis encontros¹⁹⁴, entre 1950 e 1966” (RIBEIRO, 1999, p. 78), os quais contaram com a interferência direta do Estado Novo, fosse na definição dos conteúdos dos programas ou dos temas por eles abordados, servindo de propaganda do governo e tendo como principal objetivo o favorecimento da sua imagem em escala internacional, ao passo que suscitava a ideia de progresso e ausência de conflitos internos, tudo isso, com a legitimação e o respaldo das instituições acadêmicas¹⁹⁵.

A participação de Agostinho no evento foi favorecida por seu posicionamento público de autêntico opositor do Estado Novo e suas condutas colonialistas, já que

o convite feito a Agostinho da Silva, para participar do Colóquio, fazia parte de uma estratégia por ele [Heron de Alencar, militante do Partido Comunista do Brasil (PCB)] e por outros imaginada para neutralizar a presença e atuação no conclave de alguns dos mais obstinados defensores do regime de Salazar, que nele estariam presentes, dado o caráter oficial do evento, entre eles figurando como nome de maior expressão, Marcelo Caetano, então Reitor da Universidade de Lisboa (OLIVEIRA, W. 2006, p. 444).

Um ponto de vista bastante comum nos anos 1950, e que permeou os diferentes discursos proferidos no IV Colóquio, era o da necessidade de se instituir uma comunidade luso-brasileira.

A ideia de formar uma ‘comunidade’ entre Brasil e Portugal era conveniente para ambos os países nos idos de 1950. Do lado brasileiro, foi vista como uma forma de aproximar-se da Europa e participar das questões mundiais de maneira ativa, aproximando-se da ‘modernidade’ – basta lembrar o *slogan* ‘cinquenta anos em cinco’ que elegeu o presidente Juscelino Kubitschek. Do lado português, a aproximação com sua ex-colônia mostraria ao mundo o exemplo bem sucedido do seu ‘projeto colonizador’, o que subsidiaria suas investidas no continente africano com a promessa de que na maturidade tais colônias configurar-se-iam como novos ‘Brasis’ (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 100).

A versão de comunidade adotada pelo poder hegemônico português preconizava interesses bem conservadores, apesar da aparente modernização discursiva pautada pela

¹⁹⁴ Washington (1950); São Paulo (1954, conjuntamente da IV Exposição Histórica da Cidade de São Paulo); Lisboa (1957); Salvador (1959); Coimbra (1963) e Boston (1966).

¹⁹⁵ “Pode-se ler no IV Colóquio, como nos anteriores, uma oportunidade criada para legitimar e difundir tal direcionamento, em nome do progresso, do desenvolvimento e do bem-estar social, mas em segundo plano pode-se ler também uma estratégia de legitimação, ratificação e divulgação do regime português diante de ou pelas várias nações do mundo válido à época. A ambição de tornar visíveis Portugal e Brasil e legitimar o colonialismo português parece ter-se urdido desde a proposição inicial da série dos colóquios internacionais de estudos luso-brasileiros em 1950” (RIBEIRO, 1999, p. 59).

apropriação recente das teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre¹⁹⁶, que objetivava legitimar a manutenção das suas colônias africanas e asiáticas numa época marcada pela profusão de discursos e movimentos anticolonialistas em todo o mundo. Aliás, as teses freyreanas deram a tônica daquela edição do colóquio¹⁹⁷, sendo o próprio autor aclamado convidado de honra do evento. Entretanto, se por um lado a apropriação conservadora das teses freyreanas procurava legitimar a manutenção do colonialismo português em África, por outro, elas também inspiravam algumas ideias de Agostinho da Silva, como ele próprio reconheceu na dedicatória da obra *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Porém, é justamente sobre a dualidade do colonialismo/anticolonialismo que residem as distinções dos posicionamentos de Agostinho e do mestre de Apipucos, pois

Com Agostinho da Silva, defrontamos com a mais arrojada – para alguns, original, para outros, delirante – concepção de comunidade luso-brasileira proposta durante o Colóquio. Trata-se de tese polêmica, de defesa da criação, não de mero organismo político ou cultural entre os dois países, mas de uma ‘comunidade universal’, marcada por um caráter metafísico e místico, com traços de messianismo, em que se inscreve a crítica das condições coloniais, face ao respeito pela diferença, pela liberdade e pela autonomia dos povos subjugados. Alia a uma orientação transcendental para a questão do discurso crítico da organização social e política de Portugal e do Brasil, colocando em primeiro plano e em oportunidade única no Colóquio a condenação do persistente colonialismo português (RIBEIRO, 2006, p. 322).

Nessa sua concepção de comunidade vemos condensadas todas aquelas ideias que foram nutridas desde a epifania que teve no sertão paraibano, atreladas agora a um posicionamento marcadamente anticolonialista, já que segundo ele, “Portugal e Brasil têm de restabelecer o poder municipal em toda a sua plenitude, entregando-lhe o fundamental da máquina administrativa, da economia e da educação; nenhum território

¹⁹⁶ “A partir de meados dos anos 50, verifica-se um esforço sistemático por parte do Ministério dos Negócios Estrangeiros de doutrinação dos diplomatas portugueses no luso-tropicalismo. O objectivo é muni-los de argumentos (supostamente) científicos, capazes de legitimar a presença de Portugal em África e na Ásia. Paralelamente, assiste-se à penetração do luso-tropicalismo no meio académico e científico. A adesão de vários académicos ao luso-tropicalismo esconde, nalguns casos, uma consciência crítica relativamente ao que, de facto, se passava nas colônias portuguesas” (CASTELO, 2011, p. 272).

¹⁹⁷ “Articulado aos temas da cultura e da comunidade luso-brasileiras, o luso-tropicalismo proposto por Gilberto Freyre pode ser amplamente percebido em documentos do Colóquio, principalmente no que concerne às teses de elogio à colonização portuguesa e da unidade cultural entre o Brasil e Portugal, considerando este, em sua configuração imperial, junto a suas colônias. Esses dois temas constituíram um sistema de referência constante em diversos trabalhos e discussões, assim como ofereciam o embasamento conceitual à aproximação entre os dois países, direcionada para a afirmação da comunidade histórica, passível de os articular a nível internacional no presente” (RIBEIRO, 1999, p. 227).

pode estar sujeito a qualquer espécie de metrópole, nenhum traço de colonialismo pode subsistir” (SILVA, 2009a, p. 103-104). O fim do colonialismo é proposto por Agostinho como condição crucial para o estabelecimento de uma ‘economia coletiva’, característica daquela Portugal medieval, cujo espírito deveria ser recobrado e interposto no seio da comunidade que ora almejava e recomendava.

A ideia de comunidade luso-afro-brasileira de Agostinho da Silva foi exposta por ele nas diversas ocasiões em que participou no evento.

No IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Agostinho da Silva foi designado como um dos relatores da Secção I – ‘o meio e o homem’, presidida por Antônio de Medeiros Gouvêa, secretário do Instituto de Alta Cultura de Lisboa, Jean Tricart, da Universidade de Estrasburgo, e Aroldo de Azevedo, da Universidade de São Paulo. Apresentou, nesse conclave, uma comunicação, sob o título ‘Condições e missão da comunidade luso-brasileira’, expondo as suas ideias sobre um projeto de instituição cultural formalizado que reunisse os povos que haviam sido colonizados pelos portugueses. Foi quando o conheci, havendo as suas palavras me causado forte impressão. Participou, logo após, nesse mesmo Colóquio, de uma ruidosa mesa-redonda denominada ‘Problemas africanos de interesse luso-brasileiro’, na qual, ao apresentar seus polêmicos pontos de vista, incomodou vários representantes portugueses (OLIVEIRA, 2003, p. 64).

Agostinho da Silva, opositor declarado do regime de Salazar, tendia a considerar que uma política para África deveria se assentar nas *condições e missão da comunidade luso-brasileira*, tal como ele idealizara. As suas considerações, porém, foram em diversas ocasiões rechaçadas e desqualificadas pelos representantes do Estado Novo, que as taxaram de abstração utópica, mística, metafísica e, por isso, irrealizável.

Nos debates sobre os ‘problemas africanos de interesse luso-brasileiro’, dois nomes se destacaram: Marcelo Caetano (reitor da Universidade de Lisboa, ex-Ministro do Ultramar e presidente da delegação portuguesa do evento) e Agostinho da Silva. O primeiro falava a partir do ponto de vista do colonizador, baseando-se em um discurso parecido com os do imperialismo oitocentista, no qual defendia a missão e o fardo civilizador europeu como meio de libertar os africanos do atraso e da selvageria¹⁹⁸. Já o

¹⁹⁸ “Os territórios portugueses estão muito longe de se encontrarem em condições de escolherem seus dirigentes ou a eles aderirem, devendo ser mantidos por uma minoria. O continente africano permaneceu durante milênios em completa apatia, sendo incapaz de libertar-se de uma cultura atrasada. Não houve esforço criador, não há contribuição técnica que possa ser atribuída à África. Enquanto outros povos se inquietavam, a África permanecia estacionária, tendo aquelas minorias de revelar àquelas populações as técnicas mais rudimentares. Mesmo a natureza era para estes povos um verdadeiro flagelo pelas doenças que trazia. O Europeu teria sido o libertador africano, conseguindo o domínio do homem africano sobre a

segundo defendeu que os problemas africanos não podem ser isolados da conjuntura global, e por isso deveriam ser analisados a partir de um ponto de vista cultural e universalista, com vistas no futuro, já que naquele momento o mundo assistia a organização dos movimentos anticoloniais de emancipação e a abertura para o estabelecimento de novos modelos organizacionais em escala mundial¹⁹⁹. Este debate revelou a dicotomia existente entre o discurso colonialista do salazarismo, amparado nas manifestações de Marcelo Caetano, em contrapartida do posicionamento anticolonialista de Agostinho da Silva.

Após o evento, Agostinho voltou a reunir-se com o reitor Edgard Santos para tratar da conveniência de se fundar em Salvador um Centro de Estudos Africanos. No meio-tempo em que pediu para que Agostinho esperasse, “viera a Salvador Roberto de Assunção, na altura embaixador do Brasil junto a Unesco, já que estava o organismo interessado em difundir para o geral o conhecimento do Oriente e se pensara que seria a universidade bom veículo” (SILVA, 1996, p. 05). Desse modo, “o reitor, que era um homem da urologia e que não tinha uma ideia muito perfeita do que se podia fazer nesse campo, quando lhe apareci com uma proposta sobre estudos africanos dizendo que talvez fosse interessante estendê-la a estudos orientais, ele agarrou a ideia, satisfez o embaixador e formou um Centro de Estudos Africanos e Orientais [CEAO]” (SILVA, 1994, p. 123). Embora a proposta de Edgard Santos tenha se pautado pela conveniência dos acordos financeiro-institucionais firmados junto à UNESCO, ela não contrariava os pressupostos preconizados por Agostinho, pelo contrário, acabava por aprofundar a sua abrangência geográfica, dado que esse organismo universitário foi idealizado pelo proponente como um instrumento para entabular a comunidade luso-afro-brasileira que ele havia vislumbrado recentemente:

A origem deste Centro prende-se às ideias, um tanto estranha para alguns, que expendeu, em meados de 1959, sobre as condições e a missão de uma comunidade luso-brasileira, perante o IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, reunido na Universidade da Bahia. Agostinho teria pensado em que um organismo como este seria um laço, um ponto de apoio e de ação, entre outros, que se espalhariam por um vasto

Natureza. Assim, as minorias exteriores continuam a ter importância pela ajuda técnica que trazem. Assim, a colonização traz grandes sacrifícios para a metrópole” (Marcelo Caetano [no IV Colóquio] *apud* RIBEIRO, 1999, p. 433).

¹⁹⁹ “as suas preocupações quanto às possíveis formas de integração, uma vez conquistada a independência, antecipam problemas contemporâneos com que, por exemplo, se debateu e debate a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), institucionalizada em 1996” (RIBEIRO, 1999, p. 430).

ecúmeno, para a reconstrução espiritual e quiçá política de uma comunidade cultural originada no papel histórico dos lusitanos da época dos descobrimentos, concebida, porém, como uma aliança de nações e povos soberanos, desvencilhados das peias do colonialismo e assim mais aptos a uma coligação espiritual consentida, espontânea e solidária. (...) Dessa visão algo profética, a imaginação prática de Agostinho teria extraído uma tarefa próxima, imediatamente eficaz, qual de um instituto que no Brasil iniciasse um esforço de aproximação com a África e o Oriente sob a inspiração de um projeto, longínquo embora, de reunificação e recriação da unidade de sentidos e significados da vida entre o nosso País e os velhos mundos por onde o luso andava semeando o Cristianismo e a sua cultura (AZEVEDO, 2006, p. 430-431).

O CEAO foi fundado em junho de 1959, mas iniciou as suas atividades de maneira organizada a partir de setembro daquele ano. Ao assumir essa nova empreitada, Agostinho da Silva se fixou em Salvador e abandonou definitivamente Florianópolis, escolha esta que acarretou no fim do seu segundo casamento, o qual, aparentemente, já não andava muito bem há algum tempo²⁰⁰.

Contudo, ao menos num primeiro momento, o centro de estudos recém-fundado não foi assumido institucional e publicamente, e por isso funcionava no porão da reitoria, já que

naquela altura na Bahia, o meio não admitia (...). O reitor muito bom conhecedor do meio, não deixou que fosse imediatamente público um Centro de Estudos Africanos e Orientais. (...) Estive encavado nas cavas da Universidade e até bem oculto, até que se encontrou outro disfarce melhor procurando-se alguma coisa que eu pudesse ensinar (SILVA, 1994, p. 123).

Para entrar na folha de pagamento da universidade, Agostinho da Silva passou a lecionar um curso até então inexistente no currículo acadêmico daquela instituição: filosofia do teatro. Foi assim que ele entrou em contato e acabou por influenciar nomes e movimentos culturais de grande importância na cena baiana de meados do século XX, como, por exemplo, Glauber Rocha no Cinema Novo, e Caetano Veloso na Tropicália.

“Desde o começo de suas atividades, o CEAO aliou dois gêneros de atividades: o intercâmbio, a assistência e orientação dos bolsistas, como o estudo de línguas

²⁰⁰ “Agostinho foi para Salvador da Baía sozinho e sem gente. A relação com dona Judith esfriou, pois, no período de Santa Catarina. As gravidezas acabam e o recorte dos dois perde-se. Na Paraíba, por exemplo, todos recordam a ir para o sertão com a senhora. Também em São Paulo estão sempre unidos no mesmo rastro, como dá a entender o testemunho do grande Antônio Cândido. Já em Santa Catarina isso não acontece. Agostinho anda sempre sozinho ou então na companhia do filho Pedro” (FRANCO, 2015, p. 488).

africanas e asiáticas e a formação de especialistas em questões afro-orientais” (AZEVEDO, 2006, p. 432). Essa iniciativa rompeu um hiato de aproximadamente um século nas relações oficiais entre instituições brasileiras e africanas, as quais estavam suspensas desde o fim do trato escravagista em meados dos anos 1850.

O CEAO buscou realizar intercâmbios com instituições culturais de países de todo o continente africano, apesar deles terem se concentrado majoritariamente na região da África Ocidental. Isso ocorreu por duas séries de fatores, uma de ordem externa e outra interna. A motivação externa derivava do fato de que, naquele contexto, os países já independentes ou em processo de emancipação estivessem concentrados nessa região, diferentemente da maioria dos países da África Centro-Ocidental, por exemplo, onde a permanência do colonialismo apreendia com suspeitas e ressalvas quaisquer tentativas de aproximação. Por estarem em busca de reconhecimento, os organismos oficiais das jovens nações da África Ocidental estavam muito mais propensos a colaborar com o CEAO do que nas colônias portuguesas centro-ocidentais, fortemente vigiadas pela PIDE desde 1954. Já a motivação interna tinha a ver com a busca de uma suposta matriz africana na antiga “Costa dos Escravos” por parte dos adeptos e estudiosos dos cultos afro-brasileiros. Esse interesse tem origem na reverberação dos estudos pioneiros de Nina Rodrigues, os quais inauguraram uma tendência na africanística brasileira que ficou conhecida pela crítica teórica como ‘nagocentrismo’, ou seja, a supervalorização e priorização das culturas genericamente identificadas pelo etnônimo ‘nagô’ e que eram oriundas daquela região. Esse interesse era tão pronunciado que houve um empenho enorme para que a língua iorubá fosse ensinada no âmbito do centro, sendo as negociações para a contratação do professor Ebenézer Lasebikan realizadas por um importante parceiro do CEAO e profundo conhecedor do continente africano, Pierre Fatumbi Verger.

Outra característica marcante da atuação do CEAO foram as suas ações de extensão universitária, já que admitiam em seus cursos a participação de pessoas sem a formação escolar elementar. Boa parte dos frequentadores do curso de língua iorubá, por exemplo, eram pessoas iletradas que faziam parte de agremiações religiosas afro-brasileiras, principalmente do candomblé. Nesse período, acompanhado por Vivaldo da Costa Lima, Pierre Verger, Roger Bastide entre outros intelectuais versados nos cultos afro-brasileiros, Agostinho da Silva aproximou-se dessas manifestações religiosas, tendo inclusive se iniciado e recebido o título honorífico de ogã da sua Mãe de Santo, Olga de Alaketu.

Esses intercâmbios africano-brasileiros, porém, ocorriam mutuamente: de um lado, professores brasileiros eram enviados para o continente africano na condição de leitorados e adidos culturais, com a missão de lá fundar centros de estudos brasileiros. Do outro, estudantes africanos eram admitidos e recebiam bolsas para estudar na Universidade da Bahia, restabelecendo o contato entre as duas margens do Atlântico. Vale lembrar que, apesar de haver então uma premente preocupação com as relações sul-sul, sobretudo após a realização da Conferência de Bandung, em 1955, as iniciativas do CEAO se estabeleceram em um momento no qual o governo brasileiro ainda mantinha forte cumplicidade com as potências hegemônicas europeias e com o Portugal salazarista. Essa situação só se transformaria em 1961 com o governo de Jânio Quadros.

Embora não tivesse votado no candidato vitorioso, mas no seu opositor e, desrespeitando a recomendação do reitor, Agostinho marcou uma audiência com Jânio Quadros para tratar de uma possível reorientação da política externa brasileira. Ao colocar os serviços do CEAO à disposição do Itamaraty, ele acabou por se tornar assessor da política externa africana do governo brasileiro, quando o CEAO passou a receber recursos extras do governo federal, além de ter conquistado uma sede própria²⁰¹. Também foi por essa época que Agostinho conviveu com o embaixador José Aparecido de Oliveira, quem, inspirado em suas ideias, empreendeu recentemente enormes esforços para a efetivação da Comunidade dos Países de Língua oficial Portuguesa (CPLP, 1996):

Eu trabalhava com o Presidente Jânio, de forma que eu posso dar um depoimento seguro da influência que o Professor Agostinho da Silva teve na formulação da nova política exterior do Brasil naquele período, contemplando prioritariamente não só os países de língua portuguesa, mas o continente africano. O Professor tinha uma exata consciência da importância disso, da África como continente de articulação de um novo tempo para uma política de desenvolvimento. E ele viu, naquele momento, uma formulação da política externa independente do Governo Brasileiro (OLIVEIRA, J. 2006, p. 248).

A aproximação do Estado brasileiro em relação ao continente africano levou à inédita situação de criações em massa de embaixadas por diversas partes da África,

²⁰¹ “Portanto, a área do Ministério das Relações Exteriores ficou logo à nossa disposição. Ao mesmo tempo [Jânio] declarou que ia dar ao Centro de Estudos Africanos e Orientais um orçamento extra que permitisse alargar em muita coisa, o que foi notícia espantosa para o reitor, que julgava que o presidente não ligaria nenhuma importância ao assunto. (...) Assim saí da cave e fui transferido para um palacete que havia ficado vago e onde estávamos à vontade para dar aulas, ter biblioteca, museu, enfim, tudo o que quisesse e durante bastante tempo fez-se um bom trabalho” (SILVA, 1994, p. 128).

além da criação de um organismo ligado diretamente à presidência da República, o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), o qual inspirará a criação alguns anos mais tarde do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA, 1973) no Rio de Janeiro pela iniciativa de Cândido Mendes (CONCEIÇÃO, 1991).

Desse modo é importante frisar que

Agostinho teve uma influência directa na política externa brasileira daquela época, quer na definição duma geoestratégia para fugir à polarização em curso, Estados Unidos e União Soviética, quer como interlocutor privilegiado junto do Governo português para se resolver o conflito armado nos territórios africanos governados por Lisboa (FRANCO, 2015, p. 498-499).

A operacionalidade institucional que Agostinho imprimiu à sua noção de comunidade luso-afro-brasileira teve como corolários o CEAO, a retomada dos intercâmbios institucionais africano-brasileiros, além da adoção de uma política externa independente no governo de Jânio Quadros. Ainda assim, porém, ele era acusado por parte da intelectualidade baiana da época de ser, senão colonialista, ao menos cúmplice. O fato de um português dirigir um centro de estudos voltado para o continente africano, no momento da eclosão dos conflitos anticoloniais nos territórios governados de Lisboa, gerava cobiça, suspeitas e acusações difamadoras de toda a sorte. Essa situação levou Agostinho a envolver-se numa polêmica com Jorge Amado na imprensa da época. Todavia, “Agostinho da Silva ajudou-nos a pensar aqueles momentos difíceis, ajudou-nos a fazer outra filologia, na perspectiva do colonizado, mas nos alertou para o fato de que não podíamos negligenciar a questão da herança cultural” (BASTOS, 2006, p. 188).

Contudo, o governo de Jânio Quadros foi bastante breve, tendo ele renunciado apenas sete meses após a posse, em 25 de agosto de 1961. Alguns dias depois também Agostinho da Silva resolveu deixar o CEAO²⁰², como ele próprio expressou na carta endereçada ao novo reitor Albérico Fraga no dia 31 de agosto: “solicito permissão para viajar a Santa Catarina onde devo tomar posse na Faculdade de Filosofia. Proponho a Vossa Magnificência que fique encarregado da administração do Centro o Sr. Professor Waldir Freitas Oliveira” (Agostinho da Silva *apud* OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 191).

²⁰² O motivo da sua decisão está relacionado com a saída de Edgard Santos da reitoria (“grande decepção para Agostinho, a não recondução do Prof. Edgard Santos, pelo Presidente Jânio Quadros, mal aconselhado, na ocasião, pelo representante da Presidência da República na Bahia, à Reitoria da Universidade da Bahia”), mas também devido à exigência, por parte do novo reitor, da criação de um regimento para o funcionamento do CEAO (“Vou sair da Bahia, pois não sei trabalhar em organizações que tenham regimentos”) (OLIVEIRA, 2000, p. 362).

Embora tenha suscitado regressar para Santa Catarina, Agostinho da Silva apenas percorreu de passagem aquele estado, e “foi dali direto para o Rio de Janeiro, em nova comissão de serviço, trabalhar no Ministério da Educação, directoria do Ensino Superior” (FRANCO, 2015, p. 507). Em seguida foi convidado por Darcy Ribeiro – que o conhecera na exposição do Ibirapuera, onde foi responsável pela temática indígena – a lecionar na Universidade de Brasília, à qual alguns anos antes Agostinho havia escrito pareceres e feito sugestões para a composição do seu projeto de implantação²⁰³.

Ao chegar à Brasília Agostinho da Silva sugeriu duas propostas as quais inicialmente sofreram resistência, mas foram acatadas seguidamente, mesmo que modificadas se considerarmos a sua versão original: a introdução na universidade do curso de teologia ecumênica e a instalação de um centro de estudos portugueses.

Essa primeira proposta inscreve-se na adoção, por parte de Agostinho da Silva, de um pensamento com viés espiritualista para além do racionalismo puramente cético, baseado nas experiências místico-religiosas que acometeram a sua trajetória a partir das vivências no Brasil, desde aquelas experimentadas no sertão da Paraíba, mas também as vivenciadas recentemente na capital baiana. Assim, Agostinho propôs a criação de

Um Instituto Central de Teologia que contasse com a presença e participação de representantes das várias religiões existentes no Brasil, entre elas as de origens africanas, ideia considerada extravagante pelos dirigentes da nova Universidade, vindo, no entanto, a realizar-se, mais tarde, com estrutura diversa da que fora por ele imaginada (OLIVEIRA, 2000, p. 363).

A segunda proposta seguiu do que estava ocorrendo naquela universidade no momento em que Agostinho lá chegou: a implantação de institutos nacionais de cultura. Instalada no novo coração administrativo do país, a Universidade de Brasília foi criada com a ambição de se tornar um centro de produção e divulgação de conhecimentos de carácter universalista-cosmopolita, e por isso deveria estar a par e manter relações positivas com os maiores e melhores núcleos de produção científica do mundo. Naquela altura já se haviam instalado os institutos nacionais alemão, japonês e inglês. Então, Agostinho da Silva propôs a criação de um instituto de estudos portugueses. Entretanto,

²⁰³ “Ora, quando Darcy tropeçou em Agostinho num dos corredores do Ministério da Educação, ao tempo ainda do Rio, a primeira coisa que se lembrou foi agradecer-lhe o parecer e a segunda convidá-lo para a nova escola. Se o mestre estava livre da Baía e com pouca vontade de se pôr a jeito em Santa Catarina, que viesse para Brasília, onde estava tudo por fazer. E de caminho levasse Eudoro de Sousa com ele, pois bem se precisava pensar o helenismo e ensinar as línguas clássicas lá pelo sóis ardentes do planalto. Um tomava a cargo a literatura portuguesa, o outro as letras clássicas” (FRANCO, 2015, p. 509).

a situação política em Portugal diante da manutenção do salazarismo e das guerras coloniais colocaria a universidade em uma situação difícil no âmbito das relações internacionais, dado que as possíveis interferências do governo de Lisboa não seriam bem-vindas. Agostinho propôs a saída para esse imbróglio, que seria a criação, não de um centro de estudos portugueses, mas de um centro *brasileiro* de estudos portugueses. Desse modo foi aprovada, na sétima reunião do conselho diretor de implantação da UnB, em abril de 1962, a criação do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses (CBEP).

Embora o CBEP estivesse legal e institucionalmente desvinculado do governo português, os dirigentes de Lisboa procuraram dele se aproximar com claras intenções políticas, no caso, a tentativa de implantação da comunidade luso-brasileira sugerida desde o IV Colóquio. Agostinho da Silva, no entanto, soube tirar proveito da situação, e estabeleceu contatos importantes que colocariam o centro em pleno funcionamento.

Para tratar da implantação do CBEP Agostinho foi convidado a ir para o Rio de Janeiro conversar com o embaixador português, e com o mesmo objetivo foi invitado a estar em Portugal, onde foi preso ainda no aeroporto, já que o ministro que o convocara esqueceu-se de comunicar a sua chegada às autoridades policiais²⁰⁴. Ao responder os questionamentos políticos que lhe foram colocados, Agostinho

Propôs então, como ajuste e contraponto, uma comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, no planalto angolano, numa nova cidade, réplica, numa Angola independente, da nova capital brasileira. O ministro enfiou com tal resposta e teimou que Angola era parte indivisível do País. Agostinho agradeceu a intervenção do ministro na questão da prisão, despediu-se, voltou costas, foi à sua vida (FRANCO, 2015, p. 530).

²⁰⁴ “Então o Governo português interessou-se pelo Centro e um dia fui convidado a ir ao Rio para falar com o embaixador. Já não era o mesmo com quem eu tivera um conflito [durante o IV Colóquio] aquando do começo da guerra colonial e que pretendia que eu fosse demitido da Universidade da Bahia. Era outro, um homem completamente diferente, que me transmitia um convite do Governo português para eu ir a Lisboa falar com as autoridades, com o próprio presidente da República. Vim, como já lhe disse, e fui preso no aeroporto, porque se tinham esquecido de avisar a polícia, pois tudo fora tratado pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros. Mas, soltaram-me logo e falei com Franco Moreira, o ministro dos Estrangeiros, que se pôs imediatamente à disposição para fazer o necessário em Brasília, sem qualquer objeção política e só no final da cerimônia oficial é que me fez uma pergunta de carácter político (...). Perguntou-me se eu achava que o Brasil aceitaria um plano dele a propor uma comunidade luso-brasileira. ‘ – Não se meta nisso porque o Brasil vai negar’ – disse-lhe eu. ‘ – o Brasil perante Portugal mantém uma atitude de desconfiança e, quando pode, de ataque, porque é muito mais fácil para eles explicarem coisas que ainda não puderam resolver – entende-se muito bem que ainda não tivessem podido resolver, pois o Brasil é uma tarefa difícil desde 1822 – e que esse males são provocados por eles não terem sido colonizados pelos holandeses ou pelos franceses” (SILVA, 1994, p. 155-156).

Sem poder mais contar com Jaime Cortesão, que morrera em 1960, nem com Antônio Sérgio, que se encontrava no fim da vida, Agostinho da Silva pediu ajuda a um velho amigo, Almerindo Lessa, quem comentou o caso com o Ministro do Ultramar, Adriano Moreira, que viu naquilo uma oportunidade de fazer-se influente no Brasil, e providenciou toda a infraestrutura necessária para enviar os materiais por ele requeridos para Brasília²⁰⁵. Consequentemente, Agostinho remeteu o seguinte ofício para diversas instituições portuguesas com o objetivo de angariar os subsídios necessários para o funcionamento do centro, medida bastante semelhante à que fora adotada quando da fundação do CEAO:

Tenho a honra de comunicar a Vossa Excelência a fundação por esta universidade do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, destinado a recolher toda a possível documentação sobre a cultura portuguesa considerada como História e ainda em suas manifestações atuais. Sendo nosso desejo o de reunir em acervo que satisfaça o mais possível aos objetivos de estudiosos e o interesse público em geral, muito agradeceria que Vossa Excelência pudesse coligir e remeter-nos fotografias, mesmo em cartão postal, mapas, livros, objetos de arte popular e tudo mais que pudesse dar ideia da região do município. Para efeitos de facilidade de remessa comunico a Vossa Excelência que o Excelentíssimo Senhor Dr. Florentino Cardoso, da Junta de Investigação do Ultramar, Praça do Príncipe Real 20, Lisboa, está encarregado por sua excelência o Ministro de reunir em Lisboa e enviar todo o material coligido. Aguardando a sua acedência a este pedido, apresento a Vossa Excelência muito atenciosas saudações. George Agostinho da Silva, coordenador (CBEP, 11.01.1963).

Todos esses contatos resultaram na criação, no âmbito do CBEP, de um importante acervo bibliográfico-documental composto por mais de oito mil volumes e que hoje se encontra integrado à Biblioteca Central da UnB.

No entanto, a atuação de Agostinho da Silva no planalto central não se restringiu a esta universidade. Ele também teria sido o responsável pela criação de um Centro de Estudos brasileiros em Goiânia, baseando-se naquilo “que vinha afirmando desde os tempos do sertão paraibano; era preciso criar no Brasil um ensino que não fosse alemão, inglês, estado-unidense, francês, russo ou chinês, mas brasileiro. (...) logo se criou na

²⁰⁵ “Bem, mas escrevi para Portugal, não ao Governo, mas um amigo de há muito, o professor Almerindo Lessa, um hematologista, homem muito interessante: Almerindo, estou aqui em Brasília, consegui fundar um Centro de Estudos Portugueses, mas não tem livros, nem há dinheiro para eles. Nesse dia foi almoçar a cada de Adriano Moreira – então ministro do Ultramar do Governo de Salazar – e disse-lhe: – Recebi esta carta de Agostinho. Ora, o ministro, sem que lhe tivesse pedido nada, encarregou-se de arranjar a biblioteca para Brasília, com ordem para todas as repartições do Estado cederem aquilo que ele achasse. Mandou ainda fazer um catálogo de toda aquela biblioteca, com cerca de oito mil volumes, e foi o próprio Almerindo que a levou ao Brasil acompanhado por um funcionário da Junta Colonial, hoje Instituto de Investificação Científica Tropical” (SILVA 1994, p. 154-155).

Universidade de Goiás, no final de janeiro de 1962, um Centro de Estudos Brasileiros” (FRANCO, 2015, p. 518).

A criação de instituições voltadas para os estudos brasileiros, ação preconizada desde a fundação do CEAO, não se restringiu aos continentes africano e americano, já que no ano de 1963, na condição de bolsista da UNESCO, Agostinho viajou para o Japão, onde também fundou um Centro de Estudos Luso-Brasileiros. Antes de regressar ele aproveitou para conhecer os antigos enclaves portugueses na Ásia: Macau e Timor²⁰⁶.

Em abril de 1964 assistiu-se no Brasil o golpe civil-militar que atingiu em cheio a Universidade de Brasília. Darcy Ribeiro, à altura Ministro Chefe da Casa Civil, se viu obrigado a fugir para o Uruguai, assim como se sucedeu a Anísio Teixeira, então reitor da UnB. A universidade fora invadida pelas tropas de Minas Gerais, que vasculharam os prédios, inclusive o CBEP, em busca de armas e munições, porém, nada encontraram²⁰⁷. A repressão estava instaurada, bem como a vigilância das atividades universitárias.

Agostinho da Silva criou uma extensão universitária em Cachoeira (Casa Paulo Dias Adorno) em 1964 e congeminou a criação de um museu e de uma casa de cultura quando esteve “na Bahia, a partir de 1965. Neste seu segundo retorno à Bahia, através da Universidade de Brasília, em parceria com a Prefeitura de Salvador, durante dois anos, trabalhamos para a instalação, em Salvador, com sede no Forte de São Marcelo, de um Museu do Atlântico Sul” (PINHO, 2007, p. 206) “e, [em torno de 1966] em São Felix, a Casa Reitor Edgard Santos, que teria sido um centro de cultura do Recôncavo Baiano (mais um sonho não realizado)” (MATTOS E SILVA, 2006, p. 409). Essas iniciativas emergiram como a retomada de projetos anteriores, atrelando-se então à homenagem feita ao patrono, desde quando “estava Edgard Santos disposto a começar uma actividade cultural no Recôncavo – repetia-lhe eu que não bastava como âmbito à

²⁰⁶ “E, na volta, em lugar de viajar diretamente para o Brasil, fui por Macau e Timor, o que foi muito importante para mim, porque me deu a conhecer o ambiente de Macau, hoje diferente, mas a conhecer a posição extraordinária da cultura portuguesa naquele ponto e que me ajudou a que eu hoje tenha, sobre o que haveria ainda a fazer lá, ideias muito diferentes da maioria dos portugueses...” (SILVA, 1994, p. 47).

²⁰⁷ “A tropa entrou, tomou a Universidade, foi à procura de armas, convencida que estava de que ali havia munições e armamento. Nada encontraram, porque nada disso lá existia. Havia naturalmente muita gente de esquerda, que se metia a fazer panfletos, a organizar manifestações, mas nada mais grave ou complicado. E entrou também no Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, porque visitaram tudo quanto pertencia à Universidade. Eu expliquei-lhes o que era o Centro, para que servia, quais os seus intuítos e curioso, ouviram, parece que entenderam de que é que se tratava a tal ponto que eu ainda fui bastante amável para lhes dizer que se quisessem ser leitores da Universidade, ali naquele Centro, bastava inscreverem-se na secretaria. Não houve mais nada. Agora, no resto da Universidade as coisas complicaram-se” (SILVA, 1994, p. 166).

sua Universidade ser do Canela ou de Santa Teresa –, quando o surpreendeu o afastamento da Reitoria” (SILVA, 1988 [em 1975], p. 27).

No ano de 1968, veio em visita a Brasília uma comissão oriunda de Portugal.

Nessa altura é que Adriano Moreira me levou, sem dizer nada, o colar da Academia Internacional da Cultura Portuguesa, por ele fundada. Foi uma das suas grandes ideias, posta de parte depois da Revolução de 25 de abril, absurdamente, pois poderia ter um papel muito interessante no mundo, porque era uma associação de gente de todos os países, interessada em cultura portuguesa. De repente, tornei-me sócio de uma Academia; foi uma coisa pitoresca porque nem da Academia de Platão eu gosto. Acho que ele traiu Sócrates. Pois é. A filosofia é uma provocação. A filosofia deve ser um rosário de dúvidas e não deve ser transformada em certeza e em ensino (SILVA, 1994, p. 158).

O aguçamento da repressão pelos militares teve forte repercussão na UnB. Aquela universidade que havia sido criada prezando a liberdade e os direitos civis, seguindo os princípios democráticos e participativos preconizados por Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira, com a saída dos seus idealizadores, ela ainda se manteve por algum tempo com alguns defensores desses princípios, como era o caso de Agostinho da Silva. Porém, os choques entre os militares e a universidade se agravaram, gerando conflitos incontornáveis que conduziram à exoneração do reitor, e o pedido de demissão por parte de cerca de trezentos professores daquela universidade, inclusive Pedro Agostinho²⁰⁸.

Baseado na expertise e experiência na fundação, atuação e gestão dentre as universidades brasileiras desde a década de 1940, além de ter dirigido diversas unidades acadêmicas, como era então o caso do CBEP²⁰⁹, “em maio de 1968, quando a contestação estava no clímax – o estudante Édson Luís acabara de ser assassinado no Rio de Janeiro no final de Março –, a Câmara de Deputados chama Agostinho da Silva a depor sobre a situação universitária no Brasil” (FRANCO, 2015, p. 588). No seu

²⁰⁸ “A Universidade tem que ser completamente livre, já tivemos o terrível episódio da saída da Universidade de Brasília de cerca de trezentas pessoas – a primeira vez no mundo em que uma Universidade se esvazia completamente. Não quero, neste momento, apreciar se houve ou não razão por parte dos professores. Nesse esvaziamento da Universidade, a minha opinião é que não houve, mas de qualquer maneira isto se deu, e trezentas pessoas, da melhor gente que havia na nação, saiu da Universidade porque não teve condições ou julgou não ter condições para ensinar em liberdade, para discutir em liberdade, para ser o que deve ser dentro da Universidade tanto o professor quanto o aluno: o não ter medo nenhum das ideias, o ir até onde elas levarem e, sobretudo, o solicitar a cada momento não que venha dar-lhe aplauso o amigo mas contraditar o adversário” (SILVA, 2009b, p. 31-32).

²⁰⁹ “Na UnB fez história: / Atuante professor... / Secretário do ICL: / Do CBEP, diretor... / Executou com competência: / A arte de educador... / Centro Brasileiro de Estudos Portugueses: / Santiago em evidência... / Com Agostinho da Silva: / Trabalho de referência... / Foi uma era dourada: / Na luta da resistência...” (DOURADO, 2010, p. 73).

depoimento àquela CPI Agostinho defendeu o papel que a liberdade, a democracia e os valores humanos deveriam exercer nas universidades brasileiras, em geral, e que o projeto da Universidade de Brasília, em particular, deveria integrar toda a cultura nacional e fomentar massa crítica para prover as demais universidades, ajudando no cumprimento das *condições e missão* que o Brasil deveria ter perante o mundo. Ele alertou, contudo, que os princípios preconizados na época da idealização da UnB – cujo projeto ajudou a conceber – não estavam sendo respeitados naquele contexto. Agostinho asseverou que

Enquanto não houver no Brasil condições econômicas suficientes para que todo o povo possa ascender à cultura e tenha possibilidade de chegar às Universidades, nós estaremos fazendo uma Universidade mais ou menos boa tecnicamente – e podemos fazê-la sob o ponto de vista técnico – mas estaremos fazendo uma Universidade deficiente sob o ponto de vista humano. Sobretudo não estaremos cumprindo aquilo que devemos cumprir para que o Brasil realize a missão que tem de desempenhar no mundo. (...) Teremos o dinheiro suficiente em Brasília para cumprir tal missão? A missão de integrar a cultura nacional, a missão de preparar gente para o ensino superior, reestruturando a pós-graduação que foi a grande vitória da Universidade de Brasília, e a outra possibilidade, a de a Universidade se congregar para ter a sua opinião sobre os problemas com o que o Brasil se defronta (SILVA, 2009b, p. 33-35).

Fugindo do clima tenso que acometia Brasília e a UnB, por intermédio do amigo Alberto Machado Rosa, Agostinho da Silva viajou para os Estados Unidos no segundo semestre de 1968, onde lecionou cursos de pós-graduação no Queens College, em Nova Iorque, além de proferir palestras no Departamento de Estudos Portugueses em Harvard, e na Universidade da Califórnia em Los Angeles (FRANCO, 2015, p. 591-592).

A situação política brasileira agravou-se ainda mais durante o período em que Agostinho esteve nos Estados Unidos. Em dezembro de 1968 o presidente Costa e Silva promulgara o Ato Institucional número cinco (AI-5), que extinguiu de vez a democracia brasileira ao concentrar nas mãos do governo, por tempo indeterminado, poderes quase que absolutos. Poucos meses antes, em setembro de 1968, em Portugal, Antônio de Oliveira Salazar teria sido substituído por Marcelo Caetano por problemas de saúde.

Agostinho da Silva, que viera para o Brasil fugindo de uma ditadura, não conseguiria permanecer no país naquelas circunstâncias. E, com o abrandamento da ditadura com a saída de Salazar do poder, resolveu regressar a Portugal, em 1969, autorizado inicialmente com um visto provisório de um ano.

Com a abertura política do governo de Marcelo Caetano, Agostinho da Silva voltou a Portugal. Estabeleceu-se em Lisboa, onde seu interesse pela confraternização de povos lusófonos obteve decisivo apoio tanto do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa como da benemérita Fundação Calouste Gulbenkian: era *fellow* permanente dessas instituições, graças à inteligência, sensibilidade e cultura de Fernando Cristóvão e José Blanco (FONSECA, 2000, p. 137).

Em Portugal, Agostinho da Silva manteve-se ativo e dedicado à escrita, fosse escrevendo livro (o seu último livro sistematizado é de 1970, *Educação de Portugal*), ou os inúmeros artigos e ensaios que publicou na imprensa ao longo da sua vida. Manteve-se dedicado também às instituições, sendo nomeado, em 1983, diretor do Centro Latino-Americano do Instituto das Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e do Gabinete de Apoio do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (ICALP). Também procurou difundir a sua mensagem para o grande público, ao protagonizar o programa *Conversas Vadias* pela Rede de Televisão Portuguesa em 1990, quando em que passou a ser reconhecido como filósofo popular²¹⁰. A 12 de março de 1992, Agostinho da Silva se renacionalizou português. A 17 de outubro foi submetido a um internamento hospitalar por causa acidente vascular cerebral. E, no domingo de Páscoa do dia 03 de abril de 1994, Agostinho morreu em Lisboa.

Ao longo de toda a sua trajetória, “a sua intenção política (...) é assaz clara: permitir que os homens tenham condições de vida capazes de os libertarem das prisões sociais e econômicas, a fim de se integrarem à infinitude do Espírito” (PINHO, 2006a, p. 55).

²¹⁰ “Agostinho da Silva foi talvez o intelectual português deste século que maior repercussão encontrou fora dos restritos círculos eruditos, universitários, literários, científicos e filosóficos – embora sobre estes também repercutisse. Não obstante, era realmente aos não-eruditos, mas sequiosos de saber, de entender, e de entender em liberdade, que mais lhe interessava alcançar, e nessa linha perdeu por toda a vida, ao escrever e falar” (AGOSTINHO, 2001, p. 25).

Ficha biográfica.



Agostinho da Silva no ano do exílio para o Brasil, em 1944.



Agostinho da Silva em sua fase madura, bastante tempo após regressar a Portugal.

Agostinho da Silva (George Baptista Agostinho da Silva).

Nascimento: Porto, Portugal, a 13 de fevereiro de 1906, porém, cresceu em Barca D'Alva, freguesia de Escalhão, concelho de Figueira do Castelo Rodrigo, na Beira Interior, Alto Douro, para onde se mudou com a família aos seis meses de idade.

Falecimento: Morreu em Lisboa no domingo de páscoa do dia 03 de abril de 1994.

1) Dados pessoais

Filiação e antecedentes pessoais diretos:

Pai: Francisco José Agostinho da Silva, funcionário público (alfandegário).

Mãe: Georgina do Carmo Baptista Rodrigues da Silva (professora primária).

Irmãs: Maria Cecília e Estefânia Estrela (morte prematura).

Locais de residência: Porto (1906); Barca d'Alva (1906-1912); Porto (1912-1930); Lisboa (1930-1931); Paris (1931-1933); Aveiro (1933-1935); Madrid (1935-1936); Lisboa (1936-1943); Algarve e Minho (1943-1944); Rio de Janeiro e São Paulo (1944); Buenos Aires (1945); Montevidéu (1946); São Paulo (1947); Itatiaia (1947-1951); Rio de Janeiro (1948-1951); João Pessoa (1952-1954); São Paulo (1954-1955); Florianópolis (1955-1959); Salvador (1959-1961); Florianópolis e Rio de Janeiro (1961); Brasília (1962-1969); Japão (1963, bolsista UNESCO); Salvador e Cachoeira (1965-1968, entre idas e vindas de Brasília); Estados Unidos (1968, professor visitante); Lisboa (1969-1994).

2) Relações de parentesco: casou-se com Bertha David e Silva (1930-1946) e Judith Cortesão (1945-1959).

Filhos: quatro homens (Pedro Manuel Agostinho da Silva, 1938; Marcos Filipe da Silva Cortesão, 1948; Jorge Tadeu Zuzarte Cortesão, 1950; e Bruno Duarte da Silva Cortesão, 1954) e quatro mulheres (Maria Gabriela Agostinho da Silva, 1940; Carlota da Silva Cortesão, 1946; Maria Leonor Santiago de Cortesão, 1951; e Maria Regina Mont'Serrat da Silva Cortesão, 1952).

- 3) Formação religiosa:** católico (ecumênico).
- 4) Estudos acadêmicos:** graduação em letras e filologia clássica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1928). Doutorado (1929).
- 5) Atividade profissional:** poeta, educador, filósofo, ativista cultural e acadêmico.
- 6) Atividade cultural e política:** atuou na imprensa desde 1922 e permaneceu ao longo de toda a sua vida; líder do diretório acadêmico da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1925); bolsista em Paris (1931-1932); professor concursado no Aveiro (1933-1935); bolsista em Madrid (1935-1936); fundador da Escola Nova de São Domingos de Benfica (c. 1937); cofundador do Núcleo Pedagógico Antero de Quental (1939); autor e editor dos cadernos de divulgação cultural (1940-1944); fundador de uma comunidade alternativa em Itatiaia, pesquisador na Biblioteca Nacional e professor na Faculdade Fluminense de Filosofia (1947-1951); professor da Universidade da Paraíba e agente do Serviço Social de Paz (1952-1954); cofundador da Universidade de Santa Catarina (1955) e de Brasília (1958; 1962-1969).
- 7) Gestão político-administrativa:** diretor do jornal *O Porto Acadêmico* (1926); diretor dos serviços pedagógicos da IV exposição do centenário da cidade de São Paulo (1954); secretário de cultura do Estado de Santa Catarina (1957); fundador e diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais (1959-1961); assessor da política externa no governo de Jânio Quadros (1961); direção-geral do Ensino Superior no Ministério da Educação (1962); fundador e diretor do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses (1962-1969).
- 8) Obras:**
- 1929 - *Sentido histórico das civilizações clássicas* (dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto).
- 1929 - *Breve Ensaio sobre o Pérsio*, Lisboa, Ed. de Autor.
- 1930 - *A Religião Grega*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- 1933 - *Miguel Eyquem, senhor de Montaigne*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- 1934 - *Glossas*, I, II e III, Lisboa, Seara Nova.
- 1938 - *A Vida de Francisco de Assis*, Lisboa, Seara Nova.
- 1938 - *A Vida de Moisés*, Lisboa, Seara Nova.
- 1938 - *A Vida de Pestalozzi*, Lisboa, Seara Nova.
- 1938 - *Vida de Lincoln*, Lisboa, Seara Nova.
- 1939 - *O Método Montessori*, Lisboa, Inquérito.
- 1939 - *A Vida de Washington*, Lisboa, Inquérito.
- 1939 - *Sanderson e a escola de Oundle*, Lisboa, Inquérito.
- 1940 - *As Escolas de Winnetka*, Lisboa, Ed. do Autor.
- 1941 - *Vida de Robert Owen*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1942 - *O Plano Dalton*, Lisboa, Ed. do Autor.
- 1942 - *O Cristianismo*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1942 - *Vida de Zola*, Famalicão, Ed. do Autor, 1942.
- 1942 - *Vida de Miguel Ângelo*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1942 - *Vida de Pasteur*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1942 - *Vida de Franklin*, Famalicão, Ed. do Autor.

- 1943 - *Doutrina Cristã* (folheto), Lisboa, Ed. do Autor.
- 1943 - *Vida de Lamennais*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1944 - *Considerações*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1944 - *Vida de Leopardi*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1944 - *Vida de Leonardo da Vinci*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1944 - *Conversação com Diotima*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1944 - *Parábola da Mulher de Loth, seguida de Policlés e de um Apólogo de Pródico de Ceos*, Lisboa, Ed. do Autor.
- 1945 - *Diário de Alcestes*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1945 - *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1946 - *Vida de William Penn*, Famalicão Ed. do Autor.
- 1947 - *Stendhal. Mérimée*, Famalicão, Ed. do Autor.
- 1953 - *Herta. Teresinha. Joan*, Lisboa, Portugalíia.
- 1957 - *Reflexão à margem da literatura portuguesa*, Brasília, Ministério da Educação e Cultura do Brasil.
- 1959 - *Um Fernando Pessoa*, Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro.
- 1960 - *As Aproximações*, Lisboa, Guimarães Ed.
- 1962 - *Só Ajustamentos*, Bahia, Imprensa Oficial da Bahia.
- 1962 - *Presença de Portugal*, Rio de Janeiro, Livros de Portugal.
- 1988 - *Carta Vária*, Lisboa, Relógio d'Água.
- 1988/1989 - *Considerações e outros textos*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- 1988/1989 - *Dispersos*, introd. de Fernando Cristóvão, apres. e org. de Paulo A. E. Borges, Lisboa, ICALP.
- 1989 - *Lembranças sul-americanas de Mateus Maria Guadalupe*, Lisboa, Cotovia.
- 1989 - *Uns Poemas de Agostinho*, Lisboa, Ulmeiro.
- 1989 - *Educação de Portugal*, Lisboa, Ulmeiro.
- 1990 - *Quadras Inéditas*, Lisboa, Ulmeiro.
- 1990 - *Do Agostinho em torno de Pessoa*, Lisboa, Ulmeiro.
- 1994 - *Ir à Índia sem Abandonar Portugal*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- 1994 - *Vida Conversável*, org. de H. Siewierski, Lisboa, Assírio & Alvim.
- 1994 - *Conversas com Agostinho da Silva*, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho.
- 1995 - *A Última Conversa*, entrevista de Luís Machado, pref. de Eduardo Lourenço, Lisboa, Notícias.
- 1996 - *Namorando o Amanhã*, Alhos Vedros, Centro de Animação Cultural de Alhos Vedros.
- 1999 - *Reflexões, Aforismos e Paradoxos*, Brasília, Thesaurus.
- 2000 - *O Império acabou. E agora?*, entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias.
- 1999 - *Textos e Ensaios Filosóficos*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores, 2 vols.
- 2000 - *Textos Pedagógicos*, org. de Helena M. Biosa e Mota, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores, 2 vols.
- 2000/2001 - *Ensaio sobre a Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores, 2 vols.
- 2002 - *Estudos sobre Cultura Clássica*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores.
- 2002 - *Estudos e Obras Literárias*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores.

- 2003 - *Biografias*, org. de Helena M. Briosa e Mota, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores, 3 vols.
- 2003 - *Textos Vários/ Dispersos*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora/ Círculo de Leitores.

9) Fontes da bibliografia:

EPIFÂNIO, Renato. “Agostinho da Silva: breve retrospectiva bio-bibliográfica” (online). Disponível em: <http://livrozilla.com/doc/1539461/biografia---agostinho-da-silva>. Acesso em: 24/01/2014.

10) Website:

Fundação Agostinho da Silva: <http://www.agostinhodasilva.pt/>

Exílios da imagem-nação.

O exílio produz os seus efeitos.

Antônio A. N.²¹¹

Todo o concreto vem de imaginar.

George A. S.²¹²

Os exílios-deslocamentos e os após-guerras.

Os exílios, as migrações e as diásporas são, e ao mesmo tempo geram, *deslocamentos* – este último deverá ser apreendido de maneira polissêmica para as reflexões que seguem. Embora cada um dos termos acima listados tenha a sua especificidade conceitual e sejam distintos semanticamente entre si, sobretudo devido às suas diversas possibilidades e motivações, tais modalidades de movimentação no espaço promovem, simultaneamente, o distanciamento de uma comunidade e a entrada em outra, permitindo, por um lado, o pesar proporcionado pela ruptura dos laços sociais precedentes e, por outro, a oportunidade de o sujeito variegar as suas vivências por outras temporalidades, mesmo que involuntariamente. Veremos adiante que muitas das dimensões próprias do *exílio* estão presentes nas diversas concepções atribuídas aqui ao termo *deslocamento*, justificando assim a primeira expressão que nomeia esta seção.

Com relação ao primeiro aspecto ressaltado, o deslocamento era constantemente imposto como penalidade no mundo antigo ocidental: em Roma a instituição do *exilium* era empregada como pena alternativa às condenações à morte, bem como ocorria na Grécia por ocasião do ostracismo, punição aplicada ante o cometimento de atos que ameaçassem a liberdade dos demais cidadãos (FUNARI, 2002). O mesmo ocorria nas sociedades africanas pré-coloniais diante da consumação de atos considerados gravíssimos e incontornáveis, já que os sujeitos condenados a viver fora da sua comunidade de origem acabavam com o tempo rompendo os laços que lhes asseguravam a pertinência social e, por terem nascido, mas não crescido juntos, se tornavam estranhos (estrangeiros) e, conseqüentemente, passíveis de serem escravizados (MEILASSOUX, 1995).

²¹¹ NETO, [em 1974] 2009, p. 25.

²¹² SILVA, [Espólio] 2010, p. 36.

Sobre o segundo aspecto mencionado, os deslocamentos também foram instituídos há muito tempo com o propósito de diversificar vivências e aprendizados. Sabe-se que no período clássico do mundo ocidental houve incentivos diversos aos intercâmbios, circulações, conexões e encontros entre homens e ideias de diversas partes do mundo mediterrânico, cuja variedade dos elementos resultantes é patente de tais migrações, além de importantes para a compreensão do seu legado para a história do Renascimento (WARBURG, 2013). O mesmo ocorrera nas sociedades africanas pré-coloniais diante da formação dos chamados *griots* – estes atuavam como músicos, cantadores e animadores públicos; embaixadores e cortesãos; ou genealogistas, historiadores e poetas – que muitas vezes “viajam pelo país em busca de informações históricas cada vez mais extensas” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 196), bem como ocorreu aos artistas plásticos que frequentavam diferentes ateliês em busca de novos aprendizados, técnicas, estilos, formas e materiais (SYLLA, 2006).

A par desses e de outros inúmeros exemplos possíveis, podemos admitir que as migrações e os deslocamentos são adventos característicos da própria humanidade. Entretanto, “o exílio é uma forma de migração que se distingue das migrações ditas econômicas pelo seu caráter forçado: o exílio é uma migração involuntária daquele que teria sonhado ficar em seu país (...). O objetivo dessa migração forçada é de salvar a vida e a liberdade” (GROPPO, 2002, p. 72).

No caso dos nossos protagonistas, embora nenhum deles corresse sério risco de morte no momento imediatamente anterior ao seu deslocamento, ambos foram forçados pelas circunstâncias da vida a deixar o seu país de origem, mesmo que por razões distintas e contra sua própria vontade, e por isso compartilham das peculiaridades e agudezas da experiência exilar. Tal experiência inaugurou entre eles diversos *encontros* – entendidos aqui como paralelismos biográficos –, já que os dois passaram a construir, a partir deste momento, ideais diversos acerca da sua identidade e nacionalidade; compartilharam experiências e pensamentos com outros emigrados, fossem ou não da mesma origem que a sua; e refutaram as condutas autoritárias do salazarismo e do Estado Novo português. Além disso, os seus deslocamentos ocorreram sincronicamente, coincidindo com a crise de orientação gerada pelo fim da segunda grande guerra e pela emergência consecutiva de uma nova ordem mundial. Entretanto, ao analisar a singularidade das suas trajetórias e a construção das suas ideias constataremos os seus *desencontros* – entendidos aqui como as peculiaridades das suas imaginações – apesar dos seus pensamentos partirem de demandas comuns e/ou análogas.

Agostinho Neto se deslocou de Angola para Portugal em busca de estudos superiores até então ausentes em sua localidade de origem. Suas reflexões identitárias pregressas, nutridas ante o deslocamento da sua aldeia de origem para a atmosfera cidadina luandense, se adensaram diante da sua migração para a capital do império. Lá encontrou compatriotas e colonizados de outras paragens, além de manter contato constante com intelectuais fixados em Luanda, com quem compartilhou ideias e experiências que asseveraram as suas reflexões sobre a construção de uma identidade angolana, por um lado, e a sua condição de negro-africano diante da luta anticolonialista, por outro.

Já Agostinho da Silva encontrou no autoexílio uma possibilidade de sobreviver culturalmente ao cerceamento sofrido em sua terra natal, pois, após ser aprisionado na cadeia do Aljube por difundir produções culturais às classes populares de Portugal – atitude esta que ele acreditava minorar o problema da falta de cultura dentre o seu povo –, migrou para o Brasil, a única ex-colônia portuguesa até então. Neste país ele também encontrou compatriotas que, assim como ele, estavam insatisfeitos com o que se passava em sua terra de origem. Este seu deslocamento o fez refletir sobre a sua própria condição e, a partir das vivências no local de destino, passou a reinterpretar os elos históricos existentes entre Brasil, Portugal e as suas demais colônias.

Percebe-se que o deslocamento e os seus efeitos geraram impactos profundos na percepção individual de cada um dos protagonistas, além de afligir, diferentemente, as suas questões identitárias. Isso porque, além da dimensão externa, do aspecto migratório propriamente dito, a experiência exilar é quase sempre caracterizada por uma dimensão interna, de caráter íntimo ou psicológico²¹³. Todavia, os aprendizados e as novas relações cultivadas e vivenciadas no exílio influenciavam a sua percepção acerca da nação, a qual, por sua vez, relaciona-se à ideia de coletividade. Contudo, em ambos os casos, se tal percepção foi afetada pelo encontro com compatriotas e demais deslocados, os quais frequentemente são apreendidos como unidade, passa a ser importante questionar as limitações do conceito de diáspora²¹⁴.

²¹³ Segundo Stuart Hall, os antecedentes e o limiar da migração são acompanhados por fatores experienciais sistêmicos e de cunho psíquico, tais como “emoções, identificações e sentimentos, pois para mim, essas estruturas são coisas que a gente vive. Não quero dizer apenas que elas são pessoais; elas são, mas são também institucionais e têm propriedades estruturais reais (...)” (2003, p. 413).

²¹⁴ Embora partes do mesmo processo, é importante distinguir o conceito de *experiência diaspórica* do de *diáspora* a partir da leitura de Stuart Hall (2003). O primeiro é caracterizado pelo fato de o sujeito “conhe[cer] intimamente os dois lugares, mas não pertenc[er] completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada” (p. 415). Sobre o segundo, “o

No entanto, o sentimento comunitário imanente ao reconhecimento de um deslocamento coletivo não deve ser apressadamente confundido com a ideia fechada de diáspora²¹⁵, tampouco com a de nacionalidade propriamente dita. Pois

As diásporas podem estar relacionadas a uma nação distante como uma pátria perdida; elas podem reivindicar e criar novas nacionalidades; podem inclusive falar de uma nação diaspórica. Mas por mais forte que uma situação possa induzir às afinidades estruturais e empíricas entre nação e diáspora, devemos nos lembrar de algumas diferenças básicas que simplesmente não esvanecem. A diáspora, ao contrário da nação no sentido tradicional, é baseada no deslocamento geográfico, na migração, e em uma ausência que pode ser lamentada ou celebrada. Já a memória nacional apresenta-se como natural, autêntica, coerente e homogênea (HUYSSSEN, 2003, p. 151-152, tradução livre²¹⁶).

A importância desta distinção reside justamente no que pesa à identificação da reciprocidade existente entre o discurso oficial da nacionalidade, que geralmente ‘apresenta-se como natural, autêntica, coerente e homogênea’, e o poder hegemônico, sempre apoiado por aquele. Demonstraremos adiante como interpretamos a emergência dos discursos nacionais e a sua correlação com o poder estatal – ou seja, o Estado-nação propriamente dito. Por ora é importante destacar que a sua pretensa exclusividade visa, por um lado, retratar de maneira unívoca toda uma coletividade que é essencialmente heterogênea e, por outro, silenciar quaisquer vozes submersas pertencentes à essa coletividade que contrariem os seus anseios hegemônicos. Para atingir esses objetivos, os mecanismos de controle e vigilância do Estado podem constranger ou mesmo expulsar o sujeito desviante – como ocorreu a Agostinho da Silva ante a motivação do

conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural (...) não funciona através de binarismos, fronteiras fechadas que não se separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais” (p. 33). Contudo, cabe o questionamento: “Então a diáspora é definida pelas conjunturas históricas pessoais e estruturais e a energia criativa e o poder da diáspora vêm, em parte, dessas tensões não resolvidas?”. Hall afirma que “sim, mas é muito específico e nunca perde sua especificidade. (...) Acho que a identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas (...) que ela pode constituir um ‘posicionamento’, ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade” (2003, p. 432-433).

²¹⁵ Para a discussão realizada adiante é interessante verificar os conceitos de “diáspora do desespero” e “diáspora da esperança”, além do papel desempenhado por eles nas alterações recentes sobre os paradigmas modernidade (APPADURAI, 1996).

²¹⁶ “Diasporas may relate to a distant nation as a lost homeland; they may claim and create new nationhood; they may even speak of a diasporic nation. But however strong a case one may want to make for the structural and empirical affinities between nation and diaspora, we must remember certain basic differences that have not simply vanished. Diaspora as opposed to nation in the traditional sense, is based on geographic displacement, on migration, and on an absence which may be lamented or celebrated. National memory presents itself as natural, authentic, coherent and homogeneous”.

seu autoexílio para o Brasil. Mas, por outro lado, o Estado pode tentar conter possíveis sublevações por meio da restrição ou do controle efetivo em seus instrumentos educacionais – a restrição aos meios educacionais na colônia levou Agostinho Neto a emigrar para a metrópole e abrigar-se na CEI, instituição que tinha por propósito original controlar efetivamente todas as atividades dos seus membros, além de formar quadros corporativos em defesa do próprio Estado.

A par dessa perspectiva, percebe-se que as motivações dos deslocamentos de ambos os protagonistas, embora distintas, estão diretamente ligadas aos desacordos e divergências nutridos por cada um deles às diretrizes preconizadas pelo Estado Novo. As suas experiências exilar e diaspórica acabaram por dinamizar-se diante dos seus deslocamentos, sobretudo em virtude das relações tecidas com outros sujeitos que compartilhavam de experiências análogas às suas, dentro de uma mesma cronologia, o que faz com que cada um deles esteja inserido em uma *geração*²¹⁷ particular.

Creemos que a partir da análise das trajetórias e das condutas de cada um dos protagonistas podemos apreendê-los como intelectuais, já que “o objetivo da atividade intelectual é promover a liberdade humana e o conhecimento” (SAID, 2005, p. 31) – ao menos discursivamente. Suas atitudes desviantes aos ditames estatais e a construção de propostas alternativas e distintas às hegemônicas acabam por amplificar este seu papel, já que ambos buscaram “mostrar que o grupo não é uma entidade natural ou divina, e sim um objeto construído, fabricado, às vezes até mesmo inventado, com uma história de lutas e conquistas em seu passado, e que algumas vezes é importante representar” (*ibidem*, p. 44).

A escolha em analisar as questões propostas neste trabalho partindo dos olhares e das trajetórias destes protagonistas justifica-se pelo “fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma *mensagem*, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público” (*ibidem*, p. 25, grifo nosso). Entranto, para além de serem representativos das gerações a que estiveram integrados, os pensamentos e as trajetórias desses protagonistas podem ser apreciados como vetores de conexões mais amplas, de encontros e desencontros, de fluxos e deslocamentos entre aspirações e ideias de diferentes intelectuais, fossem eles

²¹⁷ Lembrando dos tópicos anteriores, Agostinho Neto faria parte da *Geração da Mensagem* (Cf. Salvato Trigo), *Geração de 1920* (Cf. Mário Pinto de Andrade), *1940* (Cf. Luís Kandjimbo), *1950* (Cf. Alfredo Margarido e Carlos Serrano) ou da *Geração da Utopia* (Cf. Pepetela), enquanto Agostinho da Silva faria parte da *Missão portuguesa no Brasil* (Cf. Antônio Cândido) ou da *Pequena diáspora lusitana* (Cf. Eduardo Lourenço).

metropolitanos, colonizados ou ex-colonizados, uma vez que “conectar-se a uma rede intelectual ou cultural (...) significa familiarizar-se com este pensamento ou com esta cultura de forma com que se possa atuar como se dela fizessem parte, como se pensassem da mesma forma” (DETIENNE, 2001, p. 41, tradução livre²¹⁸). Ademais, os aprendizados do deslocamento e a conseqüente vivência exilar fizeram desses protagonistas intelectuais diaspóricos (Cf. HALL, 2003), pois, a partir deste tipo de experiência, cada qual criou pontos de vistas alternativos ao hegemônico com base em demandas comuns àquele contexto. Tais pontos de vista deverão ser averiguados à luz de parte da sua vida e obra²¹⁹. Contudo, é importante mencionar que as suas ideias ainda se fazem presentes em nosso presente, já que são utilizadas hodiernamente, mesmo que de modo recontextualizado.

Apesar de pertencentes a gerações diferentes – identitária e cronologicamente – Agostinho Neto e Agostinho da Silva foram contemporâneos e tiveram o seu deslocamento inaugural no mesmo contexto histórico. Eles são de origem e possuem tendências político-ideológica amplamente distintas, tendo apenas o primeiro nome como atributo comum de fácil reconhecimento. Entretanto, por que compará-los?

É evidente que sempre haverá historiadores dispostos a defender a tese irreduzível de que só se pode comparar o comparável. (...) Mas isso não importa. O essencial para trabalharmos juntos é nos libertar daquilo que é mais próximo, do familiar e do nativo, e imediatamente tomar consciência, com rapidez, de que os historiadores e os antropólogos, juntos, devem conhecer a totalidade das sociedades humanas, todas as civilidades possíveis e imagináveis, sim, até perder de vista. (...) O comparativismo construtivo, cujo projeto e procedimento eu defendo, deve antes de tudo escolher como campo de exercício e experimentação o conjunto das representações culturais das sociedades do passado, tanto as mais distantes como as mais próximas, e os grupos humanos vivos observados no planeta, tanto ontem como hoje (DETIENNE, 2001, p. 42-44, tradução livre²²⁰).

²¹⁸ “Conectar con una red intelectual o cultural (...) significa familiarizarse con este pensamiento o con esta cultura de forma que puedan actuar como si formaran parte de ella, como si pensarán de la misma manera”.

²¹⁹ “Em suma, sempre no registro das hipóteses, haveria uma similaridade, uma ‘mesmidade’ que se desdobraria em torno do nascimento, inevitável para todo ser humano: nascer de seu próprio lugar, ser seu produto e seu agente e – por que não? – ser o agente de sua própria história em escala coletiva, afirmando-se ao mesmo tempo como ator singular reconhecido em sua qualidade de pessoa, única sem dúvida alguma” (DETIENNE, 2013, p. 16).

²²⁰ “Es evidente que siempre habrá historiadores dispuestos a defender la tesis irreductible de que sólo se puede comparar lo comparable. (...) Pero no importa. Lo esencial para trabajar juntos es liberarnos de lo más próximo, de lo natal y lo nativo, y tomar conciencia inmediatamente, con rapidez, de que los historiadores y los antropólogos, juntos, debemos conocer la totalidad de las sociedades humanas, todas las civilidades posibles e imaginables, sí, hasta perdernos de vista. (...) El comparatismo constructivo, cuyo proyecto y procedimiento defiendo, ante todo debe escoger como campo de ejercicio y de

Há, portanto, vantagens diversas ao cotejar os pensamentos dos protagonistas elencados. A primeira delas é que esse procedimento permite cogitar a pluralidade de vozes assentes em um mesmo contexto, ao passo que atesta a fragilidade do discurso nacional (pretensamente) hegemônico propalado pelo Estado Novo. Além disso, trata-se de uma perspectiva histórica que se abre ao conjunto das diversas sociedades envolvidas pelos colonialismos, no tempo e no espaço, visando romper com os vícios herdados pelas interpretações unívocas e prosaicas das histórias nacionais tradicionais²²¹.

Longe de tentar delinear leis, padrões, normas ou sistematizações culturais, a comparação também serve para analisar microssistemas de pensamentos que se dissipam e conectam em um mesmo contexto. Mas as suas construções identitárias e propostas imaginativas, criadas para atender demandas prementes do passado, também podem ser reapropriadas por novas demandas no presente – como veremos adiante. Ademais, a comparação também nos

convida a relacionar os valores e escolhas da sociedade a que pertencem, tenham nascido nela pela graça de Deus ou se optou por sua história idiossincrática, ou porque um foi empurrado a viver nela até se converter em residente, mais ou menos assimilado, aceito ou aculturado (*ibidem*, p. 61, tradução livre²²²).

No entanto, esses microssistemas de pensamentos também se conectam em um mesmo espaço: o Atlântico Sul. Embora composto por cenários distintos que desempenham papéis diferenciados nos seus múltiplos diálogos, essas conexões espaciais devem ser apreendidas pelo prisma sugerido por Paul Gilroy acerca do Atlântico:

experimentación el conjunto de las representaciones culturales de las sociedades del pasado, tanto las más distantes como las más próximas, y los grupos humanos vivos observados en el planeta, tanto ayer como hoy”.

²²¹ “Ultrapassar essas perspectivas nacionais e nacionalistas tornou-se essencial por duas razões adicionais. A primeira, origina-se da obrigação urgente de reavaliar o significado do estado-nação moderno como unidade política, econômica e cultural. Nem todas as estruturas políticas nem as estruturas econômicas de dominação coincidem mais com as fronteiras nacionais. (...) A segunda razão diz respeito à popularidade trágica de ideias sobre a integridade e a pureza das culturas. Em particular, ela diz respeito à relação entre nacionalidade e etnia” (GILROY, 2001, p. 42).

²²² “invita a relacionar los valores y las opciones de la sociedad a la que se pertenece, tanto si se ha nacido en ella por la gracia de Dios o se ha escogido por su historia idiosincrática, o porque uno se ha visto empujado a vivir en ella hasta convertirse en residente, mas o menos asimilado, aceptado o aculturado”.

Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural (2001, p. 57).

A trajetória de cada um dos intelectuais protagonizados nesta pesquisa, identificada como vetor de relações geracionais mais amplas, deverá ser vista como o entrelaçamento de outros pensamentos de origens diversas. O estabelecimento do exílio-deslocamento como ponto de inflexão para a análise da sua construção nacional-identitária, e a conseqüente valorização dos fluxos, migrações e diásporas numa dimensão transnacional, são prerrogativas valorizadas recentemente no campo das humanidades, sobretudo, dentre os estudos sociológicos, antropológicos e historiográficos (Cf. LEVIT; JAWORSKY, 2007, GUTIÉRREZ; HONDAGNEU-SOTELO, 2008, LOBO, 2012, PURDY, 2012, OLIVEIRA; CARREIRA, 2014 etc.).

Mas, mesmo assim, “o papel da noção de autenticidade, da autêntica experiência dos migrantes, é aquele que vem a nós construído por vozes hegemônicas; e assim, o que se tem de trazer à tona é o que não está lá” (SPIVAK, 1990. p. 61, tradução livre²²³). Por conseguinte, somente a partir da análise das suas imposturas e da peculiaridade dos seus pensamentos – bem como diante da identificação dos fluxos de ideias e das influências recíprocas existentes entre os intelectuais das respectivas gerações – se evidenciará a pluralidade discursiva contextual, dissolvendo assim o caráter pretensamente hegemônico do Estado Novo em favor de vozes submersas, outrora silenciadas, mas que atualmente devem ser resgatadas para problematizar as concepções modernas de política e de nação.

Finalmente, compreendemos por **exílios-deslocamentos** a fusão dos fundamentos polissêmicos sintetizados pelo conceito de *deslocamento*, às dinâmicas externa e interna da experiência do *exílio* que, por sua vez, são seus atributos imanentes. Trata-se, portanto, do ponto de inflexão a partir do qual deveremos analisar as transformações que caracterizam a construção dos ideários dos intelectuais-protagonistas elencados no período após-guerra.

Observe, porém, que este último termo foi grafado no plural no título da seção. A razão é a seguinte: embora trabalhemos com elementos de um período histórico relativamente próximo, distante de nós cerca de meio século, nesse ínterim ocorreram

²²³ “(...) the whole notion of authenticity, of the authentic migrant experience, is one that comes to us constructed by hegemonic voices; and so, what one has to tease out is what is not there”.

duas drásticas alterações da ordem mundial, dois **após-guerras** que afetaram, respectivamente, o nosso objeto de pesquisa e o modo como o observamos. Estudos recentes valorizam os fluxos e a pluralidade dos sujeitos²²⁴, além de minimizar o lugar anteriormente reservado aos nacionalismos em favor de perspectivas transnacionais e interculturais. Talvez isso ocorra por estarmos assentes em um contexto permeado pelas mudanças inauguradas com o desfecho da guerra-fria: a diluição dos referenciais modernos e a conseqüente carência de orientação e perspectivas futuras imediatas. Se assim for, as características hodiernas se assemelham às do contexto perspectivado neste estudo (após-segunda-guerra), restando a nós identificar as suas peculiaridades.

Fenômeno moderno, originário do século XVIII, o nacionalismo atingiu o seu auge no período das duas guerras mundiais do século XX²²⁵. Em seu nome defendeu-se opressões diversas, a primazia ocidental diante do restante do mundo, além de diversos procedimentos de limpeza étnica, como o que marcou o fim da segunda-guerra-mundial. Mas, desde então, a autenticidade e a superioridade das civilizações europeias foram colocadas em xeque, enquanto novas nações foram criadas mediante reinterpretações de um passado permeado por detrações; um legado dos representantes do velho mundo. Embora se tratasse de um contexto marcado pela dissolução das antigas certezas e por um grave senso de desorientação, o imediato após-segunda-guerra também foi um momento de esperanças em virtude dos clamores pelo fim das espoliações e dos colonialismos.

Porém, a prazo,

O sistema do após-guerra se apoiou sobre três pilares: o fordismo nos países ocidentais, o soviétismo nos países da Europa de Leste, e o desenvolvimentismo no terceiro mundo. Estes pilares definiram a ordem social e política de cada uma das regiões e as relações econômicas, políticas e ideológicas entre elas. A ordem internacional foi, ela própria, o efeito de confrontos entre as forças dominantes em cada um dos subsistemas mundiais. (...) O período após-guerra pode ser subdividido em três fases: [o estabelecimento do sistema econômico global (1945-

²²⁴ “Os estudos voltam-se para a urgência de captar a ação, a relação e a mudança e, mais recentemente, observamos a reconstrução do lugar do outro e a necessidade (justificadas pelas ‘transformações do mundo’) de dar conta dos fluxos, das grandes escalas, dos múltiplos atores, das interconexões e dos atores diversos” (LOBO, 2012, p. 15).

²²⁵ “Os historiadores podem divergir sobre o momento exato do nascimento do nacionalismo, mas os cientistas sociais são claros: o nacionalismo é um movimento moderno e uma ideologia, que surgiu na segunda metade do século XVIII na Europa Ocidental e na América, e que, após o seu apogeu nas duas guerras mundiais, está agora começando a diminuir e dar lugar a forças globais que transcendem as fronteiras dos Estados-nação” (SMITH, 2003, p. 01, tradução livre).

1955); A Era de Bandung (1955-1975); O colapso do sistema global (1975-1992)] (AMIN, 2014, p. 61, tradução livre²²⁶).

Quanto aos pilares acima mencionados, o rótulo do ‘desenvolvimentismo’ imputado aos países do terceiro mundo demarcou, de antemão, o seu atraso ante os paradigmas vigentes que, por sua vez, atestam a manutenção das assimetrias entre os países metropolitanos, as novas potências emergentes e as áreas (ex)colonizadas mediante o uso de práticas neocolonialistas: a base do novo sistema econômico global. Além disso, cômicos dos prejuízos materiais causados por conflagrações em seus territórios, a guerra-fria arrefeceu os conflitos bélicos no seio dos países industriais para fazer do terceiro mundo o seu campo de batalha.

No que tange às fases acima delineadas, as duas primeiras dizem respeito ao primeiro após-guerra, enquanto a última se relaciona ao segundo. No tocante à experiência propriamente dita dos protagonistas, em termos gerais, a primeira fase é marcada por seus exílios-deslocamentos e pelo clamor por liberdade ante a manutenção do colonialismo / salazarismo em Portugal. Esta também é a fase em que se estabelecem os *encontros* – conexões entre intelectuais de diferentes porções do mundo Atlântico – em busca de novos paradigmas e construções identitárias.

Para Agostinho Neto, a primeira fase foi assinalada por seu deslocamento para Portugal e integração junto à CEI (1947), por suas contribuições em publicações acadêmico-culturais (tais como as *Mensagem*, *Meridiano*, *Poesia Africana de Expressão Portuguesa* e *Colecção de Autores Ultramarinos*), pela realização de atividades políticas e culturais (MUD, CEA e CMA), além da sua primeira detenção (1952).

Para Agostinho da Silva essa primeira fase também significou o momento do deslocamento de sua terra natal (1944) e posterior fixação definitiva no Brasil (1947), onde trabalhou como entomologista no Instituto Oswaldo Cruz (1948), lecionou em diversas universidades (UFF, UFPB e UFSC), e contribuiu em jornais e revistas (tais como *O Estado de São Paulo* e os *Cadernos Sul*).

²²⁶ “The post war system rested on three pillars: Fordism in the Western countries, Sovietism in the East European countries, and developmentalism in the third world. These pillars defined the social and political order for each of the regions and the economic, political, and the ideological relations between them. The international order was itself the effect of confrontations between the dominant forces in each of the world’s subsystems. (...) The post war period may be subdivided into three phases [Establishing the Global Economic System (1945–1955); The Bandung Era (1955–1975); The Collapse of the Global System (1975–1992)]”.

Nas margens do Atlântico Sul, remete ao momento em que jovens intelectuais angolanos passaram a comunicar-se frequentemente com intelectuais brasileiros sediados em Florianópolis (pertencentes ao Círculo de Arte Moderna – CIRCA, também conhecido como *Grupo Sul*) por intermédio da proeminente figura de Salim Miguel. Ver-se-á que ambos os grupos procuravam outros paradigmas culturais diante das fragilidades e das incertezas deste após-guerra, desenvolvendo atividades culturais diversas, com especial relevo da literatura, publicando, respectivamente, as revistas *Mensagem* e *Sul* – tema que será desenvolvido em nosso próximo capítulo.

A respeito da experiência dos protagonistas na segunda fase, trata-se de um momento de rupturas e desencontros ante a postura comedida adotada anteriormente. Nela, as suas ações se tornaram mais incisivas, além de estar dotada de um teor prático. O espírito de Bandung mexeu com as relações internacionais e com a intelectualidade daquele período: encheu de entusiasmo aqueles que pleiteavam a liberdade e a emancipação da situação colonial, além de suscitar conexões inéditas com jovens nações e demais partes do mundo outrora subjugadas aos desígnios metropolitanos.

A mudança de atitude suscitada por essa nova fase pode ser percebida na trajetória de Agostinho Neto a partir do momento da sua prisão em 1955. Quando solto, participou da fundação de um movimento de caráter marcadamente anticolonialista (MAC, 1958) responsável pelas articulações que culminariam no conflito levado a cabo pelo MPLA contra as autoridades portuguesas em 1961, instituição em que foi eleito presidente honorário e de fato, respectivamente, em 1960 e a partir de 1963.

Já a mudança de atitude característica dessa fase se deu em Agostinho da Silva a partir de 1954, quando, com Jaime Cortesão, ajudou a organizar a Exposição do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Essa experiência alterou significativamente as suas noções sobre as relações luso-afro-brasileiras, como se pode notar em suas obras escritas na segunda metade daquela década. Em termos práticos e institucionais, foi diante da fundação do CEAO na Bahia que Silva inaugurou a sua diplomacia cultural com diversos países do continente africano, retomando conexões institucionais adormecidas há quase um século. Trata-se de um traço reiterado em suas atuações subsequentes, quando se tornou assessor para a política externa do presidente Jânio Quadros em 1961, envolveu-se na criação da UnB e do CBEP em 1962 e, dois anos mais tarde, criou uma extensão universitária em Cachoeira (Casa Paulo Dias Adorno) e congeminou a fundação do Museu do Atlântico Sul (1965) no Forte São Marcelo em Salvador e a criação da Casa de Cultura Edgard Santos (1966) em São Félix.

Já a terceira fase acima enumerada por Samir Amin, embora cronologicamente ausente das preocupações deste trabalho, seria aquela marcada pelo colapso do sistema global (1975-1992). A sua importância reside no fato dela inaugurar aquilo que anteriormente nomeamos de segundo pós-guerra: o desfecho da guerra fria, também conhecido como *globalização*. Trata-se de uma ordem confusa, de aparente diluição das fronteiras nacionais e da ingerência dos Estados sobre os seus territórios, de encurtamento das distâncias, de uniformização e homogeneização dos mercados ocasionadas pela ação de conglomerados transnacionais que, amparados pelos progressos técnico-científicos, aceleram os fluxos de bens por todas as partes do globo. Entretanto, tais diluições e evoluções são apenas aparentes. Trata-se do “mundo tal como nos fazem ver: a globalização como fábula” (SANTOS, 2001, p. 18-19), já que os fundamentos que alicerçam o Estado e a nação perduram na contemporaneidade – fundamentalmente para a manutenção dos interesses financeiros internacionais hegemônicos²²⁷ – apesar de afetarem a forma pela qual passamos a apreender as coisas e as gentes no mundo.

Por se tratar de uma conjuntura permeada por rupturas abruptas e horizontes incertos, bem como ocorria naquela que ora estudamos, a percepção das dinâmicas próprias de cada uma delas nos ajuda, por um lado, a equacionar as carências de orientação da atualidade consoante a compreensão empática²²⁸ dos nossos protagonistas, além de, por outro, contribuir para o entendimento das suas ideias no passado e dos interesses envoltos às suas reapropriações no presente. Por isso mesmo a inteligência da distinção e da articulação entre os pós-guerras afetam, simultaneamente, o nosso objeto de pesquisa e o modo pelo qual o observamos. E, atrelados a essa visão, os exílios-deslocamentos devem ser apreendidos como pontos de inflexão nas trajetórias dos sujeitos acerca da sua construção identitária, enquanto o entrelaçamento dos pós-guerras cumpre a função de conectar o presente ao passado²²⁹.

²²⁷ “A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas essas mazelas são direta ou indiretamente imputáveis ao presente processo de globalização” (SANTOS, 2001, p. 20).

²²⁸ “A compreensão empática é, portanto, o horizonte de toda pesquisa biográfica. O estudioso não pode renunciar à tarefa de buscar apreender a vida psíquica em sua totalidade, em seus nexos internos e em suas aberturas ao mundo exterior. Neste ato, a imaginação é reivindicada no nosso contato com o outro. A escrita biográfica constitui-se no domínio pelo qual os atos do passado podem ser revividos no presente” (AVELAR, 2012, p. 140).

²²⁹ “Uma relação crítica entre o conhecimento do passado e o presente não exclui necessariamente que se seja afetado pelo passado, sobretudo se esse passado não for neutro, mas pertencer ao historiador que age em tal ou tal lugar, ou meio” (DETIENNE, 2013, p. 13).

Assim sendo, o estudo da simultaneidade dos processos de construção nacional-identitária a que ambos os intelectuais-protagonistas estavam vinculados demonstra, por um lado, que a ideia de nação presente nos discursos hegemônicos da administração portuguesa – “*a bem da nação*” – não tinha contornos tão sólidos como se queria fazer acreditar e, por outro, que os assimilados angolanos compreenderam com o tempo que ao forjar o seu próprio discurso nacionalista, valorizando a sua singularidade cultural e defendendo a sua soberania territorial, eles poderiam se contrapor à autoridade e à dominação do colonizador. Desta feita, mesmo que estivessem agindo em campos totalmente diversos, há um ponto de convergência na atitude de Agostinho Neto e Agostinho da Silva: se a presença do português colonizador em Angola era legitimada por argumentos nacionalistas, a sua rejeição também haveria de ser; e se a presença do salazarismo no poder era justificada por argumentos similares, como o último e o único recurso capaz de regenerar a nação, a sua crítica oposicionista também haveria de partir deste mesmo ponto: a proposição de outra noção de nação que questionasse os fundamentos da vigente.

Estados-nação e nacionalismos, modernidade e modernismos.

Pensar nas relações entre Estado e nação envolve se expor ao seguinte problema inicial: a ideia de que a eclosão do fenômeno nacionalista está intrinsecamente relacionada à emergência da modernidade, à institucionalização do Estado e da sociedade política. Destarte, os nacionalismos estariam sempre suscetíveis a quaisquer alterações no modo pelo qual se conceberia o Estado, a sociedade política e os paradigmas da modernidade. Inclusive, quando se admite a possível diluição do papel do Estado diante da sociedade, a superação das diretrizes da modernidade como norma de conduta (a *pós*-modernidade) e do retorno à ação política como princípio explicativo das relações sócio-históricas – como muitos argumentam ser o contexto em que vivemos hoje em dia. Não por acaso, diversos pesquisadores das áreas das humanidades têm investigado com maior atenção os fenômenos do nacionalismo, desde as últimas décadas do século passado até o momento presente, sobretudo os sociólogos e, em escala diferenciada, os historiadores.

Muitos sociólogos acabam por realizar um verdadeiro balanço de fim de século ao averiguar os caminhos percorridos pelas diferentes escolas da teoria social e as distintas investigações realizadas (ou não) sobre estes dois fenômenos em questão. Josep Llobera, por exemplo, distinguiu as vertentes dos estudos sobre o Estado e o

nacionalismo nas seguintes categorias: as teorias primordialista e sócio-biológica, as teorias instrumentalistas, as teorias da modernização, dentre as quais distinguiu as teorias da comunicação social, econômicas e político-ideológicas, além das teorias evolucionistas. Segundo este autor,

uma teoria abrangente do nacionalismo deveria nos fornecer as seguintes respostas: 1) Um relato da gênese e evolução da ideia de nação na Europa Ocidental, bem como da sua difusão em todo o mundo. 2) Uma explicação espaço-temporal das diferentes estruturas, ideologias e movimentos de nacionalismo no período moderno. 3) Uma compreensão dos sentimentos coletivos ou sentimentos de identidade nacional, juntamente com os elementos concomitantes de consciência (1999, p. 23, tradução livre²³⁰).

A sua conclusão é a de que a teoria social, seja ela clássica ou contemporânea, tem negligenciado o fenômeno nacionalista como elemento central de análise das sociedades modernas, e que só muito recentemente alguns investigadores identificaram o seu caráter endêmico. Além disso, o autor avalia que a maioria das análises realizadas até então partiram de uma perspectiva normativa e moralista, permanecendo o nacionalismo como um desafio teórico para as gerações vindouras²³¹.

Já Daniel Chernilo faz uma defesa do escopo da teoria social ante aquilo que ele identificou como nacionalismo metodológico²³². Para realizar o seu estudo, este autor recorreu às fontes da teoria social e as dividiu em clássicas, modernistas e contemporâneas. Sobre o primeiro grupo (Marx, Weber e Durkheim) Chernilo afirma que os seus autores deram muitas contribuições positivas, embora não tivessem chegado a formular um conceito claro de nacionalismo, já que estavam interessados em revelar os fundamentos das revoluções, das sucessões de impérios, da moral universal etc. e, ao construir os cânones da disciplina, lidavam com concepções muito amplas das relações sociais. Sobre o segundo grupo, o autor afirma que a

²³⁰ “A comprehensive theory of nationalism should provide us with the following answers: 1) An account of the genesis and evolution of the idea of nation in Western Europe, as well as of its diffusion world-wide. 2) A spatio-temporal explanation of the varying structures, ideologies and movements of nationalism in the modern period. 3) An understanding of the collective feelings or sentiments of national identity along with the concomitant elements of consciousness”.

²³¹ “O nacionalismo é e continuará a ser, ao menos por ora, um desafio teórico; se a atual geração de cientistas sociais puder fazer melhor do que as anteriores é algo que ainda está por ser visto” (LLOBERA, 1999, p. 24, tradução livre).

²³² “O nacionalismo metodológico pode ser simplesmente definido como a equiparação entre o Estado-nação e a sociedade na teoria social” (CHERNILO, 2010, p. 08, tradução livre).

teoria social modernista centra-se em um corpo de conhecimento que se desenvolveu mais ou menos durante o período do pós-segunda-guerra. Esta teoria social modernista é especialmente relevante aqui, pois coincide com o tempo em que a fé no ‘Estado-nação como sociedade’ esteve, sem dúvida, no seu auge. É precisamente durante este período em que a tese do nacionalismo metodológico tornou-se uma perspectiva padrão para reconstruir a história da teoria social (CHERNILO, 2010, p. 04, tradução livre²³³).

Já os estudos contemporâneos são, segundo a sua leitura, de responsabilidade de autores como Eric Hobsbawm, responsável pelas alterações das concepções acerca do Estado-nação ao longo da modernidade e da conexão existente entre classe e nação ante a emergência do Estado moderno, e Anthony Giddens, que, segundo o autor, transmitiria uma visão unilateral dos principais argumentos da teoria social clássica e modernista e, por isso, acabaria por deturpar a tese da mudança de época que, supostamente, experimentamos atualmente. A principal intenção de Cherniro é a de demonstrar “a opacidade da posição do Estado-nação na modernidade”. Consequentemente, expõe o problema das relações mantidas entre o Estado-nação e a teoria social, sendo esta “simultaneamente, acusada por ter feito muito e muito pouco do Estado-nação. A teoria social é criticada em igual medida por ter negligenciado totalmente o Estado-nação e por ter exagerado, ao nível da reificação, a sua posição na modernidade” (*ibidem*, p. 159, tradução livre²³⁴). Assim, o autor parece avaliar como um esforço estéril as análises que partem da perda da centralidade do Estado-nação ante a globalização, preferindo chamar a atenção às continuidades e rupturas dos seus elementos nas alternativas explicativas da sociedade atual – o cosmopolitismo ou o transnacionalismo, por exemplo. A solução sugerida por ele é a de que uma teoria social cosmopolita poderia ajudar a reconstruir as ciências sociais e fixar parâmetros para uma nova ordem normativa que pudesse ser aplicada às diferentes realidades, ou seja, a emergência de uma nova ordem de universalismo que respeitasse as diversidades socioculturais.

Já Andreas Wimmer e Yuval Feinstein (2010) sugerem que a emergência e a difusão do modelo Estado-nação ao longo do mundo, longe de estarem relacionadas aos

²³³ “(...) modernist social theory focuses on a body of knowledge that developed roughly during the second post-war period. This modernist social theory is especially relevant here as it coincides with the time in which the faith in the ‘nation-state as society’ was arguably at its peak. It is precisely during this period when the thesis of methodological nationalism became a standard view to reconstruct the history of social theory”.

²³⁴ “Social theory is simultaneously accused for having made too much *and* too little of the nation-state. Social theory is criticised in equal measure for having totally neglected the nation-state and for having overstated, to the level of reification, its position in modernity”.

processos da modernização – tais como a unificação língua e dos sistemas econômicos, a difusão do capitalismo e da industrialização etc. – é tributária de fatores políticos imediatos e contextuais situados nos níveis local e regional, ao invés da ação de forças estruturais nacionais ou globais que operariam na longa duração. Seu ponto de vista

sugere que o sucesso do projeto nacionalista é determinado pela constelação de poder relativa aos movimentos e às facções nacionalistas das elites dominantes. (...) Os Estados-nação foram criados posteriormente em torno do mundo onde quer que uma mudança de poder permitiu que os nacionalistas derrubassem ou absorvessem o regime estabelecido, independente de o processo interno de modernização ter preparado a sociedade para a construção da nação (2010, p. 785, tradução livre²³⁵).

A par desses exemplos se pode constatar que os diagnósticos e as propostas de estudo sobre o Estado e o nacionalismo divergem suficientemente na atualidade, ao ponto de podermos apreendê-los como um debate inconcluso nas ciências sociais. Contudo, este último exemplo salienta uma questão fundamental de uma controvérsia análoga e em curso dentre os historiadores: de um lado, a emergência do nacionalismo como atributo inédito, característico e imanente à modernidade e, de outro, a sua construção paulatina a partir de transmutações de elementos pré-modernos e posterior consolidação no seio da sociedade política mediante sua incorporação à estrutura estatal. Trata-se, grosso modo, do debate que envolve o argumento modernista, defensor da tese da originalidade do fenômeno nacionalista ante a modernidade, e o argumento primordialista-perenelista, que identifica os nacionalismos modernos e contemporâneos como continuidade das suas raízes pré-modernas.

O historiador John Breuilly distingue três modos de analisar o nacionalismo. Segundo ele, este fenômeno pode ser apreendido como *doutrina*, já que se trata de um “ismo”, como *sentimento*, pautado pela afetividade que sustenta a empatia e a identidade de todo um povo em contraposição a um estrangeiro e, a perspectiva que ele adota, a do nacionalismo como *política*, assente nos debates e discursos dos intelectuais. Além disso, discrimina quatro abordagens possíveis para o fenômeno: primordialista, funcionalista, narrativa e moderna – esta, dividida em várias outras (2000, p. 155-158).

²³⁵ “our analysis suggests that the success of nationalist project is determined by the constellation of power relating nationalist movements and factions of the ruling elites. (...) Nation-states are subsequently created around the world wherever a power shift allows nationalists to overthrow or absorb the established regime, quite independent of whether domestic modernization process have readied a society for nation-building”.

Após revisitar as ideias de diversos teóricos, este autor chega a algumas conclusões: assevera que “o nacionalismo precisa ser compreendido como algo peculiarmente moderno”; “a teoria da modernidade deve concentrar-se na modernização política”, sendo o seu aspecto central “o desenvolvimento do Estado soberano e delimitado por fronteiras” e, “quanto mais solidamente desenvolvido é o processo de modernização política, mais fortemente desenvolvidas são as oposições nacionalistas” (*ibidem*, p. 179-180).

Vê-se que Breuilly é um nítido adepto da teoria modernista do nacionalismo. Esse ponto de vista defende que o surgimento do fenômeno se deu entre os séculos XVII-XVIII e serviu para substituir a legitimidade das ordens dinástica e religiosa²³⁶. Desde então, passou a ser regra a atribuição de um território a cada nação que, fundidos, fundamentavam o Estado-nação: um povo, uma nação, um Estado; isso num momento de alargamento demográfico e, conseqüentemente, das suas unidades administrativas. Em termos políticos passou-se a argumentar pela autodeterminação dos povos e, economicamente, pela criação dos mercados internos, regulamentação da produção e das trocas monetarizadas dos bens. Ante a nova divisão do trabalho, as sociedades modernas passaram a carecer de uma educação massificada, criando-se então uma cultura letrada comum. Trata-se de uma interpretação que corrobora com as leituras acerca das conseqüências do desenvolvimento do capitalismo, pois a universalização do modelo dos Estados nacionais marcaria a transição das sociedades pré-capitalistas em sociedades modernas²³⁷. Também é uma perspectiva que serve para explicar o interstício dos séculos XIX e XX e a então vigência do imperialismo, pois, diante da subordinação dos povos colonizados pelas nações europeias, estes passariam a incorporar os seus paradigmas, “modernizando-se”. E, justamente por isso, a descolonização se daria por meio de movimentos nacionalistas insuflados contra os invasores europeus, amparados na disputa pelo controle do seu aparato administrativo e

²³⁶ Contudo, “convém recordar que a palavra nação, desde o século XVI significa uma comunidade de origem, de língua e de cultura. (...) [E que] é no século XVIII que a nação (...) começa a se enunciar como pessoa jurídica, fundada sobre um conjunto de indivíduos (...) que quer e pode decidir soberanamente sobre o ‘Bem comum’. Com o *Terceiro Estado* e o *Povo*, entram no conceito de Nação muitos sentimentos e paixões inseparáveis do ‘Canto da Terra’ e do ‘princípio espiritual’ que marcarão tão profundamente a iminente exigência identitária do ‘nacional’” (DETIENNE, 2013, p. 29-30).

²³⁷ “Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvincilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. (...) Existem, obviamente, continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. (...) [Entretanto,] Algumas formas sociais modernas não se encontram em períodos históricos precedentes – tais como o sistema político do Estado-nação, (...) ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado (GUIDDENS, 1991, p. 14-16).

territorial. Ao estabelecer o colonialismo, os europeus teriam difundido os seus sistemas organizacionais pautados pelo paradigma do Estado-nação ao restante do mundo²³⁸. Assim sendo, o nacionalismo seria um advento da modernidade, pois, somente diante da ruptura com o passado pré-moderno é que se originariam os fenômenos nacionais, em particular, o próprio (ou a ambição pelo) Estado-nação. Contudo, essa leitura contraria os fundamentos das concepções essencialistas e primordialistas.

De maneira geral, as concepções essencialistas e primordialistas se baseiam no argumento perenialista, segundo o qual as nações teriam origem e se fundamentariam nos grupos etno-culturais pré-modernos, preservando (perenizando) os aspectos de sua natureza íntima, profunda e comunitária, seja anterior ou posteriormente à modernidade. Esse entendimento não nega, porém, que diante do incremento da época moderna as sociedades se transformassem, passando a serem permeadas por senso crítico e político. Entretanto, elas manteriam os elementos precedentes característicos sobre os quais estão alicerçadas, não havendo descontinuação ante a modernidade. Este argumento também defende a existência de fortes vínculos pregressos mantidos entre as comunidades e os territórios onde estão (ou buscam estar) assentadas, os quais suscitam a identidade e a solidariedade entre os seus membros. Um dos principais defensores dessa perspectiva, o historiador Anthony D. Smith, define o termo *perennialismo* da seguinte maneira:

De um modo geral, refere-se à antiguidade histórica do tipo de organização social e política conhecida como ‘nação’, o seu caráter imemorial ou perene. Nesta visão, há pouca diferença entre etnia e nacionalidade: as nações e as comunidades étnicas são cognatas, ou até mesmo fenômenos idênticos. A leitura perenialista aceita prontamente a modernidade do nacionalismo como um movimento político e ideológico, mas respeita as nações, quer como versões atualizadas de comunidades étnicas imemoriais, ou identidades culturais como coletivos que têm existido, ao lado das comunidades étnicas, em todas as épocas da história humana (1998, p. 159, tradução livre²³⁹).

²³⁸ “Os Estados pós-coloniais – ou ‘nações-Estado’ – estão baseados no aparato de Estado estabelecido originalmente pelas sociedades colonizadoras. (...) tais formas de nacionalismo tenderam a ser primeiramente favorecidas pelas elites que aspiravam ao e acabaram por deter o poder do Estado. A consolidação do poder administrativo do Estado (...) foi baseado (...) nos recursos administrativos ‘importados’ trazidos de fora. Isso colocou os proponentes dos símbolos nacionalistas em uma posição paradoxal, às vezes tendo consequências profundamente cismáticas para a organização política interna. Pois os sentimentos nacionalistas referem-se a um mito das origens que fornece um foco psicológico para a unidade da comunidade política; mas qualquer interpretação das origens que tem uma referência concreta ao passado estimula tanto uma a tensão quanto a harmonia, em razão da diversidade de diferenças culturais caracteristicamente envolvidas” (GUIDDENS, 2008, p. 287).

²³⁹ “What is meant here by the term ‘perennialism’? Broadly speaking, it refers to the historical antiquity of the type of social and political organisation known as the ‘nation’, its immemorial or perennial character. In this view, there is little difference between ethnicity and nationality: nations and ethnic communities are cognate, even identical, phenomena. The perennialist readily accepts the modernity of

Esse posicionamento parece reagir à tendência que passou a ser predominante nos finais da segunda metade do século XX, suscitada pela suposta diluição do Estado-nação e das suas funções ante a população que, na historiografia, procurou demonstrar que diversos atributos nacionalistas nada mais eram que tradições inventadas, ou seja, construções recentes estabelecidas para amparar os interesses e legitimar o acesso de determinados grupos *nacionalistas* ao poder (Cf. HOBBSAWM; RANGER, 2002).

Diversos fenômenos atrelados às descontinuidades da dita globalização, tais como a atuação de organismos políticos transnacionais e a reorganização dos países em estruturas supranacionais, apontavam para uma possível e incontornável diluição dos papéis do Estado-nação dentre as sociedades políticas no segundo após-guerra²⁴⁰. Entretanto, os fenômenos nacionalistas se conservam eloquentes (Cf. STEPHENS, 2013). Inclusive, verifica-se um paradoxo interessante no dito processo de globalização: a pretensa internacionalização acaba por promover conflitos étnicos e identitários que, conseqüentemente, favorecem a (re)valorização das histórias das comunidades locais. Além disso, há requisição de que as identidades se (re)construam neste outro contexto, de modo condizente com suas novas diretrizes. E, para isso, lançam mão daquilo que estiver disponível, sobretudo a recuperação e a reinterpretação de elementos do passado.

Por isso, embora divergentes, ambas as vertentes explicativas do nacionalismo podem ser úteis para elucidar este fenômeno no passado, no presente, e em sua correlação, além de concordarem em alguns pontos específicos: ambas encaram a emergência da modernidade como problema inicial para se pensar o nacionalismo; vislumbram o auge deste fenômeno nos períodos após-guerras; e tentam explicar a sua

nationalism as a political movement and ideology, but regards nations either as updated versions of immemorial ethnic communities, or as collective cultural identities that have existed, alongside ethnic communities, in all epochs of human history”.

²⁴⁰ O cosmopolitismo do após guerra-fria se caracterizaria pela disseminação de um tipo específico de ideal democrático levado a cabo pelo Ocidente ao restante do mundo (ou seja, à sua maior parte) através de instituições não estatais que, ao realizarem a tarefa que lhes foi confiada, encontraram uma barreira de difícil transposição: a estruturação da política mundial fundamentada nos Estados nacionais. Diante disso, estes passaram a ser encarados como obstáculos obsoletos. Contudo, resta-nos questionar criticamente o significado profundo daquilo que se entende por democracia nesse contexto: a manutenção da ordem política ocidental (inaugurada pela modernidade) travestida de um princípio moral irrefutável (Cf. WALLERSTEIN, 2007, p. 112) – ou um conceito polissêmico bipartido em: a) uma versão formal, que procura legitimar e assegurar o poder ao *status quo*; b) uma percepção real, caracterizada pela ação excessiva dos marginalizados e despossuídos de poder em busca da igualdade, que, ao menos em tese, deveria ser o seu ponto de partida (Cf. RANCIÈRE, 2014).

conformação em paradigma organizativo da maioria das sociedades contemporâneas²⁴¹. Veremos, adiante, como essas perspectivas teóricas podem (ou não) se ajustar ao nosso estudo.

Além das razões expostas anteriormente sobre os exílios-deslocamentos, somam-se ao processo de construção dos pensamentos destes protagonistas os diversos questionamentos acerca da nação, seja no contexto próprio da sua atuação, ou mesmo no presente, donde os observamos e tecemos a nossa análise.

Na atualidade, as constantes reapropriações²⁴² das trajetórias dos intelectuais protagonistas desta pesquisa acompanham a tendência dominante deste início de século: a carência de orientação e a busca, no passado, de justificativas e saídas para o presente. Numa época em que se suscita o fim das atribuições do Estado e a nulidade da nação, comparar pontos de vistas “nacionalistas” recuperados hodiernamente torna-se um exercício intelectual frutífero, já que essas perspectivas foram fomentadas em um mesmo contexto – após-segunda-guerra – e sobre o mesmo espaço de poder – o império português – e partem, por isso mesmo, de *encontros*, mesmo que as suas propostas e desdobramentos resultem em caminhos distintos, ou melhor, provoquem *desencontros*.

Em termos bastante gerais, é comum encontrarmos argumentos tanto modernistas como perenelistas nos fundamentos da construção da ideia de nação, seja no caso português ou no angolano.

O nacionalismo em Portugal é uma construção moderna alicerçada por mitologias perenialistas ancestrais. No século XIX, momento de decadência e desestabilização do império português ante a concorrência com o poderio britânico, vozes nacionalistas se elevaram em defesa da posse sobre as remanescentes colônias

²⁴¹ Segundo Llobera (1999, p. 23), Anthony Smith é um dos poucos teóricos a se preocupar em explicar a emergência do fenômeno nacionalista na Europa e a sua difusão para outras partes do mundo. Sobre essa matéria, este autor afirma que “não há dúvida de que, historicamente, a ascensão do Estado burocrático e reflexivo moderno tem afetado profundamente a forma e, até certo ponto, o conteúdo de muitos dos nacionalismos. Esta não é uma exclusividade do ocidente; vamos encontrá-lo, talvez, em sua forma mais nua no ‘Estado-nação’ da África e da Ásia, ou seja, naqueles Estados pós-coloniais que se esforçam para tornar-se nações com base nos limites territoriais ex-coloniais e em seu formato administrativo. Inclusive, esta noção delimitada e homogeneizante de Estado tem sido o ponto de partida, além de molde para muitos movimentos de libertação nacional no período da descolonização de 1945 a 1970. *A nação que os líderes desses movimentos de libertação previram foi igualmente fundamentada e definida por um ideal de Estado herdado do ocidente e adaptado pelas gerações pós-coloniais imediatas dos líderes políticos*” (SMITH, 1998, p. 73, grifo nosso, tradução livre).

²⁴² Uma análise breve sobre a bibliografia consultada para a elaboração deste trabalho revela que a maior parte das obras relativas aos protagonistas foi escrita após o início deste século, sendo as suas biografias ainda mais recentes – Agostinho Neto (SÃO VICENTE, 2012); (LARANJEIRA; FRANCO, 2014) e Agostinho da Silva (FRANCO, 2015) –, o que permite afirmar que há uma recuperação em curso das suas personalidades na contemporaneidade. O tema das causas e efeitos das reapropriações de suas obras e pensamentos será abordado adiante com maior detalhamento.

africanas e asiáticas, argumentando a antiguidade e a conseqüente legitimidade de sua ocupação²⁴³. Embora imbuído de interpretações variadas, este parece ter sido o principal paradigma do nacionalismo português até pelo menos os anos 1930-40, o qual, ao remeter-se constantemente a um passado longínquo, acabou quase sempre por reivindicar a sua origem e o seu fundamento em épocas remotas e imemoriais (Cf. MATOSO, 2001). Esse ideário ajudou a sustentar e propalar a imagem de um Portugal “moderno”, ou seja, cumpridor dos requisitos de uma concepção moderna de Estado²⁴⁴, mas que, ao ser submetido a uma leitura crítica, tal entendimento acaba por afigurar-se como uma verdadeira impostura historiográfica²⁴⁵. Além disso, a sua (contra)posição em relação à Espanha é, ao mesmo tempo, sustentáculo da sua singularidade identitária, mas também, o elo compartilhado com o seu passado pretensamente imemorial de origens romanas, tal como é apregoado pela *mitologia da reconquista* (Cf. NOGUEIRA, 2001).

Em Angola o nacionalismo também está fundamentado em elementos modernos, mesmo que assente numa época “pós-colonial”. Ao replicar (com e) os paradigmas dos seus antigos colonizadores, a construção do seu discurso nacional se deu, todavia, com base em argumentos e princípios perenialistas alusivos a um passado bastante remoto. De certo modo, tal procedimento pode ser interpretado como fruto das políticas de assimilação, já que a exclusão da cidadania e a conseqüente restrição ao pertencimento na nação hegemônica fomentou, entre os diversos intelectuais subalternizados de variada origem e/ou tendência política, a necessidade de construir um discurso nacional que justificasse a sua emancipação e a criação de um novo Estado, maneira pela qual eles acreditavam poder extirpar as opressões colonialistas a que estiveram submetidos. Entretanto, os nomes atribuídos ao novo Estado e à essência almejada da nação,

²⁴³ Além disso, esta demanda impactou profundamente a ciência da época, já que “em Portugal, apesar da existência de um império e da inexistência de um problema nacional (...), foi entretanto como uma antropologia de construção da nação que a antropologia se desenvolveu e afirmou na cena cultural e intelectual portuguesa a partir das décadas de 1870 e 1880 (p. 27). (...) A antropologia das décadas de 1870 e 1880 dá-se nessa medida como objectivo a reconstituição de uma verdadeira arqueologia ‘espiritual’ da nação susceptível de enraizar a sua identidade na longuíssima duração da tradição” (LEAL, 2000, p. 55).

²⁴⁴ Segundo a concepção inaugurada pelas análises marxistas, o Estado moderno se caracterizaria pela separação entre economia e política, e dentre esta esfera e a sociedade civil. Ele se fundamentaria no modelo jurídico que associa um povo a um território e um direito: um Estado-nação. Posteriormente, Max Weber o interpretou sob uma perspectiva legal-burocrática, caracterizando-o pela racionalidade, generalidade e abstração, além da impessoalidade ante a participação política. Assim sendo, o Estado moderno teria instituído um tipo de governo racional, centralizado, adepto de normas gerais e abstratas.

²⁴⁵ “A historiografia mais corrente tem difundido a imagem de que o sistema político da época moderna se caracterizou, também em Portugal, por uma crescente absolutização do poder real, logo a partir dos finais do século XV. (...) [Porém,] alguns desses argumentos são pouco rigorosos” (HESPANHA, 2001, p. 123).

respectivamente, Angola e *angolanidade*, seriam ao mesmo tempo uma herança da indicação geográfica empregada pelo colonizador, e também uma referência a um passado imemorial²⁴⁶.

Em ambos os casos também se pode apreender *nação* como um conceito dialógico-dialético²⁴⁷. Mas também porque a institucionalização gera, além da inclusão, também a exclusão, discriminando, portanto, quem pode ou não adentrar a comunidade. Além disso, ela estabelece os regulamentos e os mecanismos para uma (possível e ploteável) aceitação no interior de um dado grupo. Existem, portanto, regras e pré-requisitos que regulam o pertencimento à determinada nacionalidade. Além do mais, “os dois conceitos de nação – um corpo de cidadãos e uma coletividade cultural – são conflitantes. Na prática, o nacionalismo tem sido uma espécie de passe de mágica ideológica que procura vincular essas duas ideias” (BREUILLY, 2000, p. 175).

Estas últimas observações demonstram que a nação, para além de um dispositivo exclusivamente cultural e, sobretudo mediante o nacionalismo, passa a ser investida de uma dimensão política incontornável. Por isso mesmo devemos compreender “o conceito de nacionalismo, tanto como um discurso do poder, como um discurso de crítica. Como tal, o nacionalismo é entendido como uma ferramenta do Estado para discriminar os ‘naturais’ dos ‘forasteiros’, e também como um meio de expressar uma crítica ao Estado” (STEPHENS, 2013, p. 01, tradução livre²⁴⁸). E são justamente por esses ângulos que deveremos analisar as propostas e os pensamentos dissonantes dos intelectuais estudados.

O nacionalismo é concebido geralmente como um projeto de unificação do passado, presente e futuro de uma comunidade, que visa estabelecer as formas da sua organização política a partir do pertencimento a uma ancestralidade compartilhada. Nesse sentido, ambos intelectuais expunham em seus escritos propostas interpretativas do seu passado e presente, as quais se afiguram no conjunto da obra como verdadeiros propósitos nacionalistas, adensados pela proeminência do lugar ocupado pelo Estado-

²⁴⁶ “Sua denominação advém do aportuguesamento do nome do rei Ngola, do Reino Ndongo, que se localizava, no século XVII, próximo de onde hoje se encontra a capital do país, Luanda” (MENEZES, 2000, p. 91).

²⁴⁷ Pois ao mesmo tempo em que o discurso nacionalista se fundamenta pelo diálogo entre um “nós” e os “outros”, ambos construídos por este mesmo procedimento, o seu antagonismo deve satisfazer a uma (possível) síntese que constará nos argumentos identitário-comunitários dos seus próprios membros.

²⁴⁸ “The concept of nationalism, as both a discourse of power and as discourse of critique. As such, nationalism is understood as a tool of the state to discriminate between ‘insiders’ and ‘outsiders’, and also as a way of expressing critique of the state”.

nação naquele contexto após-guerra²⁴⁹. Além disso, ambos também escreveram a partir (e divergindo) da noção de nacionalismo propalada pelo Estado Novo de Salazar, em favor de um futuro diferenciado e próspero²⁵⁰.

Agostinho da Silva, por exemplo, reúne em suas reflexões ponderações sobre o passado remoto e o presente premente de Portugal. Ao tentar resolver o problema da cultura nesse país – apontado como causa do decadentismo oitocentista, que persiste até o momento da produção de sua obra – Silva pretendeu recuperar o fastígio português se remetendo às conquistas históricas do passado. Porém, após o seu exílio, mesmo mantendo a sua argumentação apoiada no tempo pretérito, incorporou em suas novas interpretações o papel que haveria de ser desempenhado pelo Brasil na concretização de uma suposta missão histórica reservada a Portugal. As reintepretações dos elos históricos mantidos entre a ex-metrópole e essa ex-colônia, bem como o messianismo, existente há tempos em diversas manifestações culturais portuguesas, aparecem com frequência em sua obra. Instigado pelo incômodo com as ações daquele Estado que se postulava Novo, Silva buscou no passado os elementos com os quais construiu a sua proposta para o presente, além de problematizar a própria concepção de Estado-Nação, ao suscitar a necessidade da emergência de uma comunidade transnacional. Assim, após reconfigurar os significados das relações históricas tecidas entre Portugal e as suas (ex)colônias, Agostinho da Silva difundiu seus ideais emancipatórios dentre as instituições culturais onde colaborou, objetivando outro futuro livre do jugo salazarista.

Este tipo de associação passado-presente também pode ser notado na construção do pensamento emancipador de Agostinho Neto que, mesmo antes da sua partida para Portugal, ainda bastante jovem preconizava a necessidade de estudar as peculiaridades do seu povo e cultura, às quais sempre deveriam remeter-se às tradições ancestrais ao orientar os seus fundamentos identitários no presente. Porém, ao encontrar-se com outros colonizados e compartilhar de reivindicações comuns, teve nesta experiência

²⁴⁹ “O período de florescimento das organizações internacionais, incluindo a Liga das Nações [1919-1946] e das Nações Unidas [1948-presente], não é o da transcendência crescente do Estado-nação. É aquele no qual o alcance universal do Estado-nação foi estabelecido” (GUIDDENS, 2008, p. 279). Mesmo discordando de boa parte das interpretações de Anthony Guiddens, Daniel Chernilo (2010, p. 04) também decreve o período após-guerra como “o tempo em que a fé no ‘Estado-nação como sociedade’ esteve, sem dúvida, no seu auge”.

²⁵⁰ “No que se refere a esta projeção tanto ao passado, quanto ao futuro, o nacionalismo, muitas vezes, consegue se apropriar de ambos os sentimentos. O ódio ao estrangeiro opressor, e o encantamento com a possibilidade de reviver o espírito de um povo, costuma acompanhar a luta nacionalista por onde quer que se instale. Ironicamente, o futuro sonhado para os descendentes liberados ecoa o passado de feitos heróicos vividos pelos antepassados. Sabe-se, contudo, que o tempo anterior não volta mais. O que se busca é o resgate do sentimento de comunidade, de vida em conjunto, propiciada pelo sentimento nacional” (ROESLER, 2008, p. 84).

exilar um aguçamento da sua oposição àquela colonização promovida pelo Estado Novo, ao passo que, cada vez mais, suscitou inventar outra nação com intuito de desconstruir a sua autoridade e o seu argumento de superioridade. Neto acabou por problematizar a ideia de Estado-Nação, ao imaginar outra nação e outro Estado, ambos pautados pelo reconhecimento de valores culturais endógenos; de um teor reivindicativo, característico da fase pré-exilar, a sua obra paulatinamente assumia um carácter emancipatório e descolonizador, animada pela *sagrada esperança* em um futuro de liberdade para o povo angolano.

Assim, os questionamentos identitários se fazem presentes nas obras e nos pensamentos dos dois intelectuais protagonistas, seja de maneira objetiva ou subjetiva, e afloram especialmente diante da circunstância dos seus exílios-deslocamentos. O problema da nação aparece, respectivamente e em cada um deles, contra os auspícios imaginativos da portugalidade²⁵¹, seja por meio da invenção da angolanidade, ou a pela proposta de uma comunidade intercultural luso-afro-brasileira.

Sendo a emergência do Estado um fenómeno moderno e, admitindo que a sua centralidade fortaleceu-se em meados do século XX, averigua-se que o seu principal sustentáculo, a ideia de cultura nacional una, passou por variadas e profundas transformações ao longo deste largo período, motivadas por alterações contextuais diversas que, ainda assim, se adensaram no interstício entre os séculos XIX e XX²⁵². Entretanto, o que assinalou os processos de construções identitárias no início do novo século foi, de fato, a emergência de movimentos político-artísticos contestadores e propositivos: os modernismos²⁵³. Embora *modernismo* – enquanto movimento cultural – seja um conceito amplamente distinto de *modernidade* – como dimensão da sociedade política ocidental emergida após os séculos XVI-XVII – ambos mantêm conexões, já

²⁵¹ “(...) há uma mudança distinta de como a portugalidade é representada durante o Estado Novo. Embora possa ser vista como o resultado, e logicamente como continuidade, de práticas retóricas iniciadas muitas décadas antes pelas ‘forças republicanas antimonárquicas’, análises anteriores sobre a portugalidade tinham sido um fator de apelo por mudanças, do modo como muitos intelectuais tentaram abordar os problemas que acreditavam estar por trás do atraso português diante da ordem global. No entanto, como o nacionalismo se tornou uma legitimação para o regime do Estado Novo, discursos sobre a portugalidade acabaram servindo de justificação do português como potência colonial” (HATTON, 2014, p. 53-54, tradução livre). Adiante trataremos do problema da *portugalidade* em sua transição para a *lusofonia* na era pós-colonial, tentando mostrar como essa mudança recente afeta a atual recuperação (e reinterpretação) dos pensamentos dos intelectuais estudados.

²⁵² “Qualquer explicação dessas mudanças e de suas consequências ideológicas deve partir do fato de que no final do século XIX ocorreram as maiores mudanças já vistas nos meios de produção cultural” (WILLIAMS, 2011, p. 04).

²⁵³ “‘Modernismo’, como um título para todo um movimento e momento cultural, tem sido usado como um termo geral desde a década de 1950, fixando assim a versão dominante do ‘moderno’ ou mesmo do ‘moderno absoluto’, entre, digamos, 1890 e 1940” (*ibidem*, p. 02).

que a noção de ‘moderno’ se apoia numa tradição seletiva que propõe abarcar toda a ‘modernidade’. Por isso de Hobsbawm afirmar que “a característica básica da nação moderna e de tudo o que a ela está ligada é sua modernidade” (2008, p. 27). Naquele contexto de acirramento dos conflitos entre os Estados, evidenciado pelos episódios da partilha do mundo colonial até a grande-guerra, a construção dos discursos nacionalistas se deu por alteridade; fosse pela distinção dentre os próprios europeus, mas, sobretudo, em relação àquelas populações oriundas das zonas coloniais tocadas pelo imperialismo²⁵⁴. O século XIX também assistiu a emergência dos intelectuais, categoria caracterizada por sua autonomia e aguçada crítica política, além dos diversos movimentos artístico-culturais, todos apostados em descortinar pontos de vista alternativos aos padrões hegemônicos. Entretanto, a crise gerada pela grande guerra amplificou essas vozes dissonantes, principalmente pelo desencanto com as premissas da *belle-époque* e a diluição daquelas certezas de outrora, mas também acirrou os discursos nacionalistas e a sua articulação com o passado²⁵⁵. Assim, de uma dimensão espiritual, familiar, atemporal, ou mesmo tida como natural, no século XIX, a ideia de nação passou a ser apreendida no século XX como uma instituição pertencente à história das sociedades. Consequentemente, a compreensão do surgimento e a caracterização de cada nação em específico deveriam ser procuradas dentre as suas peculiaridades sócio-histórico-culturais.

Apesar das suas variadas fases, faces, escolas, escolhas, paradigmas e paradoxos, o fenômeno do modernismo esteve intimamente ligado à emergência dos nacionalismos. Envoltos à construção de narrativas vernaculares e de padrões estéticos homogêneos, os artistas e intelectuais modernistas buscaram reelaborar as histórias dos povos, acabando por naturalizar e promover identidades estandardizadas que pretendiam falar em nome de uma pretensa totalidade. Ao vender uma aparência apolítica, ao mesmo tempo em que consagravam uma única versão do passado, *o mito modernista* acabava por ratificar um posicionamento político, além de justificar, ou mesmo instrumentalizar, interesses

²⁵⁴ Ainda que nesse mesmo processo “a produção da alteridade para dentro e a produção da alteridade para fora formavam parte de um mesmo dispositivo de poder. A *colonialidade do poder* e a *colonialidade do saber* se localizavam (sic) numa mesma matriz genética” (CASTRO-GOMÉZ, 2004, p. 91).

²⁵⁵ “(...) nas consequências da Primeira Guerra Mundial, foi donde se forjou o modelo de uma história como ciência em si mesmo. O passado é, essencialmente, nacional. Honra aos ‘nacionais’. Sim, temos de fazer uma distinção entre dois modelos nação: um revolucionário e cheio de loucura, que exalta a nação que deseraíza, a nação que nega pertencer a uma única tradição, o apego a uma única terra, a dos antepassados. Enquanto o outro, (...) a nação cheia de ‘preconceitos úteis’, do culto cotidiano a uma língua que veio das brumas do tempo, com sua idiosincrasia e ausente de suas forças nativas. Tal como é na realidade: uma nação embriagada do sangue e da terra natal” (DETIENNE, 2001, p. 25-26, tradução livre).

coetâneos diversos e bastante complexos (Cf. FARIA, 2004). Sua repercussão se deu no período imediatamente anterior à emergência do “estado-novismo”, a despeito dos seus vínculos e singularidades²⁵⁶, tanto no Brasil como em Portugal. Os intelectuais dos Estados-Novos buscaram legitimar tais regimes periféricos ascendentes ao incorporar-lhes a incumbência de reconstruir, promover e modernizar suas nações. Contudo,

Não por acaso, o Modernismo nos dois casos esteve tomado pela preocupação com a questão da independência e da autonomia nacionais, assim como, também nos dois casos, a literatura se arrogou não só o projeto de construção de uma arte autônoma como o da própria construção da nação (TEIXEIRA, 2009, p. 80).

Ao relacionar os contextos português e brasileiro aos respectivos movimentos modernistas, ressaltando a sua convivência e concomitância, não pretendemos insinuar que haja, de modo algum, qualquer articulação de causa e efeito entre esses elementos, já que “o modernismo, embora estabeleça ligações fugazes com o regime e até com o grupo integralista e com escassos intelectuais que defenderam o fascismo (...) não se pode identificar com o Estado Novo, entendido como regime” (TORRALBA, 2004, p. 1095-1096). Essa contextualização é justificada, pois, a inspiração nos modernismos também é outro *encontro* verificado nas trajetórias de Agostinho Neto e Agostinho da Silva, já que ambos dialogaram com diferentes vertentes dessa perspectiva.

A obra de Agostinho Neto, bem como a da maioria dos membros da *Mensagem*, inspirou-se consideravelmente nos ensinamentos dos autores modernistas brasileiros. Ao exprimir as suas propriedades culturais em língua portuguesa – sua *brasilidade* – evocando o feitio do povo que, até então, era o único que havia conseguido se libertar do jugo colonialista português, os modernistas brasileiros acabaram por se tornar exemplo e esperança para aqueles jovens angolanos ávidos por escrever a sua identidade nacional – sua *angolanidade* – além de emancipar-se politicamente de Portugal. Inclusive, foi o autor modernista brasileiro Marques Rebelo o responsável por colocar em contato jovens autores catarinenses com autores africanos de língua portuguesa, contruibuição que promoveu profícuos diálogos nas margens meridionais do Atlântico. Os primeiros, conhecidos como *Grupo Sul*, buscavam àquela altura implementar tardiamente o modernismo em Florianópolis, pois que, diante do isolamento dos grandes centros, a cidade vivia num clima provinciano de tradicionalismo, onde o

²⁵⁶ A esse respeito ver MARTINHO; PINTO, 2007.

parnasianismo se fazia forte e vigente até o início dos anos 1950. A vivência compartilhada do contato com as ideias e (im)posturas modernistas foi importante para ambos os lados, já que ela se deu de maneira coetânea e espontânea, sem hierarquias ou soberanias, paritariamente.

Já a obra de Agostinho da Silva se relaciona com o modernismo por intermédio da influência nela exercida por Fernando Pessoa²⁵⁷, cujo projeto de nação é inspirado na remota época em que Portugal era o protagonista do mundo ocidental. Traz na sua *Mensagem* interpretações ancestrais e recorrentes sobre o papel a ser desempenhado por Portugal como sede de um esperado Quinto Império, o último da humanidade, o qual se legitimaria não pela dominação, mas estaria assentado na força da sua cultura. Esta leitura tem impactos significativos nas propostas das relações luso-afro-brasileiras proferidas por Silva.

Em ambos os autores, o reconhecimento da indistutível presença da arte negra na arte moderna – donde herdaram o dom da síntese que a caracteriza –, seja no Brasil ou em Portugal, também ecoa em suas obras. Dentre outras considerações possíveis, no caso de Silva esse reconhecimento aparece nas suas investidas em colocar em contato as áreas do Atlântico Sul que haviam sido apartadas desde o fim do comércio de escravizados. Em Neto, o valor da arte negra se torna inspiração para a construção de um nacionalismo ao mesmo tempo autóctone, mas irmanado com todas as demais nações diaspóricas mundo afora.

Embora as questões apresentadas nos três últimos parágrafos sejam alvo de análise pormenorizada no segundo capítulo, sua menção é importante para tentarmos mapear desde já o modo pelo qual e em que medida os modernismos contribuíram, em cada um dos autores estudados, para a conformação de projetos imaginativos da nação: a sua *imagem-nação*²⁵⁸.

Assim sendo, o modernismo – movimento emergido no após-primeira-guerra – ajudou os intelectuais em questão a refletirem sobre o período em que viveram, o qual, naquela altura, também se caracterizava pelas incertezas de outro após-guerra. O que essas distintas conjunturas têm em comum, bem como em relação à época atual –

²⁵⁷ “O seu nacionalismo não era nem o ‘nacionalismo tradicionalista’, nem o ‘nacionalismo integral’, que, à maneira de Teixeira de Pascoaes, se apoia na ideia de um ‘psiquismo colectivo’, mas o ‘nacionalismo sintético’, considerado como ‘um modo especial de sintetizar as influências do jogo civilizacional’” (TORRALBA, 2004, p. 1095).

²⁵⁸ Escolhemos grafar este conceito desta maneira já que assim ele expressa a fusão dos termos “imagem” e “nação”, além de suscitar a palavra-chave “imaginação”, a qual é, etimológica e semanticamente, oriunda do primeiro, e deve ser apreendida como “*um certo tipo de consciência*”. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2008, p. 137, grifos do autor).

também caracterizada pela indefinição de outro após-guerra –, é a necessidade de repensar conceitos diversos, tais como nação e identidade. A carência de orientação no tempo presente e a busca, no passado, por vestígios que possam responder às nossas questões e inquietações hodiernas, nos levaram a estudar as trajetórias desses intelectuais que, por sua vez, também buscaram referências noutra passado e, similarmente, noutra após-guerra. Trata-se de visões de mundo construídas no período imediato à diluição das antigas certezas da modernidade (após-segunda-guerra), e que curiosamente são recuperadas e reinterpretadas para assegurar ou justificar interesses no presente. Além disso, inspirados por visões multifacetadas e abrangentes proporcionadas pela experiência dos exílios-deslocamentos, o trato metodológico escolhido permitirá que articulemos os nossos pontos de vista aos dos demais contextos envolvidos, direta ou indiretamente, por meio da análise das perspectivas cambiantes presentes nas obras dos nossos investigados. Lidaremos assim, não só com as rupturas, mas também com as continuidades, que nunca devem ser relegadas nas pesquisas históricas. Ademais, no atual contexto de globalização, estas últimas são de extrema importância para a consciencialização e reflexão sobre a origem, a transformação e a difusão de questões políticas relevantes que remanesçam no presente.

A respeito deste, Raymond Williams nos diz que

Após a canonização do modernismo, contudo, pela acomodação do pós-guerra e o conseqüente cúmplice endosso acadêmico, há então a pressuposição de que, desde que o ‘modernismo é ‘aqui’, nessa fase ou período específico, não há nada além dele. (...) O modernismo sendo o término, tudo o que vem depois é removido de seu desenvolvimento. É o *posterior*; preso no pós (2011, p. 06).

Essa asserção problematiza, contudo, a articulação entre o presente e o passado relativamente recente que ora estudamos. Mas, além disso, ela também problematiza a ideia por detrás do sufixo *pós* precedente ao termo “moderno” – bem como as ideias a ele vinculadas, os seus “ismos”. Como diria Homi Bhabha (1998, p. 19), a noção do *pós-moderno* está na esfera do *além*, e “não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... (...) encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”. Além disso, ele sugere “renomear o *pós-moderno* a partir da posição do *pós-colonial*” (*ibidem*, p. 245). Sua proposta de

conceituar cultura e nação como intertício e encontro aponta limitações à famosa leitura de Benedict Anderson, que as enxerga como *comunidades políticas imaginadas*. Porém, antes de pensar as possíveis contribuições de cada uma dessas leituras para o delineamento do nosso estudo, talvez seja interessante retomar brevemente alguns dos conceitos de Anderson, bem como refletir sobre as peculiaridades dos nacionalismos emergidos nas margens do hemisfério sul durante o período após-guerra.

As comunidades imaginadas e os nacionalismos do Sul.

Seria possível conceituar o nacionalismo sem considerar a questão colonial? Dada a intrincada relação existente entre estes fenômenos e a eclosão da modernidade, seria possível deduzir que os seus parâmetros iminentes também se ajustem às construções dos nacionalismos nas áreas (ex)coloniais? Assim sendo, haveria (ou não) peculiaridades destes nacionalismos se comparados aos europeus? Embora bastante genericamente, tais questionamentos desvelam parte daquilo que os estudos culturais e pós-coloniais têm apontado desde as últimas décadas do último século: a necessidade de demonstrar o quão profundamente vinculados estão a emergência do pensamento político moderno, os fenômenos coloniais e a construção das identidades. Todavia, tais indagações são importantes para refletirmos sobre as especificidades dos protagonistas em estudo, pois, considerando as análises das suas trajetórias, obras e pensamentos, será que elas poderiam ser satisfatoriamente abrangidas por um mesmo arcabouço teórico? E o local donde cada um deles fala poderia ser de algum modo fator relevante ou revelador de qualquer coisa? E a sua comparação? Poderia exprimir alguma faceta nova dos problemas anteriormente apresentados?

A seguir apresentaremos brevemente a leitura de Benedict Anderson, que assinalou a *nação* como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente soberana” (1989, p. 14). Posteriormente, pretendemos expor algumas questões evidenciadas ante a emergência dos nacionalismos no hemisfério sul após-colonial. E, entre uma análise e outra, tentaremos apontar e averiguar alguns aspectos relevantes que dialogam com as trajetórias dos nossos protagonistas.

Benedict Anderson preconiza que a nação é imaginada porque

nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria dos seus compatriotas, (...) embora na mente de cada um esteja

viva a imagem de sua comunhão; (...) como *limitada*, porque até mesmo a maior delas, (...) possui fronteiras finitas [e,] (...) como *soberana*, porque (...) estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído. [Ela também é apreendida] (...) como *comunidade* porque (...) a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal (1989, p. 15-16).

Talvez o sucesso da explicação de Anderson esteja ligado ao fato dela congregar argumentos tanto perenelistas como modernos, embora ela se mantenha enleada a estes últimos. Ela associa as raízes culturais da nova acepção da *nação* às ordenações culturais dinásticas e teológicas precedentes, as quais eram ressignificadas à medida que os novos alicerces do Estado se estruturavam, ‘modernizando-se’. Ela reiterou a importância que a reforma religiosa teve nesse processo, ao promover a supressão do monopólio do latim como cânone cultural universalizante – literalmente *católico* – e a demarcação territorial das fronteiras políticas entre os Estados emergentes. Criava-se ali uma nova forma de comunidade imaginada que preparava o cenário para a promoção dos auspícios da nação moderna.

Anderson interpretou a consolidação e a difusão das línguas vulgares (ou vernáculos) como os princípios da comunhão que originaram o novo sentimento de pertencimento à nação. Elas teriam sido as responsáveis pela erosão da comunidade imaginada da cristandade, que pouco a pouco dava lugar às imaginações restritas aos Estados emergentes, os quais, por sua vez, acabaram fortalecidos por utilizá-las como instrumento da sua centralização administrativa. O compartilhamento da língua criava um público que passava a se imaginar parte de uma comunidade, alimentada por um mercado editorial ascendente e causador da sua fixidez idiomática. Isso, por sua vez, conferia antiguidade à nação, legitimando-a, e notabilizando os poderes ligados às novas estruturas emergentes. A agremiação dos sujeitos no interior das comunidades imaginadas se daria através de uma nova percepção temporal de simultaneidade, emparelhada à concepção de um tempo homogêneo e vazio, ao qual todos estariam sujeitos. Tal incremento promoveria a invenção de um “nós”, fosse por meio da empatia dos personagens de um romance ou pela publicidade coletiva das notícias jornalísticas, materializando a imaginação compartilhada no seio das comunidades. Este último é o ponto mais criticado pela perspectiva pós-colonial, como veremos adiante.

Entretanto, a interpretação acerca do papel exercido pela imprensa na construção dos nacionalismos modernos interessa à nossa análise. Ela, bem como a literatura, foi de suma importância na trajetória de ambos os protagonistas estudados, pois serviu para

expor a sua (o)posição diante do Estado Novo; se a construção da hegemonia deste se deu pelo advento das letras, foi por esse mesmo meio que aqueles elaboraram a sua crítica.

A primeira fase do nacionalismo em Angola, ou o seu protonacionalismo, foi marcado por uma intensa atividade tipográfica, desde o final do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Aliás, os trabalhos dos *mensageiros* e dos nacionalistas em geral devem ser encarados como continuidade desses precursores, seus ancestrais, frequentemente referidos em seus escritos como os pioneiros da contestação angolana (Cf. BITTENCOURT, 1999). O caso de Agostinho Neto é exemplar nesse sentido; a sua participação precoce na imprensa da juventude metodista prova-o. Entretanto, diante da sua experiência exilar entre Luanda e Portugal, o conteúdo contestatório da sua literatura se instrumentalizava politicamente, enquanto buscava construir uma versão para a nação que fosse capaz de emancipar o povo angolano.

Algo semelhante se passava em Portugal. Muitos dos que questionavam o “bem da nação” anunciado pelos salazaristas atuavam criticamente na imprensa daquele país. Movimentos culturais como a *Renascença Portuguesa* e a *Seara Nova*, aos quais Agostinho da Silva esteve direta ou indiretamente ligado, atuaram antes e depois do estabelecimento do Estado Novo, atacando no âmbito da imprensa as vertentes políticas que lhes originou. Não é à toa que a publicação dos *Cadernos de divulgação cultural* – edições de clássicos da literatura portuguesa e estrangeira, textos autorais de temas considerados polêmicos, traduções de obras da literatura universal etc. – acabaram atraindo a atenção das autoridades salazaristas e motivando a perseguição e o consequente encarceramento de Agostinho da Silva na cadeia do Aljube. Após ser libertado, Silva rumou para o exílio onde também atuou na imprensa, sendo esta uma ocasião importante para a sistematização das ideias que respaldariam posteriormente os seus empreendimentos institucionais.

Em todo caso, entre a situação e os seus opositores, podemos enxergar tentativas de “inventar tradições” por meio do culto ritualizado de elementos do passado, cujo intuito é o de influenciar, justificar e legitimar posições políticas no presente. Como advento da modernidade, o nacionalismo necessita constantemente se reconectar ao passado por meio da (re)invenção das suas tradições. Essa aparente contradição²⁵⁹ pode

²⁵⁹ “Por um lado, a construção de um Estado-nacional, objetivo da luta nacionalista, é o ápice de modernidade a ser aspirado por uma organização política. Nesse sentido, a construção das nações apresenta-se mais do que como mero sintoma do processo de modernização, mas é ele tal processo. (...)”

ser explicada pelo fato da tradição e da modernidade fazerem parte do mesmo fenômeno, já que a sua afirmação e negação recíprocas são constantes e imanentes. Assim, o nacionalismo é um fenômeno moderno (nalguns casos, também modernista) que se apresenta conectado aos elementos pré-modernos disponíveis para fomentar a sua legitimação.

Mas, ainda segundo Anderson, essa legitimação se daria pela uniformização do uso da língua que, por sua vez, seria o substrato da imaginação no cerne da comunidade. No entanto, ao menos nos contextos coloniais, essa questão não parece ser tão simples. Acreditamos que na ocasião do encontro entre colonizador e colonizado ambos os universos culturais sejam afetados, sendo que há qualquer coisa problemática na ideia de *homogeneização* embutida na ideia de *comunidade*. Assim sendo, seria possível admitir que a conformação das imaginações nas comunidades pós-coloniais e multiculturais seria análoga àquelas forjadas pela modernidade ocidental?

Sara Ahmed e Anne-Marie Fortier sugerem que reimaginemos a ideia de comunidade, já que

a palavra ‘comunidade’ não deveria nominar tudo aquilo que fazemos e podemos ser quando ‘estamos juntos’. Se pudermos retornar em conclusão à ideia de comunidade como ‘um terreno comum’ ao invés de uniformização, poderíamos pensar em comunidades como efeito do modo pelo qual nos encontramos num mesmo terreno, o qual além de material, também é virtual, real e imaginário. Este terreno que é ‘comum’ é um efeito dos encontros que temos com os outros e as pegadas fastigadas através da terra – pegadas que moldam a terra e permitem que a sua superfície se transforme. Como nos encontramos, podemos em algum sentido (re)fazer o terreno para um tipo diferente de comunidade, que pode até não ser identificado pela palavra ‘comunidade’, na qual a ‘passagem’ dos outros permitiria quaisquer outras contribuições (2003, p. 255, tradução livre²⁶⁰).

Por outro lado, a reivindicação da emancipação nacional requer invariavelmente um apelo às origens comuns às quais estão vinculados de forma unívoca os indivíduos pertencentes à comunidade. (...) Trata-se, evidentemente, de uma ancestralidade atribuída *a posteriori*. Isto não torna, entretanto, dispensável. Muito pelo contrário. A necessidade de demonstrar a antiguidade do vínculo nacional é tão grande que, inexistindo indícios comprobatórios, estes precisam ser imediatamente forjados” (ROESLER, 2008, p. 68-69).

²⁶⁰ “the word ‘community’ might not name all it is that we can do and can be when we ‘get together’. If we can return in conclusion to the idea of community as ‘common ground’ rather than commonality, we might think of communities as effects of how we meet on the ground, as a ground that is material, but also virtual, real and imaginary. This ground that is ‘common’ is an effect of the meetings we have with others and the tread of feet that are weary across the land – a treading that shapes the land to come and allows it to surface differently. As we meet, we might in some sense (re)make the ground for a different kind of community, one that might not even be named by the word ‘community’, in which the ‘passing by’ of others allows something else to give”.

Interpretamos a ideia de *imaginação* como uma metáfora atribuída às diversas unidades de sentido compreendidas pela ideia, sempre fluida, de *nação*. Além do mais, é possível criar ou propor sentidos alternativos, permitindo que diferentes atores sociais se sintam ou se *imaginem*, por diferentes meios – mesmo que contraditórios –, parte de um todo. Porém, a ideia de *homogeneidade*, constantemente atribuída à noção de *comunidade*, carrega em si problemas bastante similares aos daquelas compreensões da *modernidade* que insistem em ignorar as antinomias construídas pelo fenômeno da colonização: os seus fundamentos epistemológicos se elevaram pela contraposição em relação ao Outro colonial, inventado por ela própria para a sua autoafirmação. Dessa forma, quando acontece o encontro desses pontos de vista, o resultado é geralmente problemático. Os lugares reservados para cada uma das partes envolvidas numa pretensa totalidade coletiva são, preliminarmente, distintos. Além disso, a incorporação dos juízos de valor e dos binarismos modernos (civilização e barbárie, cultura superior e inferior, dominantes e dominados etc.) por parte das elites ocidentalizadas acabam por gerar contradições nas imaginações dessas novas comunidades (ex)colonizadas. Daí o caso dos nacionalismos no sul apresentarem peculiaridades.

O modo complexo pelo qual muitas das nações africanas ‘modernas’ lidam com o seu passado (pré)colonial é tema de preocupações bastante recentes (Cf. REID, 2015). Os nacionalismos produzidos no hemisfério sul ligam-se à experiência expansionista do colonialismo europeu moderno. Tal expediente lhes acarretou dois tipos principais de questões: a construção dos Estados-Nação pela ação de movimentos contestatórios de massa, mesmo que membros da elite letrada lhe tenham exercido o papel de intelectual-orgânico-coletivo, e o seu imaneente pluralismo étnico.

Ademais, no contexto da guerra-fria, a adoção do marxismo como doutrina por parte de muitos dirigentes dos jovens movimentos nacionalistas gerou contradições internas em face dos elementos considerados *étnicos*, encarados como resistência ou mesmo contradição ao processo de modernização. Isso porque o próprio marxismo teria subestimado a questão *nacional* em favor da perspectiva da *luta de classe*²⁶¹. Desta maneira, a questão das relações étnico-raciais estaria ausente das preocupações

²⁶¹ “(...) para a perspectiva marxista importa menos uma consideração sobre o direito à autodeterminação nacional, e muito mais o significado que o movimento nacionalista poderia adquirir no seio do desenvolvimento histórico. (...) Ainda assim a tradição marxista vê-se compelida a lidar com pelo menos dois aspectos relevantes na discussão sobre o nacionalismo. Em primeiro lugar, o problema da luta de classes no interior de uma comunidade nacional (...). Em segundo lugar, o problema da interconcorrência capitalista no plano mundial, em que a nação (...) conforma o tipo de relação entre classe capitalista e Estado descrito pela teoria do imperialismo” (ROESLER, 2008, p. 13-14).

essenciais e imediatas dos seus projetos de nação, provocando, conseqüentemente, sérios e profundos contratempos em um futuro próximo.

No hemisfério sul (ex)colonizado a difusão dos nacionalismos se deu

por uma mescla de imitação e reação: as elites, sobretudo intelectuais, adotam e adaptam as ideias ocidentais de nação e de regeneração nacional. O nacionalismo floresce nas circunstâncias específicas do imperialismo e do colonialismo europeus, mas sua disseminação é basicamente auto-impulsionada e auto-reprodutora, desde que tenha surgido uma minúscula camada de intelectuais no país receptor (SMITH, 2000, p.186).

Ao se contrapor ao domínio colonial dos países do norte, os intelectuais nacionalistas do sul incorporaram muitos dos seus princípios, juízos e valores, ao passo que, contraditoriamente, acabavam por preterir parcelas significativas das massas de colonizados que não tiveram acesso aos conceitos aprendidos na escola ocidental. Muitos dos seus binarismos e antinomias também foram internalizados, como é o caso da hierarquização existente na oposição entre “nação” e “etnia”. A primeira, apreendida como algo maior, moderno e pré-estatal, seria melhor do que a etnia, concebida como minúscula, peculiar, separatista e arcaica. Como resultado, no caso de Angola, por exemplo, como os nacionalistas angolanos do MPLA possuíam “uma relação mais estreita com o Estado moderno que eles criaram e como são milhões reunidos na capital, identificamo-los mais facilmente com a nação inteira, sendo que as periferias indígenas permanecem ‘étnicas’. Isso é de um eurocentrismo clássico” (CAHEN, 2008, p. 116).

A busca por um nacionalismo que fosse capaz de representar a totalidade dos elementos identificados como étnicos e nacionais gerou uma situação bastante complexa em Angola, e representou uma preocupação latente na obra de Agostinho Neto. Por isso a verificação do processo de construção das suas ideias, bem como a sua transformação em ícone do nacionalismo angolano, são tarefas importantes preconizadas em nosso trabalho.

Sem embargo, não há dúvida de que os termos “nacional” e “nacionalista”

aplicam-se a Agostinho Neto, pois assim como ele era poeta nacionalista nos tempos coloniais, veio a ser um poeta nacional depois de Angola ganhar a sua independência. Ser ‘nacional’ quer dizer, portanto, que a obra de Agostinho Neto retrata, reflecte e representa Angola, a colónia que em 1975 ganhou a sua independência e tornou-se Estado-nação. Agostinho Neto também é, por conseguinte, um ‘poeta nacional’ porque a

sua obra exprime e representa um conceito social, reivindicativo e transcultural da ‘nacionalidade angolana’ (HAMILTON, 2014, p. 623).

Não há dúvidas de que a sua obra concatena os auspícios da nacionalidade angolana. A questão é saber se a partir dela seria possível imaginar o conjunto da nação, formado pela maior parte da sua população. Outro desafio seria a construção de um tipo de nacionalismo que suplantasse a diversidade étnica interna, já que havia um esforço declarado para legitimar a nova cultura diante da oposição externa ao colonizador. Mas esse nacionalismo também deveria dar conta de apaziguar as relações com nacionalistas de outras organizações, bem como as diferenças internas do seu próprio movimento. Apesar de os questionamentos extrapolarem os objetivos atinentes à nossa investigação, a sua menção é importante para evidenciar o grau de complexidade em que se encontra o nosso objeto e problema de pesquisa.

A questão da pluralidade étnica dos estados modernos pós-coloniais também se originou pela expansão dos paradigmas da modernidade. A inserção de diversas culturas no interior de uma mesma economia monetária e capitalista, em condições amplamente desiguais, foi preconizada pelo estabelecimento dos estados nacionais nos territórios coloniais. Foi a partir de então que grupos étnicos diversos, “anteriormente separados e isolados”, passaram a lutar no interior das novas fronteiras erigidas pelo poder no estado moderno (SMITH, 1998, p. 168). Todavia, essas fronteiras também acabaram por seccionar muitas dessas comunidades, já que foram estabelecidas a partir das indicações geográficas utilizadas pelos antigos colonizadores – o que representa um profundo contratempo até os dias atuais.

Entretanto, apesar das nações se formarem pela inserção de diversos povos na modernidade, é importante lembrar que elas próprias recorrem a elementos pré-modernos para autenticar os seus elos comunitários. O pressuposto da herança étnica está presente entre os argumentos das correntes perenelistas, as quais creem serem os elementos étnicos “intocados pela modernidade”. Sendo ou não, de qualquer modo estes se apresentam como reminiscência necessária para justificar o valor de qualquer coletividade nacional. Além disso, a identidade étnica permite a reivindicação de um povo sobre uma determinada cultura e território²⁶². “A função primordial da identidade

²⁶² Já nos referimos anteriormente ao caso da etimologia do nome Angola, que corresponde tanto à referência política do rei “Ngola” do século XVII, como também à dimensão territorial pretendida pelos movimentos emancipacionistas de meados do XX: os limites territoriais da colônia. No caso português, as

nacional é, assim, a de proporcionar uma forte ‘comunidade de história e de destino’. História e destino, portanto, ligam-se fortemente a uma identidade étnica” (Anthony D. Smith *apud* ROESLER, 2008, p. 59). Portanto, a argumentação perenelista, presumivelmente contraditória à leitura modernista, acaba por complementá-la e respalda os vínculos internos que apoiam a noção das suas comunidades imaginadas.

Vimos o peso que os paradigmas da modernidade têm nas explicações do fenômeno nacionalista, seja a partir dos argumentos perenelistas, modernistas ou de ambos. Contudo, após a guerra-fria os instrumentos interpretativos do social passam a extrapolar as limitações da modernidade, já que ele passa a ser concebido por instâncias que fogem ao controle do Estado nacional. Neste contexto denominado *globalização* “as ciências sociais e as humanidades vêm-se obrigadas a realizar uma ‘mudança de paradigma’ que lhes permita ajustar-se às exigências sistêmicas do capital global” (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 92). Trata-se de um momento em que novas críticas são tecidas, ao passo que as normas pré-definidas deixam de existir, já que “são os próprios jogadores que constroem as regras do jogo que desejam jogar” (*Ibidem*, p. 93). Além dos processos de reavaliações críticas e reformulações epistemológicas, trata-se do momento em que as obras dos protagonistas estudados passam a ser reapropriadas para, possivelmente, respaldar outros interesses hodiernos.

O passado, o presente, as expectativas e as perspectivas da imagem-nação.

Qualquer análise sobre a vinculação dos fenômenos nacionalistas à eclosão da modernidade deveria abordar a questão colonial, visto que esta lhe é temática intrínseca. Porém, frequentemente este argumento não se coloca, dando a entender que a modernidade é um fenômeno autóctone, isolado e autogerido pelas nações europeias. Entendimento este que corrobora com a imposição das suas normativas e visões de mundo pretensamente universais. Assim se compreende como quaisquer vozes ou pensamentos dissidentes foram (e muitas vezes ainda são) evitados e silenciados, interna e externamente. Externamente, no caso do *outro* absoluto, o *outro* colonial. E, internamente, referindo-se àqueles intelectuais que fomentaram dissensões diversas dentro das próprias nações modernas europeias. E o que ambos têm em comum? O silenciamento e a subalternidade dentre os meios políticos então considerados oficiais.

denominações “Luso” e “Lusitânia” se referem respectivamente ao ancestral comum e ao território aproximado da antiga província romana, aludindo concomitantemente às dimensões étnica e territorial.

Após a segunda-guerra surgiram novas leituras e possibilidades de análise, seja por parte da intelectualidade terceiro-mundista com seus outros projetos nacionalistas, ou mediante as críticas elencadas dentro do próprio império português, muitas delas fomentadas por colonos habitantes na metrópole, mas também por nativos discordantes do salazarismo. No interstício deste após-guerra e o início de outro conflito, a guerra anticolonial, muitas ideias e pessoas fluíram entre as diversas porções do mundo Atlântico, inclusive os protagonistas deste estudo, influenciando e moldando as maneiras pelas quais se descreviam e inventavam as nações. Nesse período, intelectuais imaginaram projetos para as coletividades que emergiam da condição colonial para se tornarem Estados, dentro do clima de equilíbrio do terror característico da guerra-fria. Concomitantemente, havia a reminiscente difusão da *portugalidade* pelo Estado Novo que, após o 25 de abril²⁶³, o ascensionário regime democrático fez perdurar a sua noção imperialista, culturalmente, através da tão propalada ideia de *lusofonia*.

Entretanto, o após-guerra-fria fez ascender a globalização²⁶⁴, que alterou alguns paradigmas políticos ao tentar restringir a centralidade anteriormente conferida ao Estado – neoliberalismo – apostando em promover a uniformização do capital global e, mais uma vez, negando e arruinando a sua diversidade imanente. Porém, a contraprova desse processo é justamente a valorização da pluralidade dos elementos culturais nativo-autóctones, fomentada por questionamentos sobre como se deverá articular o regional-local e o universal-global. Trata-se, então, de um momento permeado por incertezas²⁶⁵ no qual buscamos referências de orientação no passado para tentarmos responder às demandas do presente.

²⁶³ “No dia 25 de abril de 1974, caiu a ditadura fascista que dominou Portugal ao longo de 48 anos. Deflegrado pelas Forças Armadas, o movimento recebeu o apoio do povo, e o que era para ser um levante militar tornou-se de fato uma revolução. Os soldados se surpreenderam ao receber flores e uma ovação popular. O evento ficou conhecido como Revolução dos Cravos” (SECCO, 2005, apresentação).

²⁶⁴ “A globalização atual, não é senão, um período contemporâneo de um mesmo processo histórico de dominação econômica, política e cultural, através da imposição do eurocentrismo-etnocentrismo ocidental no mundo e nas suas constantes redefinições do *ocidental*, como a visão de mundo e o conjunto dos seus sistemas de valores como *universais*, com relação *aos outros*. A dominação cultural, com as características próprias a cada período, tem sido precedida pela dominação militar, política e econômica. A globalização atual faz parte do processo histórico de dominação econômica e da expansão planetária do capitalismo. Esta época se consolida depois da queda do Muro de Berlim em 1989, com o desaparecimento da URSS em 1991. Estes fatos simbólicos marcam o fim de um mundo bipolar e o início de a imposição do modelo econômico capitalista em âmbito mundial. Este processo liderado principalmente pelas grandes empresas multinacionais implica a imposição de uma *padronização [estandardización] cultural*, chamada também por alguns estudiosos de *Mcdonalisation cultural*” (MARIN, 2014, p. 282, tradução livre).

²⁶⁵ “O início do terceiro milênio está marcado por mutações econômicas, sociais e culturais profundas, que questionam as certezas e as verdades universais impostas há tempos, e nos obrigam a recriar o sentido da vida e a *imaginar* um projeto de sociedade viável” (MARIN, 2014, p. 299, tradução livre, grifo nosso).

Os protagonistas deste estudo fazem parte desse conjunto de vozes dissonantes de outrora, recuperadas na atualidade. Mas por quê? Entre outras razões, podemos deduzir que, no caso angolano, o resgate da figura de Agostinho Neto pode ter a ver com a necessidade de legitimação atual do MPLA que, convertido em partido político, há décadas ininterruptas ocupa o poder da República (Popular) de Angola²⁶⁶. Similarmente, no caso português, a recuperação da ideia de uma comunidade luso-afro-brasileira proposta por Agostinho da Silva corrobora a manutenção de um império cultural pautado pela lusofonia, além de dissimular uma imagem de país proverbialmente multiétnico, democrático e tolerante para Portugal, argumento contemporâneo que legitima a sua atual inserção no âmbito da comunidade europeia.

Por isso a análise do processo de recuperação de tais vozes pode ser importante, inclusive, para refletirmos sobre a possível dissolução do monismo em que se acreditava assentar a ideia moderna de nação portuguesa, apontando-lhe a sua pluralidade constante e imanente. Bem como se é possível pensar sobre o transnacionalismo das relações intelectuais que alimentaram ideias e movimentos artísticos, políticos e culturais entre as margens do Atlântico Sul.

É interessante notar como muitas vezes a alteração da ordem política leva à mudança do prestígio conferido às ideias dos personagens: de dissidentes no passado, passaram a ser utilizados para legitimar outros interesses no presente. Em função disso, é importante estudar como se deu a construção dos pensamentos desses intelectuais, hoje considerados relevantes, mas que representaram papéis e propostas distintas no passado, geradas a partir de questões análogas e contra um desafio comum: o Estado Novo. Trata-se de concepções construídas simultaneamente no passado, mas que hodiernamente se atrelam a diferentes interpretações acerca das relações interestatais. Portanto, este estudo é um exercício importante para tentar “descolonizar o nosso imaginário”, no sentido de, a partir de uma perspectiva intercultural, podermos “imaginar outras maneiras de viver” alternativas às ordens estabelecidas, considerando inter-relações entre o passado e o presente, visando a “preservação da diversidade

²⁶⁶ “República Popular de Angola” foi o nome dado ao Estado comunista que se tornou independente de Portugal em 1975 pela ação do MPLA. Entretanto, se assitiu uma grave guerra civil nas décadas seguintes quando, em 1991, o MPLA e os seus opositores assinaram um acordo de paz e promoveram eleições multipartidárias naquele país, que desde então passou a ser chamado de “República de Angola”.

cultural e podendo criar um espaço democrático para tornar possível o encontro e o diálogo entre as culturas” (MARIN, 2014, p. 283, tradução livre²⁶⁷).

Assim sendo, o *passado* da *imagem-nação* seria representado pelos paradigmas e reminiscências da modernidade²⁶⁸. Já o seu *presente* está assente na crítica pós-colonial, que compreende toda a complexidade em se relacionar os dois últimos após-guerras, ou seja, aquele do contexto estudado e este que caracteriza o nosso tempo corrente²⁶⁹. Já as suas *expectativas* se apoiam na *perspectiva* da interculturalidade, problematizando as tentativas de uniformização cultural promovidas desde a modernidade e que são mantidas até hoje por sua sucessora, a famigerada globalização.

Para tentar dar conta dessas reflexões, partiremos das limitações da interpretação de Benedict Anderson sobre o conceito de *nação* através da crítica pós-colonial. Veremos que este termo é tributário de outras dimensões que visam não somente conformar os paradigmas da modernidade, mas também servem para apontar as suas cisões, dualidades e contradições, desde que se leve em conta a sua imanente pluralidade/ambivalência discursiva. Estas se dão por meio da valorização do encontro entre os *outros* e o *nós*: novas perspectivas são fomentadas a partir deste encontro e, para tal, o primeiro passo é reconhecer que as existências e os protagonismos não são exclusivos e/ou excludentes, mas são também plurais e/ou ambivalentes. Possivelmente, a exposição dessas contradições nos moverá em direção a uma nova perspectiva, mais inclusiva e adaptada aos arranjos globais que concernem às relações norte-sul e, sobretudo, às conexões sul-sul, seja a partir da análise dos pontos de vistas dos nossos protagonistas, mas também às possíveis razões da recuperação das suas obras no presente, o que nos leva a refletir sobre as estratégias de legitimação do Estado-nação na contemporaneidade/globalização. Também é preciso estar atento às formas como o passado é interpretado e atualizado no presente, ao tentar justificar velhos interesses às novas estruturas de poder. À vista disso, trata-se de um exercício que visa, em última instância, a destranscendentalização do nacionalismo, entendido como a tarefa de treinar

²⁶⁷ “Descolonizar nuestro imaginario, implica imaginar otra manera de vivir (...) como base de nuestra reflexión, desde una perspectiva intercultural. La educación así planteada, podría ser el eje de la preservación de la diversidad cultural y puede crear el espacio democrático, que haga posible el encuentro y el diálogo de culturas”.

²⁶⁸ Pois “(...) é a partir dessas tradições de pensamento político e da linguagem literária [as nações como narrativas, como imagem] que a nação emerge como uma poderosa ideia histórica no Ocidente. Uma ideia cuja compulsão cultural encontra-se na unidade impossível da nação como uma força simbólica” (BHABHA, 1990, p. 01, tradução livre).

²⁶⁹ Já que “o tempo pós-colonial questiona as tradições teleológicas de passado e presente e a *sensibilidade* polarizada historicista do arcaico e do moderno” (BHABHA, 1998, p. 217).

a nossa *imaginação* com o intuito de transpor a ‘nação’ para além do ‘Estado-nação’ (SPIVAK, 2009, p. 89).

Como visto anteriormente, Benedict Anderson enuncia que a modernidade não seria responsável somente pela difusão planetária do nacionalismo, mas também por uma concepção padronizada de política balizada pela homogeneidade da percepção espaço-temporal. O intelectual indiano Partha Chatterjee dicorda desse entendimento, argumentando acreditar

que essa visão da modernidade, ou mesmo do capital, é equivocada porque é unilateral. (...) O tempo homogêneo vazio é o tempo utópico do capital. (...) O tempo aqui é heterogêneo, irregular e denso. (...) A política aqui não significa a mesma coisa para todas as pessoas. Ignorar isso, creio eu, é descartar o real em favor do utópico (2004, p. 73).

Ao refutar o modelo explicativo defendido por Anderson, por meio de uma crítica aguda e perspicaz, Chatterjee se permitiu explorar outras facetas de conceitos consagrados, tais como o de democracia e o de universalidade.

O termo *democracia* tem sido alvo de frequentes debates recentemente. Foi apreendido como dissimulação das assimetrias inauguradas pela modernidade e que hoje servem para manter o poderio euro-ocidental (WALLERSTEIN, 2007); como reflexo da disputa entre a concentração política do *status quo* e a ação excessiva dos marginalizados em luta por igualdade (RANCIÈRE, 2014); ou pela necessidade de elevar a sua compreensão, de mero mecanismo político-eleitoral, para se tornar um princípio capaz de garantir “direitos reais, a ampliação de direitos existentes e a criação de novos direitos” (CHAUI, 2008, p. 69). Embora estas análises não contradigam a perspectiva apresentada pelo autor indiano, todas elas se pautam pelo antagonismo existente entre o poder dominante e as culturas dominadas, ao passo que ele prefere “falar não de dominantes e dominados, mas daqueles que governam e daqueles que são governados. (...) A democracia hoje, insistirei, não é o governo do povo, pelo povo e para o povo. Antes, deveria ser vista como a política dos governados” (CHATTERJEE, 2004, p. 70).

O fato de a política não significar a mesma coisa para todas as pessoas e de o tempo “aqui” ser diferente daquele propalado pelos discursos hegemônicos revela que a crítica promove o reconhecimento da pluralidade das culturas na contemporaneidade, o seu protagonismo no “mundo real” e a artificialidade dos paradigmas organizacionais de

preensão universal²⁷⁰. Essa reflexão nos ajuda a perceber que a pluralidade e a coexistência de ideias e discursos coetâneos são mais regra do que exceção, nos ajudando a pensar que o passado, assim como o presente, está eivado de encontros, desencontros e possibilidades diversas. Entretanto, ao privilegiar uma visão sobre as diversas *outras* – ao descartar o real em favor do utópico – se silenciam as dissidências, se apaziguam os conflitos, bem como se cristalizam e homogêizam os conceitos: povo, nação, cultura... E é por isso que

o slogan da universalidade é quase sempre uma máscara para cobrir a perpetuação das desigualdades. A política da nacionalidade democrática oferece um meio de obter-se uma igualdade mais substantiva, mas apenas através da representação adequada de grupos desprivilegiados no âmbito do corpo político (CHATTERJEE, 2004, p. 93-94).

A farsa do discurso democrático, bem como ocorre com muitos dos paradigmas da modernidade, se atrela à construção da ideia de nação. Essa articulação se torna nítida, por exemplo, no caso da sociedade brasileira contemporânea, onde “a classe dominante exorciza o horror às contradições produzindo uma ideologia da indivisão e da união nacionais”, pois “está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes, bloqueando a instituição e a consolidação da [verdadeira] democracia” (CHAUÍ, 2004, p. 73-74). Em momentos de conflito e crise os “interesses nacionais” são resgatados, legitimando o restabelecimento da “ordem”. Mas qual é (ou, de quem é) a ordem? Qual é a norma?

Assim se pode argumentar que “nação” também é um termo ambivalente que tende a escamotear fissuras sociais de uma pretensa homogeneidade. Porém, a sua ambivalência interna resvala e pode ser aferida em categorias similares, tais como “povo”, “culturas” e “minorias”, todas elas úteis às inscrições acerca da nação. Por isso, como argumentou Homi Bhabha, “precisamos de um outro tempo da *escrita* que seja capaz de inscrever as intersecções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência ‘moderna’ da nação ocidental” (1998, p. 201). Mas, onde encontrá-las?

²⁷⁰ É artificial, pois “é moralmente ilegítimo sustentar os ideias universalistas do nacionalismo sem, simultaneamente, sustentar que a política gerada pelo governamental seja reconhecida como uma parte igualmente legítima do espaço-tempo real da vida política moderna da nação. Sem isso, as tecnologias governamentais continuaram a se proliferar e a servir, como serviram em grande parte na era colonial, como instrumentos manipuláveis de domínio de classe em uma ordem capitalista global” (CHATTERJEE, 2004, p. 94).

Bem como ocorre com a literatura, entre outras expressões artístico-acadêmicas, muitas ideias políticas e concepções culturais podem nos ajudar a problematizar as “expressões imagéticas de nações unitárias”, pois, por seu intermédio, é possível encontrar manifestações da idealização da nação em sua expressão corrente, diária e contextual, as quais, muitas vezes – ou quase sempre – contradizem as versões oficiais, pretensamente harmonizadoras e universais. Desse modo, esse tipo de percepção

nos leva a questionar a visão homogênea e horizontal associada com a continuidade imaginada da nação. Somos levados a interrogar se a emergência de uma perspectiva nacional – de natureza subalterna ou de elite – dentro de uma cultura de contestação social poderia articular sua autoridade ‘representativa’ naquela plenitude do tempo narrativo e naquela sincronia visual do símbolo (BHABHA, 1998, p. 204).

É, contudo, nesta cisão que se inscreve o processo de construção da nação nas sociedades modernas. A nação, assim como as vozes dissidentes em relação à pretensa homogeneidade da modernidade, encontra-se cindida externa e internamente, pois, além da sua alteridade por oposição às demais nações, ela também está “dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população”, além de estar marcada “*internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural” (BHABHA, 1998, p. 209-210). Por isso as vozes dissonantes foram (e muitas vezes ainda são) frequentemente evitadas e silenciadas, já que elas expõem, simultaneamente, a fragilidade das propaladas “expressões imagéticas de nações unitárias” e a latente pluralidade característica das sociedades modernas²⁷¹. Por isso “nação” não pode mais ser concebida como a homogeneização das diferenças, o resgate da ordem e o estabelecimento da norma que opera nas sociedades modernas, pois ela própria é a expressão das suas contradições contemporâneas imanentes – já que o discurso nacionalista, a despeito das suas fundamentações, é sempre contemporâneo e tende a se ajustar ao contexto em que ele é declamado.

Também é possível afirmar que o questionamento do discurso dominante pelas minorias políticas suscita uma espécie de recomeço da nação, já que ele procura

²⁷¹ “As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais ‘comunidades imaginadas’ recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural” (BHABHA, 1998, p. 211).

renegociar os termos que compõe a sua narrativa: tempos, espaços, valores e tradições, entre outras atribuições de sentido resgatadas na história e na memória coletivas. Para isso, empenham-se em controverter as

genealogias de ‘origem’ que levam a reivindicações de supremacia cultural e prioridade histórica. O discurso de minoria reconhece o *status* da cultura nacional – e o povo – como espaço contencioso, performático, da perplexidade dos vivos em meio às representações pedagógicas da plenitude da vida. (...) O discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento *equivoco* do tempo histórico (BHABHA, 1998, p. 222).

Como suscitado neste excerto, além das dissensões políticas, a nação também está envolta à questão das diferenças culturais. Embora o discurso moderno também apresente “cultura” com um feitiço homogêneo, sabe-se que ela há muito se assenta na negociação das diferenças²⁷². Afinal, é no conflito-alteridade com o adverso que as identidades se estabelecem, sendo que “a cultura é a expressão agonística da identidade de um povo” (GIL, 2008, p. 34). Ela cria exclusão e alteridade entre os membros de uma sociedade: fomenta crises, suscita o (r)estabelecimento das fronteiras sociais (preconceito, discriminação, xenofobia etc.) e gera condições de marginalidade que, por sua vez, alimentam movimentos de resistência, contra-cultura e práticas transculturais. Sua contradição imanente, similarmente ao que se sucede com a nação, deveria ser negociada em vez de negada; e é a perspectiva intercultural que sugere a mediação das contradições e dos antagonismos sociais²⁷³.

Assim, o sujeito do discurso da diferença

é constituído através do *locus* do Outro, o que sugere que o objeto de identificação é ambivalente e ainda, de maneira mais significativa, que a agência de identificação nunca é pura ou holística, mas sempre constituída em um processo de substituição, deslocamento ou projeção. A própria possibilidade de contestação cultural (...) demarca o estabelecimento de novas formas de sentido e estratégias de identificação.

²⁷² “Cultura, em resumo, são os outros. (...) é sempre a ideia do Outro. (...) Para uma pessoa, seu próprio modo de vida é simplesmente humano; são os outros que são étnicos, idiossincráticos, culturalmente peculiares. De maneira análoga, seus próprios pontos de vista são razoáveis, ao passo que os dos outros são extremistas” (EAGLETON, 2011, p. 43).

²⁷³ “Assumir a interculturalidade como perspectiva possibilita o reconhecimento e a valorização de outros sistemas culturais, além de qualquer a hierarquização cultural, num contexto de complementaridade, o que permite a construção de um diálogo, a partilha de conhecimentos, longe de qualquer falsa oposição entre o moderno e o tradicional, entre a cultura escrita e a cultura oral e entre a racionalidade e a dimensão emocional, que permeiam as relações e os aprendizados nas relações humanas” (MARIN, 2014, p. 184, tradução livre).

As designações da diferença cultural interpelam formas de identidade que, devido à sua implicação contínua em outros sistemas simbólicos, são sempre ‘incompletas’ ou abertas à tradução cultural (BHABHA, 1998, p. 228).

Assim, a ambivalência dos discursos e narrativas nacionais é a condição da emergência agonística das versões liminares construídas pelos intelectuais subalternos ao problematizar os discursos oficiais. Esta condição se adensa diante das experiências de exílio-deslocamento – situações-limite que tendem a potencializar seu anseio por *liberdade* –, pois, ao vivenciarem as fronteiras da história, da língua, da institucionalidade e da política oficial, eles acabam por ampliar a sua capacidade interpretativa acerca dos elos existentes no interior e dentre as nações, durante a vigência dos seus amplos diálogos culturais. Cremos que o mesmo deva valer para a recuperação contemporânea das suas obras, sendo que esta parece ser uma condição aplicável a ambos os intelectuais aqui protagonizados.

Por conseguinte, a perspectiva ambivalente e antagonista da nação é quem vai estabelecer as limitações da cultura.

O que emerge como um efeito de tal ‘significação incompleta’ é uma virada de fronteiras e limites para os entre-lugares através dos quais os significados de autoridade cultural e política são negociados. É a partir dessas posições narrativas entre culturas e nações, teorias e textos, o político, o poético e o pictórico, o passado e o presente, que nação e narrativa procuram afirmar e estender a crença revolucionária de Frantz Fanon: ‘consciência nacional, que não é o nacionalismo, é a única coisa que vai nos dar uma dimensão internacional. (...) O ‘outro’ nunca está fora ou além de nós; ele emerge, forçosamente, no discurso cultural, quando pensamos e falamos mais íntima e nativamente ‘entre nós’ (BHABHA, 1990, p. 04, tradução livre²⁷⁴).

Ao lidar com a pretensão de homogeneidade no engendramento da nação, enfrentamos a questão ambivalente da diferença cultural no âmbito interno e externo, ou seja, no interior das suas unidades – “português”, “angolano”, “brasileiro” etc. – e na construção de uma perspectiva relacional internacional, neste caso, no âmbito do

²⁷⁴ “What emerges as an effect of such ‘incomplete signification’ is a turning of boundaries and limits into the in-between spaces through which the meanings of cultural and political authority are negotiated. It is from such narrative positions between cultures and nations, theories and texts, the political, the poetic and the painterly, the past and the present, that nation and narration seeks to affirm and extend Frantz Fanon’s revolutionary credo: ‘National consciousness, which is not nationalism, is the only thing that will give us an international dimension’. (...) The ‘other’ is never outside or beyond us; it emerges forcefully, within cultural discourse, when we think we speak most intimately and indigenously ‘between ourselves’”.

Atlântico Sul. Essas unidades não são independentes e nem estão isentas umas das outras. Pelo contrário, elas se influenciam reciprocamente ao criar *imagem-nações* de como aquelas *outras* se comportam, e qual seria o lugar por elas ocupado no interior da sua própria narrativa. Como esses discursos não são monolíticos, todos aqueles que pensam a nação propõem (entre-)lugares distintos para alocar as unidades construídas.

Então as ambivalências discursivas estão na base dos discursos e das propostas nacionais que emergem como contestação cultural ao poder hegemônico estabelecido, neste caso, o Estado Novo. A pluralidade discursiva dos protagonistas elencados vai à contramão da narrativa preconizada pelo Estado Novo no contexto após-guerra, ao buscar outros (e novos) referenciais. Entretanto, ambos os intelectuais partiram e dialogaram com os elementos da versão hegemônica do império e da nação, mesmo que de modos diferentes. Ao fazerem isso, lidaram e projetaram em suas propostas com as ambições harmonizadoras daquele projeto de pretensão universalizante, controvertendo, assim, a sua homogeneidade. Embora minoritários politicamente naquele contexto, suas pretensões não suscitaram nenhuma espécie de subnacionalismo. Pelo contrário, ambos argumentavam buscar a *liberdade*: no caso de Agostinho da Silva, por meio da luta contra o jugo salazarista, ao restaurar um Portugal pretérito e inventivo com base nas suas heranças deixadas no Brasil; no caso de Agostinho Neto, significaria o rompimento da condição colonial e do colonialismo a que estavam submetidos os africanos em geral, e os angolanos em particular. Neste último caso, após a eclosão da guerra anticolonial e, sobretudo, após a independência, o caráter étnico passaria a ser preponderante diante das disputas com outros movimentos no tocante ao respaldo e à legitimação interna e externa da nação e do Estado que estavam construindo (Cf. CAHEN, 2008; LÖWY, 2008). Isso mostra que a necessidade de autoconvencimento e do convencimento alheio parece não ser exclusividade das nações modernas europeias: aqui, como na Europa, os movimentos de libertação, ávidos pelo controle do *Estado*, reiteraram a sua legitimação ao construir a *nação*, que lhe serve de base para a pretensão ao seu reconhecimento.

Por isso quando a nação extrapola a sua dimensão cultural e adentra o universo propriamente político (ou melhor, estatal) suas ambivalências são mantidas, mas passam a operar de maneira mais pragmática, ao segmentar os elementos sociais. Dessa forma, é possível identificar “o Estado-nação como uma formação política que requer a expulsão e a expropriação periódica de suas minorias nacionais a fim de obter um terreno para

legitimar-se” (BUTLER; SPIVAK, 2007, p 33, tradução livre²⁷⁵). Porém, bem como ocorre com a narrativa da nação, o Estado-nação preconiza em seu discurso a ideia de homogeneidade baseada numa suposta isonomia, aparando as suas arestas e contradições, sejam elas internas ou externas.

Entretanto, para a transposição dessa condição ambígua,

a contradição deve ser invocada, exposta, e trabalhada para nos mover em direção a algo novo. Não parece haver outro caminho. Penso que podemos entendê-la como uma mobilização do discurso com certo grau de liberdade sem a legitimação legal baseada naquelas exigências que são feitas tanto para a igualdade como para a liberdade (BUTLER; SPIVAK, 2007, p. 66-67, tradução livre²⁷⁶).

A exposição das contradições, internas e externas, são, portanto, imprescindíveis para a reformulação da própria noção do poder que se mantém embutida no discurso da nação. Elas buscam alterar a linguagem da nação, bem como o seu modo de atuação. Agem como “reivindicações antigas para coisas que vêm se transformando em nacionalismo em virtude de uma ancestralidade compartilhada” (SPIVAK, 2009, p. 78, tradução livre²⁷⁷).

Portanto,

O nacionalismo é o produto de uma imaginação coletiva construída através de rememoração. (...) Então, a menos que a política valorize o ensino da literatura, ao invés de reiterar os conteúdos de uma história literária e de um falso cientificismo, a imaginação não será nutrida (*ibidem*, p. 86, tradução livre²⁷⁸).

Ambos os protagonistas, cômicos da necessidade de nutrir *imagem-nações* alternativas, ou seja, contradiscursos eloquentes que entrelaçassem o passado, o presente, as expectativas e as perspectivas de futuro, usaram as letras e, particularmente,

²⁷⁵ “(...) think about the nation-state as a political formation that requires periodic expulsion and dispossession of its national minorities in order to gain a legitimating ground for itself”.

²⁷⁶ “The contradiction must be relied upon, exposed, and worked on to move toward something new. There seems to be no other way. I think we can understand it as a mobilization of discourse with some degree of freedom without legal legitimation on the basis of which demands for both equality and freedom are made. But this also involves a deformation of dominant language, and reworking of power, since those who sing are without entitlement. (...) And this means that they alter not just the language of the nation but its public space as well”.

²⁷⁷ “(...) ancient claims to things becoming nationalism by virtue of a shared ancestry”.

²⁷⁸ “Nationalism is the product of a collective imagination constructed through rememoration. (...) So unless the polity values the teaching of literature in this way rather than just literary history and content and a fake scientism, the imagination will not be nourished”.

a literatura como mote dos seus principais empreendimentos institucionais. Após o reconhecimento da independência de Angola, por exemplo, um dos primeiros atos de Agostinho Neto como chefe de Estado foi a criação e a presidência da mesa da assembleia geral da UEA (União dos Escritores Angolanos), quando proferiu um discurso programático sobre a dimensão cultural no país (Cf. NETO, 1978a, pp. 31-32). Já Agostinho da Silva, em seu esforço de reaproximar as margens atlânticas meridionais, preconizou por meio do CEAO o envio de professores, obras literárias e o fomento à criação de centros de estudos brasileiros em diversas localidades da África, bem como incentivou o intercâmbio de professores e estudantes africanos em nosso país (Cf. OLIVEIRA JUNIOR, 2010, cap. 03).

Desse modo, o presente estudo pretende apaziguar e atenuar os binarismos, tão comuns em abordagens nacionalistas²⁷⁹. Pois que “é a re-invenção do estado cívico no chamado Sul Global, livre da bagagem identitária nacionalista, e inclinando-se para um regionalismo crítico, para além das fronteiras nacionais, que parece estar hoje em nossa agenda” (SPIVAK, 2009, p. 88, tradução livre²⁸⁰). Ao comparar as obras e os pontos de vistas dos protagonistas elencados pretendemos mostrar o quão complexo eram os contextos “multinacionais” em que viveram, pois permitiram a criação de propostas amplamente distintas a partir de situações análogas, já que ambos preconizavam *futuros* diversos, mesmo que o conceito tivesse, em cada um deles, acepções bastante díspares.

Em ambos os autores o fazer poético-ensaista-literário parece ser muito mais um instrumento das suas *ações* do que o fruto de especulações teóricas ou academicistas. Ambos os discursos também estiveram permeados pela ideia de *liberdade* e por expectativas alternativas de *futuro*, mesmo que frequentemente as suas acepções se desencontrassem. Mas vale a pena pensarmos por um momento na correlação destes termos, apoiados nas reflexões de um intelectual contemporâneo dos protagonistas²⁸¹.

Em *O ser e o nada* (1943) Jean-Paul Sartre mostrou que a *liberdade* pode ser apreendida como fruto da escolha dos sujeitos em direção à *finitude*, ou seja, às suas expectativas e perspectivas de *futuro*. Moderado pela consciência da consequência dos

²⁷⁹ Marcel Detienne (2013) também chama atenção à premente necessidade de desnacionalizar as leituras históricas no presente, além de recomendar a desnaturalização de noções bastante usuais, tais como os conceitos de ‘civilização’ e ‘progresso’.

²⁸⁰ “Therefore it is the re-invention of the civic state in the so-called Global South, free of the baggage of nationalist identitarianism, and inclining toward a critical regionalism, beyond the national boundaries, that seems today to be on our agenda”.

²⁸¹ Que foi, inclusive, um dos intelectuais entusiastas e signatários dos manifestos em favor da soltura de Agostinho Neto da prisão ao longo dos anos 1950-60.

seus atos, o ser humano poderia então ser caracterizado por sua *liberdade de agir*, entendendo esta sua última-íntima propriedade do seguinte modo:

agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que (...) produza um resultado previsto. (...) Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional* (SARTRE, 2011, p. 536, grifos do autor).

Creemos poder classificar os protagonistas estudados como homens de ação: conscientes dos seus atos, dos riscos a que estiveram expostos e do sentido das suas atitudes. A interpretação das suas escolhas e posturas deverá partir sempre deste entendimento, se esquivando de possíveis julgamentos teleológicos inspirados, talvez, na orientação crítica a que Pierre Bourdieu (1996) chamou de “ilusão retórica do sentido das trajetórias”. Este nosso tipo de investigação, que parte da dimensão particular-regional para o geral, atentando também às suas correlações mútuas, tende sempre a romper com o objetivismo e a totalidade reclamados pela crítica de Bourdieu²⁸².

Em termos gerais, as trajetórias de ambos os protagonistas foram marcadas por dois períodos que lhes são característicos e subsequentes: o de idealizar e o de agir²⁸³. Durante a primeira fase, que se estendeu até meados da década de 1950, o pensamento de ambos parece estar preocupado em compreender a natureza dos seus problemas, bem como em formular ideias alternativas, projetos viáveis de mudança e expectativas outras de futuro. Também é interessante notar que a adoção de uma postura mais ativa, propositiva, concreta e pragmática ocorrerá aproximadamente no mesmo período num e noutro, pois que, “é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis” (SARTRE, 2011, p. 538, grifos do autor). Assim, compreende-se que circunstâncias-limite (ou mesmo intoleráveis) operaram como motivação (*móbil*) dos seus atos²⁸⁴.

²⁸² “A compreensão de uma trajetória pessoal, que é o foco em que Bourdieu concentra as suas críticas, só seria possível se tivermos em conta que a matriz de relações objetivas, isto é, (...) a plena reconstrução dos fatos que são interpretados pelo sujeito. Essa reivindicação de objetividade (...) é, no entanto, uma resposta contundente no seio das práticas do método biográfico” (PUJADAS, 2000, p. 152, tradução livre). Sobre esta polémica ver também LEVI, 1996.

²⁸³ Tais categorias não devem ser apreendidas exclusiva e excludentemente, já que a própria idealização de algo é, em si, uma forma de agir, e este, por sua vez, sempre coincide com o ato de pensar-imaginar-idealizar aquele.

²⁸⁴ “É fugindo de uma situação rumo à nossa possibilidade de modificá-la que organizamos esta situação em complexos de motivos e móveis. (...) é o ato que decide seus fins e móveis, e o ato é expressão da liberdade” (SARTRE, 2011, p. 541).

No caso de Agostinho Neto, a conjuntura do seu segundo encarceramento (1955) foi decisiva para a transformação das suas manifestações de cunho nativista em condutas marcadamente nacionalistas e anticolonialistas. Já no caso de Agostinho da Silva, embora a expressão *sofrimento* não seja a mais adequada para caracterizar a sua experiência-limite, vimos que o seu trabalho junto de Jaime Cortesão na elaboração da Exposição do IV Centenário da Cidade de São Paulo (1954) foi de importância crucial para que ele pudesse “conceber outro estado de coisas” no tocante às conexões existentes entre as distintas porções do mundo Atlântico. Ou seja: experiências diversas fizeram com que cada um desses intelectuais saísse, paralela e simultaneamente, do domínio estrito das ideias para o plano abrangente das ações. Ambos esqueceram-se de si, com o intuito de *imaginar* outra orientação rumo a algo que (ainda) não é (era)²⁸⁵.

Entretanto, a despeito das particularidades das motivações pessoais e das suas consequentes idiosincrasias, eventos contingentes ligados a disposições contextuais mais amplas também dialogaram com as suas iniciativas individuais e, portanto, são corresponsáveis pelas mudanças e variações operadas em cada um dos seus projetos. Afinal, apesar de a liberdade fundamentar a essência dos sujeitos²⁸⁶, estes nunca estão ilesos às vicissitudes do seu cenário de atuação: as suas escolhas partem deles próprios.

Desse modo, o período de transfiguração das *idealizações* dos protagonistas foi acompanhado pela reorganização da ordem internacional, responsável pela inauguração da segunda fase do período após-guerra, denominada “a era de Bandung (1955-1975)”. Responsável por reunir representantes de diversos países afro-asiáticos recém-independentes, o evento sediado na cidade indonesa que o batiza ocorreu em de abril de 1955 e deu origem às proemiais discussões sobre as estratégias de “não alinhamento” aos programas das novas potências emergidas do após-guerra (EUA e URSS) como meio de furtar-se às práticas neocolonialistas, originando as peculiaridades políticas, econômicas e culturais do então chamado terceiro mundo. Essa reunião representou, naquele momento, esperança de dias melhores para os filhos dos territórios que ainda se mantinham na condição colonial, bem como uma grave ameaça àqueles que preconizavam a continuidade do seu imperialismo ultracolonialista. No caso específico de Portugal, após sua integração à Organização das Nações Unidas (1955), as críticas

²⁸⁵ Isto é, “efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem” (*ibidem*, p. 539).

²⁸⁶ Pois “a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (*ibidem*, p. 542).

face à manutenção do seu colonialismo endureceram. Tendo adotado o ideário lusotropicalista desde o início dessa década (1951), o governo deste país persistiu com o seu discurso de unidade imperial, passando a identificar as suas antigas colônias como províncias integrantes de “um só Portugal, do Minho ao Timor”. Entretanto, interna e externamente, na metrópole e nas colônias, as contradições se perpetuavam à medida que emergiam críticas e contradiscursos – detalharemos essa questão adiante.

De modo geral, a manifestação dos “não alinhados” inspirou novos paradigmas. Para Agostinho Neto, o espírito dimanado por Bandung perante a manutenção da condição colonial acirrava progressivamente as suas aspirações por emancipação política e cultural, além da descolonização de Angola e dos demais países africanos até então subjugados. A colaboração e os exemplos provenientes de ex-colônias, tal como o Brasil, por exemplo, também passava a ser objeto de maior relevância e consideração. Já para Agostinho da Silva, o solidarismo emanado de Bandung entre os países de passado colonial (ou terceiromundistas) reorientou as relações internacionais horizontais no sentido sul-sul, permitindo vislumbrar a sua abertura para o universo afro-asiático a partir do Brasil, uma ex-colônia que, em última instância, passaria a ser interpretado por ele como a matriz do almejado “Quinto Império”. Porém, se por um lado a presença histórica da colonização portuguesa na África e na Ásia nutria os seus desejos por aproximação, por outro, a manutenção do seu colonialismo malograva amiúde tais aspirações.

Desse modo, ambos os protagonistas se ocuparam de vislumbrar expectativas de *futuro*, fundamentadas em sua *ação* consciente, mediatizadas por seu desejo de *liberdade*, em que pese os seus variegados vínculos com o *passado*. Todavia, as suas alocuções acerca dele nunca preconizaram os seus *atos*, ainda que frequentemente o passado servisse de legitimação dos desígnios futuros, pois, é a sua *finalidade* que implica a motivação reportada ao passado, sendo o *agir*, sempre um advento do presente. Por esse motivo a *liberdade* é a escolha de um *fim* (futuro) em função do *passado*, já que a sua significação acha-se estreitamente dependente dos seus projetos no *presente* (SARTRE, 2011, p. 540; 612). Assim, os significados atribuídos ao passado, em sua conexão estreita com as projeções e expectativas do futuro, partem do presente e dizem respeito indefinidamente aos sentidos declarados pelos próprios protagonistas. Para Agostinho Neto, o sentido da liberdade residia na emancipação cultural e política do seu povo, objetivada na sua *sagrada esperança*. Agostinho da Silva, que também ambicionava um futuro diferente para aquele mesmo presente,

inspira-se no passado de um suposto “Portugal ideal” como fundamento da sua expectativa por uma comunidade luso-afro-brasileira.

Contudo, a articulação presente-passado-futuro não se restringe ao contexto em que as suas ideias foram concebidas, mas perpassa as circunstâncias da sua propalação no tempo e no espaço, até o nosso presente. Apesar de a reatualização/reapropriação contemporânea desses conceitos atenderem a interesses bastante diversificados, os quais não cabe aqui pormenorizar, verifica-se que há diversas conexões/transmutações entre a sua formulação original, no passado, e o modo pelo qual elas são (re)atualizadas e (re)apropriadas no presente. De modo geral, cremos que a compreensão desse processo de transformações conceituais poderá ser útil à nossa investigação.

Os deslocamentos da imagem-nação.

Embora cientes que a compreensão empática faz parte de toda a investigação, faz-se necessário contextualizar o nosso objeto, ou seja, as ideias formuladas pelos intelectuais-protagonistas, bem como pensar sobre as condições de sua produção. Já que os interesses que instigam a sua reapropriação no presente diferem, e muito, das motivações da sua formulação no passado. As ideias, assim como os demais conceitos, termos e palavras têm o seu significado alterado em tempos distintos, sendo, por isso, importante que percebamos como suas *imagem-nações* deslocaram-se entre os *após-guerras*, assim como os *exílios* contribuíram para a formação política e intelectual de cada um deles.

Vimos que nos anos 1950 ambos intelectuais propuseram outras possibilidades de arranjos societários para as populações recém-saídas da segunda-guerra, contradizendo aquilo que era preconizado pelo Estado Novo. Embora apoiados em matrizes diferenciadas, ambos partiram das margens do poder hegemônico e propuseram novos parâmetros para reescrever a sua história, mesmo se valendo dos elementos do passado²⁸⁷. O fizeram inspirados pela *sagrada esperança* em que a *história do futuro* fosse completamente diferente das opressões por eles experimentadas. E de fato ela foi, mas certamente bastante discrepante de como eles a vislumbraram. Entretanto, a recuperação e a reinterpretação das suas ideias no presente, assim como a motivação/reconstrução das suas trajetórias biográficas, altera-lhes o sentido e pode

²⁸⁷ Pois “as margens da nação deslocam o centro; os povos periféricos se voltam a reescrever [também a partir da] a história e ficção da metrópole” (BHABHA, 1990, p. 06).

influenciar o nosso modo de apreendê-las, já que, como vimos, interesses políticos fortíssimos estão envolvidos nessas questões.

Em Angola, a alteração do *status* de colônia para Estado gerou diversas disputas entre os paradigmas de angolanidade, sendo vitoriosa a versão preconizada pelo MPLA, o movimento que, convertido em partido político, ainda hoje se utiliza da personalidade de Agostinho Neto para ajudar a manter a sua hegemonia. Em Portugal, a alteração tardia do *status* de colonizador, associado a todos os seus velhos estigmas de “atraso”, preconizou a busca por uma imagem de país democrático, tolerante e aberto às diversidades culturais, embora mantivesse a ideia de “missão histórica” ao transitar da portugalidade à lusofonia, na qual a obra de Agostinho da Silva foi apropriada como promessa de um futuro que não abre mão das suas origens.

Por isso, as ideias desses dois autores foram (e ainda são) importantes para a construção dos discursos nacionais no período após-colonial. Ambos, (ex)colonizadores e (ex)colonizados, foram afetados por seu contato mútuo, sendo este último o responsável pelo surgimento das ideias que afetaram suas escolhas e seus sentidos. Ao mesmo tempo, no passado, a experiência dos exílios-deslocamentos intensificou as oportunidades dos contatos e, conseqüentemente, favoreceu a ampliação dos seus horizontes de observação entre as diversas realidades onde viveram.

Creemos poder afirmar, finalmente, que os *exílios-deslocamentos* promovem deslocções na *imagem-nação*. Seja quando as imagens hegemônicas se deslocam no pensamento dos protagonistas, no exato momento em que eles tentam propor/criar discursos alternativos àquela realidade experimentada, e buscam noutras vivências os ingredientes para conferir originalidade à sua proposição; mas também quando as *imagem-nações* cunhadas por eles são apropriadas e ressignificados no presente, legitimando poderes e interesses hodiernos diversos àqueles que as motivaram no passado, influenciando nossa interpretação e o nosso olhar. Estas questões são complexas e acompanharão as nossas leituras nos próximos capítulos.

Capítulo 02

Encontros: as *mensagens* do *Sul**

Encontros, mensagens e o Sul do mundo.
Círculo de Arte Moderna: Grupo Sul.
“Vamos descobrir Angola!” diziam os *novos intelectuais*.
Encontros: Agostinho Neto e os novos intelectuais de Angola.
Antônio Jacinto.
Viriato da Cruz.
Mário Antônio.
Encontros: Agostinho da Silva e a pequena diáspora lusitana.
Antônio Sérgio.
Jaime Cortesão.
Eduardo Lourenço.
Encontros e desencontros: entre Jorge Amado e Salim Miguel.
As mensagens do Sul.

* O título empregado neste capítulo faz alusão aos nomes dos periódicos que lhe servem de referência temática – o boletim e a revista *Mensagem*, e os cadernos *Sul*. Nele, procuraremos mostrar como o surgimento de um frutífero intercâmbio estabelecido entre jovens intelectuais angolanos e brasileiros alimentou, nas duas margens do Atlântico, sonhos, expectativas, e projetos culturais dessas gerações que, após o término da segunda grande guerra, buscavam outras orientações e paradigmas políticos diversos. Todavia, a ressignificação semântica dos termos que o compõe alude à pluralidade das *mensagens* emitidas por estes jovens, que buscavam elevar as suas *vozes* e opinar sobre as diversas tendências emergidas no pós-guerra, sobretudo, no que dizia respeito às relações políticas e culturais no *sul* do hemisfério diante da queda dos paradigmas culturais eurocêntricos e dos clamores favoráveis à descolonização da África e da Ásia. Analisaremos, conjuntamente, os variados vínculos existentes entre essas comunidades de intelectuais e os protagonistas estudados nesta pesquisa.

*Antigamente era o eu - proscrito
Antigamente era a pele escura - noite do mundo
Antigamente era o canto rindo lamentos
Antigamente era o espírito simples e bom
Outrora tudo era tristeza
Antigamente era tudo sonho de criança.
(...)
Mas dei um passo
ergui os olhos e soltei um grito
que foi ecoar nas mais distantes terras do mundo.*

Antônio A. N.²⁸⁸

*...filha de pai romano e de mãe bárbara, à sombra se
chamou Catedral e nela houve complexa música
e poetas de variadas línguas nelas escreveram Poemas
e se lançaram matemáticos a distantes regiões
de que nem Euclides tivera ideia. Você viste agora, Amiga,
nascem outra mandala – e as amamos nós, às suas folhas
e delas vão ser a plena liberdade do homem
e a imaginação imperando no mundo e o Paraíso
reconquistado
e tão absoluto Amor que todas as filosofias
lhe serão apenas achas de fogo e nele, por Deus,
nos consumiremos.*

George A. S.²⁸⁹

Encontros, mensagens e o Sul do mundo.

O que entendemos por *encontros*? Ordinariamente, quase todos os sentidos atribuídos ao termo pressupõe certa noção de dinamismo. Assim como ocorre com a expressão *exílio*, *encontro* também traz consigo a ideia de movimento e/ou deslocamento, mas de um modo peculiar: enquanto o exílio se caracteriza pela ruptura de uma situação precedente ou preestabelecida, o encontro é quase sempre caracterizado pela abertura ao novo, mediante a confluência de elementos originariamente díspares ou dissonantes. Assim sendo, embora o exílio possa frequentemente proporcionar as condições favoráveis para a constituição do encontro, é somente neste que a sua potencial criatividade se realiza. Além disso, a palavra está relacionada ao verbo *encontrar*, cujo significado também se associa aos vocábulos *descobrir* ou *achar* (com sentido de aproximação), bem como *disputar* ou *bater-se* contra algo ou alguém (com sentido de oposição), até então, desconhecido e/ou distante. E, finalmente, *encontro* também pode ser apreendido como *espaço*, ou seja, como um lugar ou local onde as partes, até então ausentes, tornar-se-ão presentes em um mesmo instante.

Se começamos por chamar atenção às diversas possibilidades semânticas associadas ao primeiro termo que nomeia o capítulo, é porque precisamos justificar os usos (e alguns abusos) da sua polissemia em nossa análise.

Encontro deverá apreendido, em sua abrangência básica, como o *contato direto* efetivado entre os protagonistas da investigação e alguns dos mais significativos intelectuais das gerações²⁹⁰ às quais eles fizeram parte. A escolha desses intelectuais

²⁸⁸ “Antigamente era”. In: *A renúncia impossível*. Original manuscrito. Arquivo fjs. 44, 10/09/1951.

²⁸⁹ “Sobrevoando o Atlântico”, In: *Cadernos Rioarte*, Rio de Janeiro, Ano 01, n.º 03, 1985, p. 59.

²⁹⁰ Compreendemos *geração* como o grupo de sujeitos marcados por uma experiência comum e que compartilha referenciais cronológicos e etários compatíveis, donde se é possível criar círculos de sociabilidade. Deve-se evitar, contudo, a tipificação apriorística desses sujeitos e desses grupos em prol da alteridade e da diversidade cultural promovida nesses encontros.

está diretamente associada à questão do seu exílio-deslocamento, além da significância que cada um deles exerceu na biografia e na construção do pensamento dos protagonistas. Tal procedimento pretende valorizar as suas contribuições nas suas trajetórias, além de revelar a variedade dos contatos e ideias que confluíram em um mesmo contexto. Todos esses encontros, eivados de aproximações e dissonâncias, foram importantes para a construção da originalidade do pensamento dos intelectuais em questão, já que expressam aspectos idiossincráticos próprios e relevantes, fundados em um mesmo ambiente pós-guerra que, por sua vez, é reconhecido como um período de variações abruptas e caracterizado pela busca por outros referenciais de orientação.

O *encontro* também deverá ser assimilado como a manutenção de *contatos indiretos* interpostos a partir da vivência dos protagonistas, donde buscaremos perceber a existência de correspondências e/ou relacionamentos intergeracionais, seja por meio das suas conexões com movimentos culturais aos quais não participaram diretamente, ou pela diferença de comportamentos e reações obtidas de determinados intelectuais que, de modo ímpar e caso a caso, lidaram de maneira variável com cada um deles.

Também será possível pensar o *encontro* como confluência temporal, como contingência ou conformidade de eventos distintos assentes numa mesma conjuntura. Essa percepção do encontro valoriza a *concomitância* e favorece a apreciação da complexidade constitutiva dos cenários em questão. Nele é importante perceber como, apesar de movidos por causas distintas, sujeitos diversos foram motivados a agir de maneiras semelhantes. As balizas temporais adotadas neste trabalho estão permeadas por essas confluências:

- Primeira etapa: 1948-1952.
- Início, 1948: surge o Círculo de Arte Moderna de Florianópolis, também conhecido como *Grupo Sul*; surge o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA) em Luanda; Agostinho Neto se estabelece em Lisboa após breve permanência em Coimbra; Agostinho da Silva regressa e se estabelece no Brasil após permanência na Argentina e no Uruguai.
- Ponto de flexão, 1952: Grupo Sul e MNIA encetam correspondência; Agostinho Neto participava das reuniões do Centro de Estudos Africanos – onde tomou conhecimento da gravidade e da amplitude da questão colonial – quando foi encarcerado pela primeira vez e passou a adotar um posicionamento marcadamente anticolonialista; Agostinho da Silva, ao participar da fundação da

Universidade da Paraíba, conheceu o interior do estado e nele o culto do Espírito Santo e algumas reminiscências sebastianistas, a partir dos quais fundamentou a originalidade do seu pensamento no que tange às relações luso-afro-brasileiras.

Ademais, essa modalidade de *encontro* se expressa como profunda *aproximação* entre essas gerações de intelectuais, revelando a sua busca pela ampliação de horizontes mediante a troca de experiências, a aquisição de novos conhecimentos, a vazão de ideias e a conferência dos seus referenciais culturais, a demanda por novos contatos políticos, por fontes e materiais proibidos pela censura, por outros colaboradores a escrever em suas revistas, pela ampliação do seu público de leitores etc. Todos esses são efeitos que contribuíram para o amadurecimento dos seus projetos que, no limite, procuravam romper ou ao menos questionar a condição colonizada e/ou subalterna vivenciada, manejando a cultura como expediente da ação política.

Além disso, esse *encontro* suscita indagações acerca das trajetórias dos próprios protagonistas, os quais, postos em um novo contexto a partir de suas experiências exilares, ressignificaram suas certezas precedentes diante das novas vivências, o que os motivou a buscar por outros referenciais, além de outras aspirações para lidar com essas inquietações preliminares. Teria sido coincidência o fato de todos esses eventos se manifestarem aproximadamente nas mesmas datas, ou seria uma reação contingente provocada pelas consequências do após-guerra nos diferentes lugares onde eles ocorreram? Seja como for, tais transformações de perspectiva nos levam a uma segunda etapa de confluências, a ser considerada como o limite das nossas balizas temporais:

- Segunda etapa: 1952-1961.
- Rompimento da correspondência entre o Grupo Sul e o MNIA (1957); estabelecimento de contatos com representantes da geração da *Revista Cultura*²⁹¹ – a qual, em 1961, também tomará conhecimento de algumas das

²⁹¹ “(...) em Novembro de 1957, uma nova revista, CULTURA (II), editada pela Sociedade Cultural de Angola (já tinha existido uma primeira CULTURA, em 1942-47, de inspiração liceal irrelevante) propôs-se prosseguir e actualizar a linha editorial da *Mensagem*. Como se afirma no editorial do seu n.º 8, de Junho de 1959, não assinado mas sendo presidente da instituição o advogado e ensaísta Eugénio Ferreira: ‘Nós queremos que a Sociedade Cultural de Angola seja um organismo vivo, dinâmico na sua acção, objectivo perante os problemas da vida angolana. Um organismo despretenciosamente capaz de possibilitar aos homens de Angola, e sobretudo à sua juventude, um meio de abordar quantos problemas atormentam o seu espírito. O tempo e o homem de Angola são os elementos decisivos na gestação de uma cultura angolana, nacional pela forma e pelo conteúdo, universal pela intenção, capaz de ultrapassar a incipiência do exotismo tropical e do primitivismo turístico. Não podemos iludir nem ignorar os

atividades promovidas pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) de Agostinho da Silva, mesmo a contragosto do Estado salazarista.

- As ideias de Agostinho Neto passam institucionalizar-se mediante a criação de movimentos políticos e culturais que culminam na atuação do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA, 1959) e na luta anticolonial em 1961; as ideias de Agostinho da Silva passam a materializar-se em diversas intervenções práticas que resultarão na criação do CEAO (1959) e na política externa brasileira independente do governo de Jânio Quadros (1961).

Finalmente, poder-se-á compreender *encontro* como o *espaço* privilegiado de todas essas relações. Apesar das gerações envolvidas operarem em lugares distintos (Angola, Portugal e Brasil), todas elas, direta ou indiretamente, interagem entre si, além de ponderarem e influenciarem-se mutuamente pela profusão dos diálogos intelectuais atlântico-meridionais. Desse modo, o Atlântico Sul deverá ser apreendido como denominador temático-espacial comum: o ponto de encontro entre os intelectuais e as ideias postas em diálogo, ou o local da *imagem-nação* de todas essas *mensagens*.

Essas considerações nos levam a refletir sobre a segunda expressão que nomeia este capítulo: as *mensagens do sul*. Derivada do vocábulo latino *missaticum*, a palavra *mensagem* tem na sua origem o sentido de *mandar* ou *enviar*, o que supõe, de início, a ideia de conexão entre partes distintas. *Mensagem* aparece no contexto desta pesquisa como a iniciativa de intelectuais e grupos subalternos desejosos de transmitir ideias alternativas, reivindicar a audição da sua voz – até então, exclusividade dos poderes hegemônicos – além de comunicar-se universalmente, sugerindo e opinando sobre os rumos da humanidade à qual reclamavam fazer parte.

Não por acaso, este foi o termo utilizado para nominar os veículos literários dos intelectuais angolanos situados tanto em Luanda como em Lisboa – no primeiro caso trata-se da revista editada pelo MNIA e, no segundo, do boletim da Casa dos Estudantes do Império (CEI). Mas a alusão ao nome não se restringe aos movimentos políticos e culturais ligados a Agostinho Neto. Cabe lembrar que *Mensagem* também é o nome da obra de Fernando Pessoa que foi recuperada por Agostinho da Silva para fundamentar

problemas. Não podemos abandonar as suas soluções às contingências do acaso. Nem subordiná-las a interesses pessoais e transitórios. Não podemos contentar-nos com exercícios de oratória mais ou menos oportuna, para não dizer oportunista. Necessitamos de pôr, com clareza e coragem, os nossos problemas em equação; discuti-los sem reservas, franca e honestamente, sem tolos melindres nem descabidas vaidades e encontrar as soluções justas, justas sob o ponto de vista nacional, justas sob o ponto de vista humano. Só assim lançaremos as bases de uma cultura... [...]” (COSME, 2015, p. 03).

sua interpretação acerca das relações luso-afro-brasileiras. Desse modo, justifica-se a utilização desse termo no plural.

Já o termo *Sul*, de início faz alusão ao nome do veículo literário do Grupo Sul – os *Cadernos Sul* – no qual as gerações de intelectuais em questão se encontraram, direta ou indiretamente, referindo-se à região do Brasil onde o Círculo de Arte Moderna atuava: o *sul* do país e do continente²⁹². Nesta pesquisa, porém, uma nova significação foi empregada ao termo “Sul, entendido como metáfora do sofrimento humano causado pela modernidade capitalista” (SANTOS, B. 2010, p. 32) diante da crise dos paradigmas eurocêntricos no período após-guerra. Essa perspectiva nos permite também, além de evidenciar a subalternidade atrelada aos encontros em questão, apontar a sua longevidade e resgatar a pluralidade discursiva emanada dessas relações sul-sul.

Assim, as *Mensagens* do *Sul* procedem do intercâmbio ocorrido entre intelectuais e associações culturais angolanas e brasileiras, desde o imediato após-ssegunda-guerra até o início da guerra anticolonial. Aqui as contingências temporais se mantêm, já que o ano de 1948 também foi o da inauguração da revista *Mensagem* em Lisboa, dos *Cadernos Sul* em Florianópolis e, como exposto acima, da articulação do MNIA em Luanda. O exame dessas relações se torna ainda mais denso e prolífico quando cotejamos nesses encontros os protagonistas do estudo e alguns dos intelectuais das suas respectivas gerações, todos eles autores de reflexões acerca do *sul do mundo*.

A partir dos encontros de Agostinho Neto poder-se-á examinar as relações e as influências efetivadas entre ele e os membros do MNIA que mantiveram contato ativo com o Grupo Sul – Antônio Jacinto, Viriato da Cruz e Mário Antônio – na busca por elementos culturais e políticos significativos para a fundamentação das suas ideias. Já a partir da trajetória de encontros de Agostinho da Silva, poder-se-á examinar as relações efetivadas entre ele e os exilados portugueses que mais influenciaram e contribuíram com o seu ideário e biografia – Antônio Sérgio, Jaime Cortesão e Eduardo Lourenço. Verificaremos assim, em ambos os casos, se houve aportes relevantes para a configuração e originalidade dos seus pensamentos.

²⁹² “Estes escritores, os segundos, definiam-se do sul e se remetiam, talvez sem o saber, ao mesmo desejo fundacional dos primeiros, os americanos, o de uma identidade que aparece refratada e diferida no tempo, porque se os segundos são os primeiros na construção de um marco, bem podem os primeiros ser retardatários epígonos de outros desbravadores, o que recua a metafísica do ponto zero a um retorno ainda futuro porque sempre utópico. Os sul-americanos. (...) Os modernos de *Sul* tímidos, temerosos, tateantes ensaiam uma teoria do literário. Nela, a falha (vertical ilimitada) é um sinal positivo. Ninguém conhece a fronteira da falha. Até elementos do norte poder ser do sul: americanos” (ANTELO, 1991, p. 67).

Assim sendo, a partir desses encontros será possível demonstrar como as perspectivas dos intelectuais protagonistas foram construídas concomitantemente, a partir de aportes diferenciados, ambas críticas ao salazarismo, mas totalmente vinculadas às vicissitudes do período após-guerra, evidenciando as suas semelhanças e divergências, e os seus encontros e desencontros. A investigação cruzada das trajetórias dos protagonistas elencados, somado ao esforço do seu cotejamento com os pensamentos de intelectuais oriundos da metrópole e da colônia, é uma perspectiva que almeja o pensamento limiar (MIGNOLO, 2003, p. 33-34) e pode, por isso, contribuir para a construção outra noção mais humana de universalismo que vá além da versão dita global-oficial-hegemônica.

O fim da segunda grande guerra marcou o início de importantes alterações de paradigmas no mundo ocidental: o questionamento da noção de superioridade racial europeia, outrora sustentada pelas teorias racialistas oitocentistas, tornou-se inevitável a partir da queda do nazifascismo. Tais fenômenos abriram novos horizontes para a *humanidade*, sendo que essa própria categoria passou a ser seriamente repensada após a eclosão dos diversos eventos atrelados aos conflitos, como o holocausto por exemplo. Entretanto, mesmo aqueles regimes autoritários que passaram incólumes por 1945, como o salazarismo e o franquismo na península ibérica, todos acabaram sendo direta e gravemente afetados por essas alterações²⁹³.

A consolidação dessas mudanças emblemáticas deu-se a partir do ano de 1948, em termos práticos e simbólicos, quando no seu início foi erigido o Estado de Israel, e, no final, deu-se a aprovação da Declaração Universal dos Direitos do Homem pela Assembleia Geral da ONU. Tratava-se, portanto, de um momento de incertezas que demandava por outros referenciais e por novas diretrizes políticas e culturais.

Eis que nesse mesmo ano de 1948, dois grupos de jovens postados às margens do Atlântico, um brasileiro e outro angolano, motivados por questões distintas, passaram a se organizar em nome da promoção da cultura e de um modernismo autóctone e telúrico. Tratava-se do Círculo de Arte Moderna (CAM) de Florianópolis, e do Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA) de Luanda.

²⁹³ “Nos anos pós-guerra de 1945 a 1950, houve forte pressão das grandes potências vitoriosas para Portugal se redemocratizar e encaminhar o processo de emancipação gradual das colônias. Provocou uma enérgica e bem-sucedida resistência do regime salazarista, que passou a dar prioridade às possessões na África” (LOBO, 2001, p. 175). A partir de então, esses regimes passaram a precisar se justificar perante a comunidade internacional sobre o modo pelo qual lidavam com as suas populações, fossem elas metropolitanas ou coloniais.

Círculo de Arte Moderna: Grupo Sul.

Em 1948 despontaram em Florianópolis os *Cadernos Sul*, veículo literário do recém-criado e autodenominado Círculo de Arte Moderna (CAM, 1947). Apesar dos seus membros terem atuado individualmente noutros veículos da mídia catarinense desde pelo menos o ano anterior, foi somente a partir deste momento que essa agremiação de jovens artistas, ativistas e intelectuais se consolidava como um novo agente da cultura catarinense, tendo ficado popularmente conhecido como *Grupo Sul*.

O pós-guerra foi um período difícil e de incertezas também no Brasil. Com o fim da ditadura varguista o país passava por um processo de redemocratização, o que certamente enchia de renovada esperança as mentes progressistas. Era um momento propício para que os jovens fizessem ouvir a sua voz²⁹⁴, além de uma era em que diversos movimentos de artistas-ativistas se espalharam pelo país e pelo mundo, já que

Em 1945 terminava a II Guerra Mundial e o Estado Novo, instaurado por Getúlio Vargas em 1937, que cerceava qualquer atividade livre no país. Descobriu-se, então, que, de repente, era possível fazer poesia e conversar em voz alta, o que passou a ser feito como uma frequência nunca antes imaginada. Enquanto o Grupo Sul, em Florianópolis, se manifestava, promovendo cultura, movimentos de mesmo cunho surgiam noutros cantos do país, sem que houvesse combinação ou aliciamento. Nasceu de uma vontade de *novos* de recuperar o que perderam durante o período de estagnação cultural do Estado Novo (ZIMMERMANN, 1996, p. 42).

Em Santa Catarina, porém, tal silenciamento possuía uma série de agravantes. Em termos culturais, o estado encontrava-se bastante isolado com relação aos grandes centros, como eram Rio de Janeiro e São Paulo. Além disso, os ares da Semana de Arte Moderna de 1922 ainda não haviam chegado por lá, sendo que os referenciais vigentes estavam a cargo dos acadêmicos e dos parnasianos de inspiração oitocentista²⁹⁵.

²⁹⁴ “(...) os jovens queriam se fazer ouvir. Uma voz tímida mas que já era voz. Não havia, nem poderia haver, qualquer unidade de pensamento ou ação, qualquer plano pré-estabelecido. (...) Num campo fértil mas instável apareciam e desapareciam com igual facilidade, as experiências políticas, os agrupamentos associativos, as tentativas culturais, artísticas e literárias, as publicações pelas quais os novos intentavam se afirmar e intercomunicar. Era um laboratório em efervescência. (...) Mas, em dado momento, passaram a manter um intercâmbio bastante proveitoso, o que permitiu um razoável conhecimento mútuo e a troca de experiências” (MIGUEL, 1991b, [em 1966] p. 101).

²⁹⁵ “Durante a década de 20, o Modernismo não fez seguidores em Santa Catarina. Ao contrário, encontra ferrenhos adversários, entrincheirados em um academicismo renitente. (...) A literatura e as demais Artes dos anos 40 encontram-se estagnadas na estética dos anos 20 em Santa Catarina, a qual espelha a do século XIX. Assim, o que o Grupo Sul encontra ao despontar, em 1947, é um Realismo/Parnasianismo extemporâneo, no modorrento panorama literário de Santa Catarina” (SABINO, 1982, p. 07-08).

Em meados da década de 40, três gerações de intelectuais se movimentam nas glórias da Província: os ‘antigos’, para os quais o romance havia terminado com Eça de Queirós e Camilo Castelo Branco e a poesia, com Olavo Bilac; os ‘atuais’, voltados, principalmente, para o magistério e para as atividades profissionais; os ‘novos’, a chamada Geração de 45, que procuram despertar a Capital do marasmo que vive durante os últimos 20 anos. (...) Há, ainda, os de fora, escritores brasileiros e estrangeiros, dos quais os ‘novos’ recebem apoio e entusiasmo: Marques Rebelo, do Rio de Janeiro, e, mais tarde, George Baptista Agostinho da Silva, professor de Portugal, exilado em Florianópolis, a serviço da Faculdade Catarinense de Filosofia (SACHET, 1985, p. 91).

Foi reagindo a este cenário de estagnação cultural que os jovens do Grupo Sul, ou os ‘novos’ da geração de 1945, somados aos vindos de fora, se aglutinaram para contrapor os velhos referenciais até então ostentados pelos antigos da geração de 1920. O seu objetivo principal era divulgar a arte moderna e o espírito dos modernistas em Santa Catarina, embora, segundo alguns críticos, se tratasse de um modernismo já batido, estigmatizado e extemporâneo²⁹⁶. De todo modo, o movimento exprimiu aquele contexto e alterou definitivamente a cultura catarinense nas suas diversas facetas²⁹⁷.

As origens do CAM remontam aos debates desenrolados entre 1946 e 1947 nos jornais *Folha da Juventude* – órgão oficial da Associação da Juventude Catarinense – e *Cicuta* – jornal satírico de crítica social, antiburguês e anticlerical. Além desses veículos, os jovens e os antigos pleiteavam espaço na mídia local, numa disputa²⁹⁸ que durou até pelo menos 1950²⁹⁹, com resultados ruins para ambos os lados³⁰⁰.

²⁹⁶ “Sul quis ser moderna. Nem sempre o foi. Compreendeu que a questão da modernidade pressupõe a questão da memória e da identidade; que a estratégia do moderno é onicompreensiva e que sua estrutura é a da ausência. Porque não temos história podemos ser modernos. Mas julgou, erroneamente, que existia uma propriedade de modernidade ou, em outras palavras, que a modernidade enquanto fenômeno, podia ser definida em função de seus efeitos e atributos... modernistas. A modernidade *Sul* reduz a complexidade de um fenômeno cultural à logicidade da filosofia, o que permite pensar em um reducionismo filosofista” (ANTELO, 1991, p. 68).

²⁹⁷ “Fins da década de 40. Um grupo de jovens, insatisfeitos com o mundo que lhe deparava (um mundo caótico saído de uma guerra) e com a pasmeira da cidadezinha onde vivia, resolveu intentar mexer com o ambiente acanhado e deixar seu recado estético e humano. Basta dizer que embora a Semana de Arte Moderna de 22 já estivesse sendo revista em outras regiões do país, entre nós ainda não havia chegado. Partimos para a luta. Que, parece, deu alguns resultados. Não só nas letras. Mas também no teatro, artes plásticas, na música, no cinema” (MIGUEL, 1991a, p. 57).

²⁹⁸ “Durante um ano mantivemos uma acalorada polêmica com o nome mais representativo da tradição literária de Santa Catarina (Altino Flores), pelo jornal *O Estado*. A polêmica começou tratando de problemas literários e culturais e no final descambou para ataques pessoais” (MIGUEL, 2007).

²⁹⁹ “A dicotomia existe. Duas gerações digladiam-se acirradamente pela imprensa local. A Geração Modernista entrincheirada nas fileiras do Grupo SUL; a Geração da Academia, defendida por um de seus imortais: Altino Flores. (...) Durante dez meses o público acompanha a troca de opiniões, de argumentos... e os bofetões literários. A irreverência do Grupo SUL enfrenta a ironia e os sofismas de Altino Flores. (...) Para o imortal da Geração da Academia o Movimento SUL não passa de um grupelho de pseudo-artistas

Apesar da preocupação explícita em ater-se às questões literárias e culturais, o veículo portador da mensagem do CAM não estaria plenamente isento dos conteúdos e das contendas políticas daquele contexto, mesmo que,

Ao apresentar o primeiro número, em janeiro de 1948, Aníbal Nunes Pires expõe os princípios que nortearão a Revista Sul: ‘(...) revelar valores novos e acompanhar as ideias do mundo atual no campo da filosofia, da ciência, da cultura e, principalmente, no campo das letras e das artes. Por questão de princípios, o Sul não cogita, terminantemente, de questões político-partidárias e de religião’ (Sul 1, p. 1). Em verdade, o conteúdo concentra-se no campo das letras e das artes. Seu conteúdo é um prolongamento das ideias vazadas, antes, no **Cicuta** e no **Folha da Juventude** (SABINO, 1982, p. 28, grifos da autora).

Os primeiros dois números dos cadernos *Sul* demonstram a incipiente falta de programa do Círculo de Arte Moderna, algo semelhante à encruzilhada em que se encontrava o grupo dos modernistas paulistas em 1922: sabiam contra o que se opunham, mas não tinham ainda uma ideia muito nítida do que pretendiam como grupo. Tal espírito exordial foi importante para a composição do Círculo de Arte Moderna, que

foi, acima de tudo, uma reação contra um estado de coisas fechado e limitado; foi uma tentativa de fugir à limitação do meio; foi um grito de rebeldia; e foi, finalmente, mais do que uma realização de resultados muito concretos, embora tudo o que fez, uma experiência pioneira pelo que conseguiu no sentido de renovar e sacudir o ambiente provinciano e de águas paradas (MIGUEL, 1991b, [em 1966] p. 104).

A partir do número 03, de meados de 1948, a revista passou a apresentar uma identidade melhor definida, pois daí em diante “‘SUL’ já se identifica como uma revista

que abominam a ‘verdadeira’ Arte porque são incapazes de realizá-la. (...) O Grupo Sul, em ‘Final de uma polêmica’, denuncia a intenção do acadêmico catarinense: ‘nossos protestos contra a atitude **vingativa** (que outro nome não há) do senhor Flores. Quer este senhor que nos seja tirada a página literária que há quase um ano vimos mantendo no jornal **O Estado**’ (**O Estado**, 22/04/1950). (...) Em 1950, o Grupo SUL, ficara sem a Página, em 1951, ela passa para as mãos de Othon d’Eça, e, portanto, para a Geração da Academia. Deste modo, as duas gerações vivem irreconciliável conflito, sediadas em postulados estético-literários frontalmente opostos. E a querela prossegue, ano a fio, de um lado os ‘novos’, uns em idade, outros em espírito; e de outro os ‘velhos’, em espírito ou em idade” (SABINO, 1982, p. 116; 125-126, grifos da autora).

³⁰⁰ “Ao encerrar-se a Guerra Vocabular Parnasiano-Modernista os dois lados saem perdendo: O C.A.M. fica privado de sua Página Literária e Altino Flores colocara sua erudição para acusar e para defender-se apresentando como argumentos erros ortográficos ou enganos nas citações de nomes em língua estrangeira. A análise das dezenas de artigos pouco esclarece sobre o exato motivo da ‘guerrilha’: em Santa Catarina, ao virar a década dos anos 40, o Neo-Parnasianismo de uma geração de ‘antigos’ não quer perder espaço e status enquanto que um Modernismo, à moda de 22, entende que defender ideias é atacar pontos fracos do adversário” (SACHET, 1985, p. 96).

de Santa Catarina (...) e a terceira parte do [seu] conteúdo está dedicado a Cruz e Souza que sempre mereceu o respeito e a admiração dos integrantes do CAM” (SACHET, 1985, p. 93). A escolha em fazer essa homenagem expressa muito bem os princípios preconizados pelo grupo, tornando-os mais nítidos para o seu público. Assim como o movimento de Cruz e Souza, o CAM se opunha a outro grupo-geração anterior, e propunha inovações estilísticas e temáticas relativas aos padrões vigentes³⁰¹. Além disso, ele também era um movimento cultural baseado nas letras, que prezava pela liberdade individual de criação, pelo respeito ao passado sem deixar de valorizar o presente, o combate ao formalismo-academicismo, e à valorização da criatividade e da realidade. Apesar disso, naquela conjuntura o CAM buscava “disseminar o Modernismo, cultivar valores nacionais, e elevar o nível cultural catarinense” (SABINO, 1982, p. 132). Um pouco mais tarde, as constantes referências a Cruz e Souza também chamariam a atenção dos interlocutores africanos da revista, por se tratar de um escritor negro que teria sido o protagonista do mais importante movimento literário de Santa Catarina³⁰².

Formado por intelectuais como Salim Miguel, Eglê Malheiros, Ody Fraga, Aníbal Nunes Pires, Antônio Paladino, Archibaldo Cabral Neves, entre outros³⁰³, o Grupo Sul atuou em diversas frentes artísticas³⁰⁴. Por sua iniciativa foi criado o grupo TECAM (Teatro Experimental do Círculo de Arte Moderna), por meio do qual conseguiram a verba inicial para financiar os seus demais projetos, sobretudo o literário, ousando encenar pela primeira vez no Brasil uma peça de Jean-Paul Sartre³⁰⁵.

³⁰¹ “Os jovens Virgílio Várzea, Santos Lostada, Araújo Figueiredo e Cruz e Souza logo aderem ao que passam a chamar de Ideia Nova, um movimento destinado a banir o Romantismo das letras catarinenses e instalar o Realismo literário. Tem lugar a célebre polêmica que confronta românticos com realistas, os quais se digladiam pelas páginas dos jornais locais. (...) A questão da Ideia Nova atira os talentos dos jovens intelectuais que, a partir daí, amadureceriam suas potencialidades. Cruz e Souza evolui para o simbolismo e torna-se o maior poeta simbolista em nível nacional” (SABINO, 2010, p. 18).

³⁰² Para Salim Miguel, dentre os movimentos literários catarinenses “o mais importante deles foi o do final do século XIX, a ‘Ideia Nova’ do Cruz e Souza e Virgílio Várzea. Naquele momento, liderados por um negro num estado onde a comunidade negra não era muito grande, foi o maior movimento orgânico cultural que Santa Catarina já teve” (MIGUEL, 2004, p. 21-22).

³⁰³ “Cinco escritores novos iniciam este movimento: Aníbal Nunes Pires, Ody Fraga e Silva, Eglê Malheiros, Salim Miguel e Antônio Paladino, aos quais logo depois se juntam Élio Ballsteaedt, Walmor Cardoso da Silva, Archibaldo Cabral Neves, Pedro Taulois, Hamilton Ferreira, Cláudio Bousfield Vieira e outros” (SABINO, 1982, p. 10).

³⁰⁴ “O CAM congregava: Teatro Experimental; Clube de Cinema; Grupo de Artistas Plásticos; Ciclo de Conferências; Revista e Edições Sul; reuniões musicais” (MIGUEL, 1991b, [em 1966] p. 104).

³⁰⁵ “Para concretizar a ideia de publicar uma revista literária, que seria a porta-voz do Grupo, torna-se indispensável obter um suporte financeiro. A solução encontrada é montar um espetáculo teatral. Surge, desta maneira, o ‘Teatro de Câmera do Círculo de Arte Moderna’. (...) A renda do primeiro espetáculo [realizado no Teatro Álvaro de Carvalho, em outubro de 1947] garante o lançamento da Revista **Sul** No. 1, em janeiro de 1948, saindo logo em seguida os números dois e três. (...) Representa-se Sartre pela

No campo das artes plásticas o CAM criou um clube de gravura, inspirado numa instituição congênere sediada em Porto Alegre, além de promover diversas exposições e palestras com artistas convidados de outros estados. Um desses visitantes foi Marques Rebelo, quem estabeleceu uma profunda relação com os seus membros³⁰⁶, além de a sua intervenção ter culminado na fundação do Museu de Arte Moderna de Santa Catarina, que foi também o primeiro museu do gênero a ser fundado no país³⁰⁷.

O grupo criou também o Clube de Cinema do Círculo de Arte Moderna, que preconizava princípios similares aos do Grupo Sul³⁰⁸, e foi responsável pela realização do primeiro filme rodado no estado de Santa Catarina, *O preço da ilusão* (1957)³⁰⁹.

De todo o modo,

O movimento foi, sob muitos aspectos, importante. Importante em especial para a modificação do ambiente que encontrou. (...) movimentou e sacudiu o estagnado e modorrento ambiente cultural e artístico da província (...) [e] fez chegar até a província um movimento já velho e revelho (o Movimento da Semana de Arte Moderna, o qual, inclusive, já estava sofrendo um processo de revisão). Mostrando a necessidade que havia de se deixar de remoer probleminhas ultrapassados e gastos, encarando-se o Brasil e seus problemas como um todo; (...) possibilitou o surgimento, em todos os setores, de nomes de valor que acabaram por ultrapassar as fronteiras do Estado, projetando-se, graças às suas obras,

primeira vez no Brasil, em uma adaptação feita por Ody Fraga do conto ‘O quarto’, sob o título de **As estátuas volantes**. (...) O até então denominado ‘Teatro de Câmera do Círculo de Arte Moderna’ cede lugar ao TECAM – ‘Teatro Experimental do Círculo de Arte Moderna’ – fundado a 10 de janeiro de 1949. (...) O teatro de SUL atua durante dez anos (1947/1957). Dez anos mais de tentativas do que de realizações, se as encarmos qualitativamente. (...) Todavia seu mérito consiste no pioneirismo de suas representações, na contribuição para introduzir o Modernismo no teatro de Santa Catarina” (SABINO, 1982, p. 37-40; 47).

³⁰⁶ “Da ‘turma’, que ficaria conhecida como Grupo SUL, talvez os que mais tivessem se aproximado dele, foram Hamilton Valente Ferreira, Eglê e eu” (MIGUEL, 2008, p. 25).

³⁰⁷ “A visita deixou raízes. Como consequência foi criado o Museu de Arte Moderna de Florianópolis (hoje Museu de Arte de Santa Catarina, com acervo substancial), o primeiro a ser oficializado no país, em 1949. E Rebelo se tornou habitué de Florianópolis – e nós da residência dele no Rio, onde fomos em busca de conversa e orientação” (MIGUEL, 2008, p. 35).

³⁰⁸ Salim Miguel “organiza um Caderno do Congresso” [1º Congresso Nacional de Intelectuais realizado de 14 a 21 de fevereiro de 1954 em Goiânia] e o publica, em **Sul** No. 22, uma reportagem completa do acontecimento cultural. Daí extraímos uma síntese das ‘Recomendações sobre o CINEMA BRASILEIRO’ porque enfeixam as preocupações mesmas do Grupo SUL: proteção dos filmes fieis aos temas nacionais; criação de um estilo cinematográfico de conteúdo e forma nacionais; intercâmbio com todos os países latino-americanos; implantação de uma legislação adequada; organização de um sistema estável de distribuição e exibição de películas; criação de um código ético-profissional; aceleração do desenvolvimento econômico e artístico do cinema brasileiro” (SABINO, 1982, p. 55-56).

³⁰⁹ “**O preço da ilusão** é mais um filme a dar prejuízo no cinema brasileiro. (...) que ambiciona ser exibido por todo o país e talvez no exterior, [mas] restringe-se à exibição em caráter cultural nas cinematecas, nos clubes de cinema e em uma televisão de São Paulo. (...) A Sul Cine Produções, que dura ainda sete anos, passa a fazer cine-jornais para saldar as dívidas contraídas com a feitura do filme. (...) Embora não tenha atingido o resultado esperado na feitura e a exibição da película, mostram o trabalho árduo e persistente dos jovens de Santa Catarina, sinceramente envolvidos pelo desejo de valorizar a cultura cinematográfica nacional” (SABINO, 1982, p. 63-64).

nacionalmente; (...) todos os que surgiram depois do denominado Grupo Sul ou movimento do CAM, dele se beneficiaram, seja pelo alargamento do meio e das condições vigentes, seja pela compreensão mais ampla dos problemas culturais e artísticos, seja até mesmo por não incidirem nos mesmo erros (MIGUEL, 1991b, [em 1966] p. 106).

Desse modo, compreende-se que o principal papel do CAM foi, em termos regionais e locais, o de colocar Santa Catarina de volta ao cenário cultural nacional³¹⁰. Entretanto, a sua atividade mais significativa e relevante foi mesmo a literatura, com as edições³¹¹ da revista e dos cadernos *Sul*, a qual também seria responsável pela ampliação da abrangência geográfica e dos intercâmbios promovidos por seus membros, já que

Durante exatamente dez anos – 1948-1958 – sem nunca conseguir uma estabilidade financeira ou uma regularidade de circulação, revista e edições cumpriram, e bem, a parte que lhes coube, divulgando poesias, contos, ensaios, peças teatrais, informações revelando novos nomes e fixando outros, iniciando, mantendo e ampliando um contato benéfico com elementos de outros estados e países (MIGUEL, 1991b, p. 105).

Foi através delas que esse coletivo de intelectuais e artistas brasileiros entrou em contato com os novos intelectuais de Angola, um grupo de jovens que àquela altura também se organizava na margem oposta do Atlântico com objetivos bem similares. “Esta relação, que se materializou não só pelo envio de material político e literário do Brasil para Angola, mas também por textos angolanos que foram publicados no Brasil, é uma modalidade singular dentre todas as relações estabelecidas entre Brasil e Angola ao longo da história” (SANTIL, 2006, p. 394, tradução livre³¹²). Nela, “a revista *Sul*, ao

³¹⁰ “O Grupo SUL fez convergirem duas linhas que corriam distanciadadas. A linha cronológica e cultural da Literatura Catarinense juntou-se à linha cronológica brasileira e universal. Isto é, o Grupo SUL tirou nossa Literatura do século passado e trouxe-a para o século em que deveria estar – o século XX” (SABINO, 2010, p. 23). Por isso que “a maior contribuição que o Grupo Sul trouxe para nosso Estado foi a de colocar em sincronia o pensamento estético e literário de Santa Catarina com o discurso e a prática da Arte e da Cultura nacionais” (SACHET, 1985, p. 103-104).

³¹¹ Desde o início das suas atividades “o Governo Estadual contribui autorizando a composição e impressão da Revista nas oficinas da Imprensa Oficial. Os funcionários trabalham fora do horário de expediente, mediante uma gratificação dada pelo Grupo SUL. A Prefeitura Municipal, por vezes doa o papel. Mas auxílio pecuniário em si, que garanta a existência regular da publicação, não existe” (SABINO, 1982, p. 30). Como veremos adiante, esse arranjo precário entre o CAM e o governo estadual resultará futuramente num impasse envolvendo Agostinho da Silva, quando este ocupava o cargo de diretor-geral de cultura, gerando uma polêmica sobre a responsabilidade pelo fim das edições *Sul*.

³¹² “Cette relation, qui se matérialisa non seulement par l’envoi de matériel politique et littéraire du Brésil vers l’Angola, mais aussi par la publication de textes angolais au Brésil, constitue une modalité, à mon avis, singulière au sein de l’ensemble des rapports qui se sont établis entre le Brésil et l’Angola au long de l’histoire”.

abrir diálogo com as literaturas africanas em língua portuguesa, acabou também por ser, em face da situação dos países sob o colonialismo, um espaço onde se guardaram momentos importantes da história da literatura de Angola” (MACEDO, 2002, p. 49).

Segundo o próprio Salim Miguel, o contato do Grupo Sul com os escritores africanos iniciou-se

por causa do Marques Rebelo. (...) Flávio de Aquino mostrou a Marques Rebelo o número 2 da *Sul* e, em seguida, mandou-nos uma carta comunicando o interesse em fazer em Florianópolis (...) uma exposição de arte contemporânea e três palestras. Imediatamente, respondemos afirmativamente. (...) Perguntou-nos se não gostaríamos de também entrar em contato com outros países. Nós, claro, respondemos que sim, e ele nos passou o endereço de Manuel Pinto, em Portugal, e de Augusto dos Santos Abranches, em Moçambique. (...) [O primeiro contato em Angola] foi Antônio Jacinto, mas aí ele já falou com Viriato da Cruz, que falou com Noêmia de Sousa, e a coisa expandiu. Em 1955, recebemos a primeira carta de José Graça [Luandino Vieira], bem mais jovem, dizendo que, por meio de Antônio Jacinto e de Viriato da Cruz, ficou sabendo da Revista Sul e, como lá não tinha condições de publicar, queria saber se publicaríamos seus textos (MIGUEL; MALHEIROS, 2008, 08-09).

Esse laborioso contato intelectual entre as margens do Atlântico Sul, envolvendo jovens artistas brasileiros e angolanos, deu-se ainda na primeira metade dos anos 1950, quando, em ambos os lados, seus referenciais culturais estavam ainda em processo de maturação. Dele se revelou duas consequências diretas: os cadernos *Sul* tornaram-se veículo difusor das literaturas africanas de expressão portuguesa³¹³, desde a sua primeira aparição, no número 15 de 1952, até o seu último número, em 1957, coincidentemente, no mesmo período em que a censura metropolitana apertara o cerco nas colônias³¹⁴. Além disso, esse contato resultou numa constante e numerosa correspondência trocada entre os intelectuais angolanos e os membros do CAM, principalmente Salim Miguel, “na qual se pode encontrar não só a evidência da natureza singular desta relação entre Brasil e África, mas também um conteúdo valioso que nos diz muito sobre a consciência política desses jovens nacionalistas Angola” (SANTIL, 2006, p. 397,

³¹³ “Graças a uma permuta que se ampliou e intensificou rapidamente, a literatura hispano-americana e a nova literatura portuguesa, e dos países Africanos de expressão portuguesa, em especial, passaram a ter uma divulgação merecida e necessária” (MIGUEL, 1991b, [em 1966] p. 109).

³¹⁴ A título de exemplo, em 1947, ou seja, apenas um ano antes da estreia dos cadernos *Sul* e do MNIA, ocorreu uma ação dos órgãos de repressão portugueses contra a CEI em Portugal; no ano de 1952, houve a cassação e a extinção da revista *Mensagem* em Angola; a partir de 1954, a PIDE foi reestruturada e passou a atuar com investigações ostensivas e de muita repressão também nos territórios do Ultramar.

tradução livre³¹⁵). Parte significativa dessa coleção epistolar foi publicada em 2005 por Salim Miguel no livro *Cartas d'África e alguma poesia*, o qual serve hoje como testemunho privilegiado das conexões atlântico-meridionais efetivadas naquele período.

Embora a empatia construída entre esses grupos fosse motivada, sobretudo, por suas afinidades eletivas³¹⁶ – já que ambos eram formados por jovens intelectuais que buscavam fomentar um modernismo próprio, por meio de diversas linguagens artísticas, embora com ênfase nas atividades literárias, numa língua/linguagem comum, inspirados por movimentos do passado, mas isolados dos circuitos culturais hegemônicos etc. –, as condições e a realidade vivenciada em cada uma das margens eram, contudo, distintas. Essa era uma questão que ao mesmo tempo os distanciava, mas também os aproximava: a manutenção do salazarismo no período após-guerra. O Estado Novo varguista havia terminado, mas não o de Salazar. Ao contrário, esse momento foi marcado pela intensificação dos ataques dos colonialistas contra as atividades de cunho intelectual. Por isso o Brasil tornava-se, mais uma vez, além de exemplo³¹⁷, uma válvula de escape.

Digo ‘mais uma vez’ porque a literatura brasileira, principalmente os romances modernistas de temática regionalista, não era nem um pouco desconhecida dessa geração dos novos intelectuais angolanos do final dos anos 1940. Desde a década de 1930 “repercutem em África certos poemas de Manuel Bandeira e Jorge de Lima, mas sobretudo os romances nordestinos de Jorge Amado e Lins do Rego” (MOSER, 1977, p. 40-41). Pois, inclusive nesse aspecto, há certo paralelismo entre as duas margens, já que “o período romântico brasileiro, assinalado por muitos críticos como aquele em que ocorre a consolidação de nossa autonomia literária, é, também, o momento de um encontro que pode ser considerado seminal para uma das manifestações literárias mais importantes da literatura angolana” (MACÊDO, 2002, p. 41).

³¹⁵ “dans laquelle on peut trouver non seulement des indices de la nature singulière de cette relation établie entre le Brésil et l’Afrique, mais aussi un contenu précieux qui nous apprend beaucoup sur La conscience politique de ces jeunes nationalistes d’Angola”.

³¹⁶ Criada por Goethe e interpretada por Walter Benjamin, “‘Afinidade Eletiva’ é uma expressão, tomada emprestada do vocabulário químico, usada para descrever um fenômeno que ocorre quando se mergulham dois elementos compostos em um mesmo líquido. (...) A expressão é bastante ambígua, pois dá a entender que houve uma ‘eleição’, que o componente de um determinado elemento ‘escolheu’ ficar com um outro, abandonando, por livre arbítrio, aquele ao qual antes se ligava (...). Seja de fato eletiva ou *a priori*, a ideia de fundo neste movimento é a de que entre o componente de um elemento e um componente do outro haveria uma afinidade tão potente que ela levaria à destruição dos elementos existentes e à emergência do novo” (KANGUSSU, 2005, p. 01-02).

³¹⁷ “Vivendo uma ditadura impiedosa, o Brasil dos anos 30 e 40, aos olhos dos africanos ainda sob o domínio do colonialismo português, aparece como um espaço onde ‘já raiou a liberdade’ e a democracia racial é quase uma realidade. Essa imagem de país que conquistou a sua autonomia e é capaz de oferecer um quadro sócio-racial muito diferente do ambiente de segregação predominante nas colônias é potencializada, e o universo cultural brasileiro assoma como um quadro de referência a ser observado” (CHAVES, 1999, p. 92).

Desse encontro literário houve, por parte dos escritores angolanos, a construção e a apropriação de uma “imagem do Brasil [que], em matizes multiplicados, iria pesar positivamente na construção de uma identidade cultural comprometida com a libertação” (CHAVES, 2006, p. 34).

Do outro lado, porém,

os ideólogos do poder colonial também encontrariam em aspectos da história brasileira elementos que lhes permitiam a formulação de imagens da ex-colônia favoráveis à manutenção da ordem. (...) A hipotética existência da democracia racial no Brasil comprovaria uma outra hipótese: os portugueses eram os únicos colonizadores capazes de se inserirem sem preconceito numa sociedade multi-racial. A obra do brasileiro Gilberto Freire, controversa mesmo para o contexto brasileiro, emprestava legitimidade científica ao pensamento que queria difundir (CHAVES, 1999, p. 94).

Ao subverterem essa interpretação difundida pela metrópole, sobretudo após a exposição de Mário de Andrade (Buanga Fele) na revista *Présence Africaine* em 1955, os novos intelectuais e escritores angolanos “procuravam uma associação com o Brasil no que ele oferecia de libertário, e é essa via que vai mobilizar o processo libertário desencadeado quando a ruptura com os padrões ditados pela matriz colonial” (CHAVES, 2006, p. 38). Nesse sentido, o diálogo com os novos de Santa Catarina foi também muito importante para que eles pudessem recobrar essa outra imagem do Brasil, além expressarem o seu anticolonialismo resiliente nas páginas da *Sul*³¹⁸.

As afinidades eletivas entre essas gerações atlântico-meridionais de intelectuais também foram responsáveis pela construção de relações diferenciadas, baseadas na horizontalidade e reciprocidade entre as partes. Embora esse contato tenha sido iniciado por Marques Rebelo, autor consagrado do Rio de Janeiro, as relações se estabeleceram com maior afincamento e profundidade entre os ‘novos’ de Angola e de Santa Catarina. “Quem não sabe dessa história costuma perguntar: por que logo Florianópolis, de pequena presença africana, e não o Rio ou mais especialmente a Bahia? São as tramas do destino, o momento, as circunstâncias” (MIGUEL, 2005, p. 08). A conjunção dos diversos fatores e das confluências daquele contexto atinente às circunstâncias e

³¹⁸ “Naquela altura, a propaganda salazarista do Estado Novo já se valia da retórica luso-tropicalista para idealizar uma unidade política baseada na língua e na cultura portuguesas. Ao contrário das publicações que exaltavam a obra civilizatória portuguesa nos trópicos, a revista *Sul* serviu para a expressão de uma posição anticolonial. Seus colaboradores africanos condenavam o racismo e criticavam a exploração capitalista do trabalho” (CORREA, 2016a, p. 27).

peculiaridades do após-guerra, aproximaram aqueles jovens inconformados situados nas duas margens atlânticas que, contingentemente, se puseram a pensar projetos análogos.

Para o grupo modernista da revista *Sul*, o intercâmbio com os artistas e escritores em África era uma forma de sair daquela condição insular no sentido mais cultural que geográfico. Ao mesmo tempo, os modernistas da *Sul* ‘descobriam’ as artes africanas, como fizeram as vanguardas artísticas da Europa das primeiras décadas do século XX. Ao mesmo tempo, mostravam interesse por uma nova literatura africana (CORREA, 2016a, p. 18).

Para o grupo modernista da revista *Mensagem*, o contato com o CAM incentivou a construção de uma imagem menos idealizada do Brasil, além de inspirar sua busca por liberdade, presente não só nas páginas da revista *Sul*, mas sobretudo em suas atitudes, quando driblavam as censuras do colonialismo para colaborar com os pares angolanos.

A vivência desse encontro ampliou as possibilidades de abertura para o novo. De um lado, como muitos modernistas eram comunistas, sendo alguns filiados a partidos políticos, e esta ligação tornou-se “uma fonte para os angolanos terem acesso à literatura marxista, além das mediações com o PCP ou PCB. Os pedidos feitos a Salim Miguel, por exemplo, por Viriato da Cruz e Antônio Jacinto são muito explícitos. Muitas vezes, os documentos marxistas eram trocados por material literário africano ou português” (SANTIL, 2006, p. 397, tradução livre³¹⁹). De outro, esta ligação ajudava a romper a condição de isolamento a que estavam submetidos os catarinenses, promovendo a sua abertura às problemáticas do universo africano-subsaariano, às suas inovações artísticas, ao aumento do seu público leitor, e ao conhecimento das questões anticolonialistas.

Tratou-se, então, de uma relação paritária baseada na troca e no diálogo mútuo: os angolanos não apenas recebiam documentos oriundos do Brasil, mas também enviavam materiais produzidos em Angola, além de pedir a colaboração dos autores catarinenses para os seus empreendimentos literários e vice-versa. Por outro lado, “o contributo africano para o modernismo sul-brasileiro (...) será doravante entendido como todo o material publicado na revista *Sul* resultante da parceria de escritores e artistas com experiência africana e comprometidos e identificados com uma nova África, ou seja, moderna e independente” (CORREA, 2016a, p. 16).

³¹⁹ “(...) cette liaison était une source par laquelle les Angolais obtenaient de la littérature marxiste, en dehors des médiations du PCP ou du PCB. Les demandes faites à Salim Miguel, par exemple, par Viriato da Cruz et António Jacinto sont très explicites. Très souvent, les documents marxistes étaient échangés contre du matériel littéraire africain ou portugais”.

Ao abrir o diálogo com as literaturas africanas em língua portuguesa, os cadernos *Sul* disponibilizaram um espaço onde se registrou um momento de crucial importância para a história literária dos países sob o colonialismo.

Temos, assim, a dupla importância do diálogo iniciado pelos jovens catarinenses com escritores africanos de língua portuguesa: tornou audível, amplificando-a nas páginas da revista publicada no Brasil, a voz dos que o colonialismo queria silenciados; ao mesmo tempo, conservou nos vários números da revista de Florianópolis – vivo até hoje para nós – os textos que o colonizador queria esquecidos para sempre. Ou seja, *Sul* acabou por cumprir o duplo papel de resistência e resgate para as literaturas produzidas na África de fala portuguesa (MACÉDO, 2002, p. 50).

Uma nova perspectiva sobre a África revelou-se nas páginas da *Sul* naquele momento. Falavam agora de uma África moderna, dinâmica e inventiva, e não mais a partir daquelas imagens exóticas, estáticas e enfadonhas produzidas pelas literaturas de viagem e incorporadas pelos discursos colonialistas. Em nenhum momento ninguém falou em seu nome. Ao publicar os textos dos escritores angolanos, *Sul* criou espaço e promoveu condições para a sua autorrepresentação, onde eles puderam por si próprios questionar o seu lugar de enunciação, as suas limitações representacionais, e o seu papel enquanto militantes e intelectuais. Assim, essa nova faceta africana foi entoada pelas vozes que o colonialismo pretendeu calar, além de poderem ser ouvidas nos diversos países onde a revista circulou, inclusive em Portugal, onde *Sul* também era distribuída.

Por fim, é importante mencionar que

a relação com a *Sul* transgride as modalidades convencionais das relações entre Angola e Brasil, por duas razões. A primeira é de que ela está sob a forma de troca – contradizendo os usuais fluxos unilaterais limitados à transmissão de informações do Brasil para Angola. A segunda é que ela se baseia numa identificação ‘horizontal’, ou seja, em uma relação de vocação igualitária entre dois grupos que estão lutando por algo e enfrentando dificuldades semelhantes. Nesta relação, o lado brasileiro não ensina – ele é simplesmente uma fonte de informação (ele traz novidades) para os angolanos construir as bases da sua autonomia (SANTIL, 2006, p. 413-414, tradução livre³²⁰).

³²⁰ “(...) le rapport avec *Sul* transgresse les modalités classiques des relations entre l’Angola et le Brésil, pour deux raisons. La première est qu’il se constitue sous la forme d’un échange – contredisant les flux unilatéraux qui s’étaient toujours limités à une transmission d’informations du Brésil vers l’Angola. La seconde est qu’il se fonde sur une identification « horizontale », c’est-à-dire, sur un rapport de vocation égalitaire de deux groupes qui sont en train de lutter pour quelque chose et qui sont en train d’affronter des difficultés semblables. Dans ce rapport, le côté brésilien n’enseigne pas – il est tout simplement une

“Vamos descobrir Angola!” diziam os novos intelectuais.

No ano de 1948 um grupo de jovens secundaristas reuniu-se na capital Luanda em torno do seguinte lema: ‘Vamos descobrir Angola!’. Este círculo daria origem ao Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA) que, em 1951, geraria a publicação responsável por incrementar a moderna literatura angolana³²¹: *Mensagem*³²².

Em termos gerais, tratava-se de um momento de grande incômodo diante da permanência salazarismo e do colonialismo no período após-guerra. Na Ásia, o processo de descolonização estava em curso com a recente emancipação da Índia (1947) e a iminente descolonização do Ceilão (atual Sri Lanka, em fevereiro de 1948), uma antiga colônia britânica outrora portuguesa. Tais eventos se atrelavam aos ideais anticoloniais e à simpatia pelos movimentos pan-africanistas que passavam a pulular em diversas partes do mundo, mesmo que àquela altura suas conexões com esses jovens não fossem ainda tão expressivas como viriam a ser no início da década seguinte³²³. Contudo, essas pressões de fundo fizeram com que o Estado salazarista se antecipasse ao criar a PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado) em 1945, que passaria a atuar no lugar da antiga PVDE (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, 1933-1945).

source d’information (il apporte des nouvelles) pour que lês Angolais construisent le socle de leur autonomie”.

³²¹ “(...) nos fins dos anos 40, mais precisamente em 1948, quando, graças ao Movimento dos Novos Intelectuais de Angola, sob o lema ‘Vamos descobrir Angola!’, e a seus esforços (entre os quais a publicação da *Antologia dos novos poetas de Angola – 1950* e da revista *Mensagem – Voz dos Naturais de Angola*) consolida-se o sistema literário angolano. Vale lembrar que o Movimento dos Novos Intelectuais, integrado, entre outros, por Viriato da Cruz e Antônio Jacinto, propunha-se a uma redescoberta de seu país, ao mesmo tempo em que a sua produção visava a uma produção para o povo, com a ‘expressão dos interesses populares e da autêntica natureza africana’. (...) Para os jovens do movimento (...) a leitura de autores do modernismo brasileiro foi catalisador importante para a literatura angolana que, naquele momento, se consolidava quando sistema” (MACÊDO, 2002, p. 44).

³²² Que teve “como centro aglutinador, o Departamento Cultural da Associação dos Naturais de Angola, através do qual iniciam, em 1951, a publicação da revista ‘Mensagem’, com o sub-título ‘a voz dos naturais de Angola’. Pode-se ler no seu editorial: ‘Mensagem sai hoje, para a rua, a cumprir a sua missão, levando em si, para vós, para o Mundo, uma mão cheia de esperança; um cacho de mocidade, sedenta de Verdade, de Justiça e de Paz. É a mocidade de Angola que abraça, com ‘Mensagem’, os seus irmãos do Mundo; são os jovens, generosos como a própria generosidade, confiantes da missão que cada um tem a cumprir (...). São os jovens que não conhecem a descrença; que lutam pela justiça e crêem ainda na solidariedade humana e na fraternidade universal – são esses jovens de Angola, iguais a todos os jovens do mundo, – são esses que Mensagem traz até vós” (Editorial de ‘Mensagem’ *apud* ERVEDOSA, 1973, p. 32).

³²³ “Ainda em 1948, Léopold Sédar Senghor publicava *l’Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, cujo prefácio de Jean Paul Sartre problematizava a estética da negritude não sem vaticinar que a poesia negra em língua francesa era, naquela altura, a única grande poesia revolucionária. [Diante dos diálogos promovidos entre as margens atlântico-meridionais, porém,] os modernistas do grupo Sul descobririam uma literatura africana de expressão portuguesa tão moderna e revolucionária quanto aquela poesia africana em língua francesa” (CORREA, 2016a, p. 15).

À medida que as tensões aumentavam, alterações administrativas eram realizadas, sendo que a referida instituição passou a atuar nos territórios coloniais a partir de 1954, justamente no auge da convergência a uma postura assumidamente anticolonialista por parte dessa geração de intelectuais, artistas e ativistas.

Já no contexto local, Luanda passava por diversas alterações socioespaciais³²⁴. Com a intensificação da imigração e da colonização de portugueses no período pós-guerra, o ambiente urbano sofreu diversas transformações, com graves consequências socioeconômicas. Uma delas foi a urbanização e a pavimentação das áreas centrais, a crescente especulação imobiliária e a consequente periferização das populações negras e pobres, processo que deu origem à cisão entre a cidade de asfalto e os ditos musseques. Além da segregação socioespacial, a presença de um número cada vez maior de brancos na colônia fez com que as condições das populações autóctones piorassem diante da dilatação do racismo preexistente, o qual se adensaria ainda mais a partir de então.

Como outros de seu tempo, esse movimento

incitava os jovens a redescobrir Angola em todos os seus aspectos através de um trabalho colectivo e organizado; exortava a produzir-se para o povo; solicitava o estudo das modernas correntes culturais estrangeiras, mas com o fim de repensar e nacionalizar as suas e nacionalizar as suas criações positivas válidas; exigia a expressão dos interesses populares e da autêntica natureza africana, mas sem que se fizesse nenhuma concessão à sede de exotismo colonialista. Tudo deveria basear-se no senso estético, na inteligência, na vontade e na razão africanas (Mário Pinto de Andrade *apud* ERVEDOSA, 1979, p. 102; Viriato da Cruz *apud* TRIGO, 1979, p. 41-42).

A sintonia entre as agremiações de jovens intelectuais angolanos e brasileiros situados defronte às margens do Atlântico Sul não se resumia aos objetivos por eles pleiteados, ambos inspirados nas premissas do modernismo paulista de 1922³²⁵, mas também pela utilização das artes como expediente da ação política, as quais eram envidadas nas suas mais diversas modalidades: “urge criar e levar a cultura de Angola além das fronteiras, na voz altissonante dos nossos poetas e escritores; na paleta e no cinzel seguro dos nossos artistas plásticos; ao som dos acordes triunfais da nossa música

³²⁴ Sobre as articulações existentes entre a urbanização da cidade e a sua literatura, ver MACÊDO, 2004.

³²⁵ “O ‘Manifesto da Poesia Pau-Brasil’, de 1924, é uma consequência da necessidade de explorar o ‘primitivo’ que orienta a nova disposição intelectual de Oswald de Andrade. O ‘pau-brasil’, matéria-prima presente em toda a costa brasileira na época da invasão portuguesa, diz bem da ideologia implicada na atitude. (...) Todavia, é apenas com o ‘Manifesto Antropófago’ de 1928, que Oswald vai descobrir a possibilidade de pensar as diferenças da cultura brasileira como um valor em si mesmo, não mais a ser avaliado pelo europeu como produto de exportação” (NASCIMENTO, 2015, p. 385-386).

que os nossos músicos e compositores irão buscar aos férteis motivos que a nossa terra, grande e maravilhosa, lhes oferece” (Editorial de ‘Mensagem’ *apud* MATOS NETO, 1996, p. 213-214)³²⁶. Além da literatura, das artes plásticas e da música, os novos intelectuais de Angola também se apropriaram do cinema³²⁷ com o intuito de (des/re)construir as suas imagens detratadas pelo colonizador. De modo análogo, estes intelectuais lidaram com diversas linguagens artísticas ao longo do seu processo formativo, como é o caso do escritor Luandino Vieira, o jovem José Graça que se correspondera com Salim Miguel nos anos 1950, quem, após a independência, “esteve à frente da direção das informações (TPA) desde 1975 e do Instituto Angolano de Cinema a partir de 1979” (BULHÕES, 2013, p. 305). Outro aspecto semelhante entre as duas comunidades de intelectuais atlântico-meridionais é o fato de, ao menos num primeiro momento, ambos não terem plena ciência dos objetivos a serem alcançados, ainda que no caso dos angolanos houvesse “uma tomada de consciência por esse pequeno grupo de intelectuais em relação à cultura hegemônica do poder colonial; todavia não existia um programa político definido e sólido, apesar de, paralelamente, existirem pequenos grupos políticos em formação” (SERRANO, 2002, p. 57).

Essa comunhão de jovens intelectuais negros, brancos e mestiços inspirou-se em três pilares principais: o modernismo regionalista brasileiro, já que a escrita de uma literatura própria, autêntica e autóctone, expressa em língua portuguesa, era algo que nutria as aspirações daqueles que sonhavam romper com os padrões da literatura colonial e escrever sobre si e sua terra na condição de sujeitos, e não mais como objetos. Outra fonte de inspiração foi o neorrealismo português, que congrega em si a crítica social e a resistência ao Estado Novo, além de fortes influências modernistas, marxistas e da psicanálise freudiana. A poesia dos autores neorrealistas pode ser pensada a partir de três movimentos principais, os quais se articulam diretamente com a produção dos novos intelectuais de Angola: o primeiro deles está associado ao mundo da infância³²⁸,

³²⁶ “Na realidade, muitas das actividades culturais planeadas, aquando do lançamento de **Mensagem**, não vieram a ser concretizadas por variadíssimas razões, a não menos importante das quais terá sido a perseguição policial que o grupo viria a sofrer” (TRIGO, 1979, p. 11, grifo do autor).

³²⁷ “Os filmes também deixavam ver os realizadores através das suas marcas: as marcas da guerra, as marcas das chamadas precariedades técnicas, as marcas da utopia e da propaganda política. Assim, os jovens cineastas angolanos eram apostadores nas técnicas que resultavam em experiências estéticas dum vir a ser; (...) Aprendendo cinema enquanto fazem cinema” (BULHÕES, 2013, p. 312-313).

³²⁸ “No corpo desse programa, a noção de passado aparecerá também em ligação com a infância, fase da vida em que o desenho da exclusão social se revela atenuado. Para além da referência ao estreito contato com a mãe, matriz primordial na literatura de Angola, seja a própria, seja como metonímia da terra africana, o universo infantil é retomado como um mundo em comunhão, onde o código da cisão não tinha se projetado” (CHAVES, 2004, p. 150).

que se manifesta em sua poesia na forma de sentimento de nostalgia pela cidade que fora transformada pela ação do colonialismo, pela cisão entre o asfalto e os musseques, além da ânsia por transformações que fossem venturosas para o povo; um segundo movimento será marcado pela ação do poeta, que é uma característica própria e distinta desses intelectuais que buscaram agir, muitas vezes pegando em armas, para transformar o mundo derredor; e, finalmente, o terceiro movimento seria o da fusão da poesia ao mundo real, postulando novas formas de ser, estar e existir que estivessem em comunhão com os seus sentimentos mais íntimos e telúricos (Cf. MARGATO, 2009). A poesia da geração da Mensagem “invocaria ainda, embora mais remota, a influência da *Negritude* na escrita destes autores – pela constante necessidade de reafirmar a centralidade do negro na identidade angolana e o seu estatuto como sujeito da história” (PASSOS, 2015, p. 244).

Assim sendo, a missão deste grupo-geração era combater frontalmente o sistema sociocultural vigente àquela época, além de alterar os paradigmas culturais coloniais e desenvolver uma literatura³²⁹ – mas também artes plásticas, cinema, música etc. – eminentemente angolana, que revelasse e consolidasse a sua pretendida *angolanidade*. Existe, porém, uma diferença crucial destes com relação aos jovens florianopolitanos, que é, justamente, a já mencionada manutenção do colonialismo em Portugal³³⁰. Postados frente a frente diante do Atlântico Sul, ambos os grupos inspiravam-se nos modernistas de 1922 ao buscarem escrever uma poesia própria que harmonizasse com os dizeres populares, adotando o seu ritmo, a sua oralidade, os seus temas cotidianos e as suas tradições ancestrais, ao passo que denunciavam as injustiças sociais e construía novas identidades e paradigmas adaptados às vicissitudes do após-guerra. Embora as suas inspirações e anseios fossem compartilhados, as condições de vigilância e censura a que os angolanos estavam submetidos os colocavam numa posição muito mais delicada. Por isso mesmo eles contaram com os companheiros brasileiros, não só

³²⁹ “À poesia da ‘Geração da Mensagem’ cumpre assim esta função essencial: a de libertar, pelo verbo, o país, pela pena de poetas como Agostinho Neto, Antônio Jacinto, Viriato da Cruz, que são tidos como os principais desta geração, que fizeram da palavra poética veículo de contestação político-ideológica e criaram uma linguagem cuja subdominante era a função conativa/apelativa” (AIRES, 2015, p. 405).

³³⁰ “Principalmente a partir dos anos 40, quando a atmosfera é povoada pela euforia decorrente da derrota do nazi-fascismo e pelo debate aquecido entre a consolidação do capitalismo e as propostas socialistas, a continuidade do colonialismo vai acirrando as contradições e indicando a inviabilidade da sua sobrevivência. A desigualdade de oportunidades (agudizada com a nova política para as colônias), os conflitos raciais, as evidências de impressionante injustiça social compunham uma situação que conduziria à reclamação por mudanças. E, nesse panorama, o Brasil assume um lugar importantíssimo como matriz de alternativas às sugestões e/ou imposições provenientes da metrópole colonizadora” (CHAVES, 2002, p. 507).

como um exemplo a ser seguido, mas também como colaboradores e aliados a partir do diálogo literário-intelectual estabelecido no início da década seguinte.

Apesar de salientarmos a vigência desses contatos no século XX, é importante lembrarmos-nos da ancestralidade e longevidade dessas relações, já que a emergência da prática literária em território angolano foi quase sempre coetânea aos encontros com intelectuais brasileiros, frequentemente maculados por situações de exílio, ou degredo³³¹. Esta modalidade de pena ficou bastante conhecida na história dos poetas árcades inconfidentes mineiros que foram enviados para cumprir as suas sentenças em Angola. Antes deles, porém,

Poucas pessoas sabem, entretanto, que [Gregório de Matos, 1634-1696], por sua língua viperina, arrebatada e violenta, expressa em sátiras que abalaram a sociedade baiana, foi degredado para Angola, onde, por sua vez, deixou expressiva ação panfletária e fermentadora da independência naquele país. Com efeito, por sua poesia, irreverente e ousada, Gregório de Matos e Guerra era conhecido por ‘Boca do Inferno’, e sua fama de verberar as autoridades da Bahia, com ele foi para Luanda, onde escreveu, pelo menos, duas obras, histórica, cultural e politicamente importantes. Lidera e participa de duas das primeiras e mais importantes sublevações do século XVII contra a dominação portuguesa, amotinando a guarnição luandense, além de seus poemas se inserirem entre os primeiros que foram escritos, no século XVII, em língua portuguesa, em Angola (MELO, 1992, p. 121-122).

A par das contribuições literárias e políticas do “Boca do Inferno”, é importante salientar que a sua presença em Luanda foi concomitante à inauguração desse tipo de atividade em território angolano, já que

remontam ao século XVII (...) as primeiras produções escritas de um autor natural de Angola, (...) Antônio Dias de Macedo, que, segundo Cadornega, ‘tinha sua veyra de poeta’. Porém, só a partir do aparecimento das primeiras publicações angolanas, já na segunda metade do século XIX, se começariam a proporcionar as condições para a manifestação de um fenômeno literário de cor local (ERVEDOSA, 1973 p. 08).

O século XIX apresentou diversas mudanças contextuais que oportunizaram o surgimento das atividades literárias em Angola. A emancipação da principal colônia portuguesa em 1822-1823 fez com que os seus dirigentes e mercadores buscassem

³³¹ “Pode-se dizer que o degredo para Angola foi a grande arma utilizada pela administração portuguesa na metrópole (e no Brasil, frise-se), durante o século XVIII, para afastar os inconvenientes ou então apenas para ameaçar os que ousassem desafiá-la” (MACÊDO, 2002, p. 16).

intensificar a exploração dos territórios africanos, movimento que proporcionou a fixação de um enorme contingente populacional de origem metropolitana em Luanda; a chegada de gente culta a essa colônia favoreceu o estabelecimento do ensino oficial e a consequente formação de uma elite letrada local³³²; a desaceleração e o subsequente fim do tráfico de escravos (1869) alteraram as relações socioeconômicas e as conexões oficiais mantidas até então com o Brasil, promovendo a reorientação e o incremento de uma economia pautada na agricultura e no comércio.

Tais alterações foram acompanhadas por outras demandas surgidas diante do aparelhamento do poder estatal na capital da colônia. A introdução do prelo, em 1845, associada à instalação do funcionalismo público e à criação do boletim oficial (1845-1866) encorajou as atividades jornalísticas e a formação de uma imprensa local, dando origem a alguns veículos dotados de aptidões literárias. Pouco tempo depois, em 1849, Luanda assistiria à impressão do seu primeiro livro de poesias, além do surgimento dos primeiros periódicos: *A Autora* (1856) e *A Civilização da África Portuguesa* (1866). A constituição da equipe diretora deste último é bastante significativa, uma vez que ela era composta por três jornalistas oriundos de diferentes porções do mundo Atlântico: Urbano de Castro, português radicado em Angola; Alfredo Mântula, natural de Angola; e Francisco Pereira Dutra, brasileiro abolicionista e incentivador das artes literárias³³³. Em 1881 surgia o primeiro jornal fruto da iniciativa de africanos, *O Echo de Angola*, que abriria caminho para a consolidação de uma imprensa negra propriamente dita. Além da imprensa local, os angolanos difundiam sua obra no *Almanach de Lembranças*, que a partir de 1872 passaria a se chamar *Almanaque de Lembranças Luso-brasileiras*, cuja primeira participação de um angolano data de 1857 (ERVEDOSA, 1973, p. 10-11).

No interstício dos séculos XIX-XX, um grupo de jovens angolanos alteraria para sempre a história das letras nessa colônia. Formado majoritariamente por autodidatas, iniciaram um movimento que tinha por principal objetivo fomentar a educação dos seus conterrâneos. “Todos eles tocados profundamente pelo liberalismo que em Portugal encontrava guarida e porta-voz em muitos dos seus melhores pensadores e tribunos, puseram o seu talento ao serviço da Instrução, da Justiça e da Liberdade” (ERVEDOSA,

³³² “Uma autêntica burguesia negra, ligada por laços de parentesco a pequenos e médios proprietários negros radicados em áreas situadas na zona de influência do pólo comercial representado por Luanda, florescia e, na medida do possível, dava a instrução que podia a seus filhos. Nesta época sobressai, como atividade intelectual, comum a ambas as etnias, o jornalismo” (MOURÃO, 1978, p. 15).

³³³ “Os fundadores do jornal são considerados precursores da imprensa livre em Angola, tendo F. P. Dutra, se transformado mártir da liberdade angolana. Sua detenção e morte é uma das imagens mais revoltantes dos métodos coloniais e um dos exemplos mais dignificantes da resistência à opressão” (MATOS NETO, 1996, p. 278).

1979, p. 48). Esse grupo de intelectuais partiu de uma questão análoga à que estava em voga entre os coetâneos portugueses: “o problema da cultura”. Chamaram a atenção, porém, às condições e particularidades da realidade vivenciada nas colônias, uma vez que arrazoavam acerca da “necessidade da instrução do povo, ponto de partida no desenvolvimento de um país, problema com o qual, aliás, se debatiam na própria metrópole os escritores progressistas da época” (ERVEDOSA, 1973, p. 12). Foi então, “através da imprensa, onde os mais variados temas angolanos foram expostos e debatidos com a maior elevação e entusiasmo, ou na luta política em seus ideais e na conquista das suas mais caras aspirações e direitos, que vamos encontrar os testemunhos mais válidos e aferidores da envergadura intelectual dos angolenses dessa geração” (ERVEDOSA, 1979, p. 55)³³⁴.

Essa geração foi responsável pela edição da *Gazeta de Loanda*, denominada de ‘A Gazeta Civilizadora d’África’, e pelo jornal *Voz d’Angola – Clamando no deserto*, ambos de 1901. Neles, a maior parte dos textos não define a autoria por questão de segurança e temor às represálias, embora se saiba que os seus articulistas provém de diferentes regiões do país, demonstrando a unidade do seu intento e pensamento³³⁵.

Voz de Angola Clamando no Deserto, cujo subtítulo é ‘oferecida aos amigos da verdade pelos natuaraes’, ficou conhecida como sendo a primeira reação coletiva e anticolonialista angolana a um artigo de cunho abertamente colonialista e racista. Isso aconteceu no ano de 1901 e o artigo racista apócrifo intitulava-se ‘Contra a lei, pela grei’, publicado no jornal *A Gazeta de Loanda* de número 4. *Voz de Angola* teve uma tiragem inicial de 1.000 exemplares paga do próprio bolso pelos autores diretos e outros colaboradores, todos mantidos em anonimato. Foi publicada uma 2ª edição em 1984 pela União dos Escritores Angolanos com tiragem de

³³⁴ “As literaturas africanas encontram nos jornais do período colonial espaço proffcuo de divulgação ficcional, poética, da cultura em geral e de resistência aos mandos e desmandos de um sistema colonialista que ignora o saber, as manifestações culturais, as formas de expressão dos povos subjugados. Inicialmente, essas literaturas nascem como meio valorativo das regiões a que pertencem os intelectuais, ou que eles conhecem, mas, pouco a pouco, o regional evolui e dá lugar a um sentimento nacional que vislumbra um projeto coletivo capaz de redimensionar os ‘chamados valores culturais africanos’” (OLIVEIRA, 2008).

³³⁵ “Conforme registrou o jornalista e historiador Julio de Castro Lopo, apenas um exemplar original teria o registro da autoria para cada artigo publicado e é dele que se tem o seguinte quadro dos autores que colaboraram em *Voz de Angola Clamando no Deserto*: Pe. António José do Nascimento, Pascoal José Martins, Francisco Castelbranco, Mário Castanheira Nunes, Saturnino de Sousa e Oliveira, Silvério Ferreira, Carlos Botelho de Vasconcelos, José Carlos de Oliveira Júnior, Eusébio Velasco Galiano, João de Almeida Campos, Apolinário Van-Dúnen. Essa coletivização das vozes em uma única *Voz de Angola* é fundamental para a percepção que se pretende dar de uma Angola unida e que é afirmada também pelas diferentes procedências dos seus autores, vindos de Golungo (norte de Angola), Benguela (oeste de Angola) e Bengo (leste de Angola) além de Luanda. E, de fato, a perspectiva discursiva dos vários autores em cada um de seus artigos será convergente sobre essa intenção de unidade” (OLIVEIRA, 2010, p. 47).

5.000 exemplares como documento dos chamados precursores da luta de libertação colonial (OLIVEIRA, 2010, p. 47).

Trata-se de uma produção literária que pode ser considerada nativista ou mesmo protonacionalista, já que surgiu sob o signo da reivindicação e assumiu para si o papel de contestar a ordem colonial. Foi com reverência (e em referência) a esse grupo que os jovens apostados em ‘descobrir Angola’ se autoproclamaram *novos* intelectuais³³⁶. Tratou-se de um reconhecimento explícito, uma vez que Viriato da Cruz anunciou:

Queremos reavivar o espírito combatente dos escritores africanos dos fins do século XIX, de Fontes e dos homens que compuseram ‘A Voz de Angola a Clamar no Deserto!’ (...) Os poetas devem escrever acerca dos interesses reais dos africanos e da natureza social da vida africana, sem nada concederem à sede do exotismo colonial, ao turismo intelectual emocional do prurido e curiosidade dos europeus (Viriato da Cruz [em 1948] *apud* TRIGO, 1979, p. 12).

O reconhecimento do papel exercido pelos intelectuais da geração de 1880 como suporte identitário do MNIA é mais um encontro que os aproxima da experiência vivenciada pelos jovens do CAM. Vimos há pouco que a identidade deste grupo e a sua posição literária pautaram-se na memória de um movimento local, oitocentista, vanguardista, anterior à geração vigente, e que os precedia diretamente, neste caso, a agremiação capitaneada por Cruz e Souza e que fora denominada de “Ideia Nova”. Assim sendo, ambos os grupos-gerações buscavam recobrar o espírito combativo dos intelectuais do passado para se opor aos paradigmas vigentes e incrementar o seu modernismo: no caso do Grupo Sul, rompendo com o academicismo parnasiano e, no caso dos mensageiros, subvertendo os paradigmas e os valores da literatura colonial.

Se em Portugal a primeira metade do século XX foi marcada pelo incremento de uma mentalidade liberal-republicana, pelo surgimento de importantes movimentos culturais como a Renascença Portuguesa e a Seara Nova, além da renovação artística promovida pela geração d’Orpheu, em Angola, a literatura e o jornalismo viveriam a sua pior fase a partir da década de 1910, beirando a estagnação e o recrudescimento.

³³⁶ “A expressão ‘Novos Intelectuais’ alude a um grupo anterior que sacudiu Luanda em fins do século XIX com propostas que, embora menos radicais, foram objeto de repúdio e perseguição por parte do governo português. A noção de repercussão de uma franja do passado se confirma no uso da palavra ‘descobrir’. Tratava-se, pois, de uma depuração, buscando destacar o que seria o genuinamente angolano, ou seja, o que lá estava antes da contaminação imposta pela sociedade colonial” (CHAVES, 2004, p. 147-148).

Apesar da desordem política vigente na metrópole, tratou-se de um período de enorme controle socioeconômico nas colônias, momento em que os valores ocidentais passaram a ser amplamente difundidos mediante os processos de etnização e disseminação das suas neotradições. O advento do regime republicano promoveu a intensificação da exploração econômica e, para isso, lançou mão do incentivo à colonização dirigida³³⁷. Destaca-se nesse contexto a atuação de Norton de Mattos, seja como Ministro de Portugal, das Colônias, dos Negócios Estrangeiros, da Guerra mas, sobretudo, no papel de Governador Geral (1912-1915) e Alto Comissário de Angola (1921-1923)³³⁸.

As políticas dos primeiros dez anos de colonização dirigida (1912-1923) (...) não conheceram êxitos. Consequentemente na ideia de que a mestiçagem comprometia o projecto colonial, por causa do fomento imprevisto da população mestiça, quer do ponto de vista racial, quer cultural, Norton de Matos decretou medidas que entravavam o convívio interétnico e a asseguravam a separação de africanos enquanto reserva de mão-de-obra barata. Pela portaria provincial n. 187, de 27/10/1922, criavam-se os chamados bairros indígenas, desagregando os africanos dos europeus reinóis e estes dos assimilados (ARJAGO, 2015, p. 05).

A elite local, que havia conquistado um espaço importante na sociedade colonial desde meados do século XIX, era constantemente aviltada pelo alijamento dirigido às populações negras e mestiças no que se referia às áreas mais valorizadas da colônia. Este é um processo que sucede desde o final do século XIX, foi reforçado nas primeiras décadas do século seguinte, mas que somente se consolidaria no período após-guerra³³⁹.

³³⁷ “Angola, nesta altura, não era suficientemente atractiva para os portugueses vindos da Europa ou do Brasil. Para que este processo se viesse a desenvolver, teve o governo de usar métodos de intervenção directa no processo de colonização, através do fornecimento de passagens grátis para a colônia e, uma vez chegados, dava-lhes terra, habitação, animais, sementes e subsídios. No léxico colonial português, tais métodos designavam-se por ‘colonização dirigida’” (ZAU, 2002, p. 91).

³³⁸ “Se passarmos em revista a obra por ele produzida em Angola quer como Governador-Geral, quer como Alto-Comissário e ainda o relato e a reflexão que essa rica experiência lhe suscitaram, ressalta a difícil tentativa de combinar e integrar elementos diversos e até antagônicos – unidade nacional transoceânica [suscitada desde o *ultimatum* inglês de 1890 que pôs fim ao sonhado do mapa cor-de-rosa], liberdade, progresso e autonomia colonial – num projecto de almejado alcance civilizacional. A receita vinha das potências coloniais democráticas e industrializadas, mas a sua aplicação a Portugal, pequeno país periférico, esbarraria no incontornável atraso econômico e culto-mental da metrópole e das colônias” (SILVA, 2003, p. 184).

³³⁹ “Com o fim do tráfico de escravos e a chegada de numerosos colonos, com a chamada política de povoamento, esta camada social encontrou-se confrontada com um violento processo de concorrência, que se intensificará com a espoliação das melhores terras para o café e a perda progressiva da sua posição na administração e no comércio, em favor dos metropolitanos. Este empobrecimento forçado terá consequências também urbanas, mais visíveis no século seguinte mas já iniciadas no século XIX, com a marginalização constante das famílias mestiças para a periferia e a concentração dos brancos no centro das cidades. Esta camada social deixa então de se identificar ideologicamente com o sistema colonial, de que tinha sido no entanto um elemento decisivo. A ruptura é entretanto lenta e só será definitiva a partir da segunda guerra mundial e do salazarismo” (PEPETELA, 2008).

Em termos gerais, “entre 1925 e 1940, sensivelmente, Luanda é ainda uma pacata cidade provinciana em cuja sociedade euro-africana a alta burguesia é praticamente nula, desenvolvendo-se uma laboriosa classe média que englobava tanto europeus como africanos. (...) Nos diferentes bairros moram, lado a lado, famílias europeias e africanas” (ERVEDOSA, 1979, p. 59).

Diante disso, o período da segunda-guerra torna-se um marco importante, pois

a fisionomia de Luanda só muda abruptamente a partir da década de 40³⁴⁰, fenômeno que cada vez mais se vem acentuando, no plano cultural, com o encerramento dos jornais africanos e, principalmente, com a sucessiva perda de posição do negro na sociedade luandense, os movimentos literários africanos, a par das sociedades de cultura negra, tendem a desaparecer com exceção da Liga Nacional Africana que, durante cerca de duas décadas, publicou a revista ‘Angola’ e que veio igualmente a desaparecer. O elemento negro vai, aos poucos, sendo marginalizado (MOURÃO, 1978, p. 24).

A forte censura vivida nas colônias não explica, por si só, a ausência de criação. É certo que ela influenciava negativamente as condições das realizações culturais e artísticas, dificultando as iniciativas editoriais e, sobretudo, a sua ampla divulgação. Acontece que durante esse período, como meio de difusão dos valores ocidentais e da manutenção da situação colonial, a literatura colonial³⁴¹ foi amplamente incentivada, momento em que se criaram concursos que proporcionavam ampla visibilidade aos escritores premiados. Embora lidasse com alguns elementos nativos, esta ainda não poderia ser considerada uma literatura propriamente angolana. Porém, ainda assim, estes autores deram contribuições significativas para que a geração seguinte o fizesse: fosse pela adoção de um vocabulário indígena, por tratarem de temas e problemas locais, ambientados num clima tropical, questionando as relações assimétricas

³⁴⁰ “Durante a década de 40, a atividade literária em Angola, se excetuarmos a sua capital, pode-se considerar praticamente reduzida (...). Em Luanda notar-se-á uma maior atividade mercê da existência de páginas literárias dominicais, primeiramente a de *A província de Angola* e posteriormente a do *Diário de Luanda*. Mas é no ‘Suplemento de Domingo’, daquele jornal, que se revelaria uma série de artistas plásticos e escritores de certo mérito, relativamente à época e ao meio em que surgiram” (ERVEDOSA, 1973, p. 15).

³⁴¹ “Denomina-se literatura colonial não aquela realizada durante a dominação estrangeira – neste longo período histórico apareceram muitos trabalhos literários autônomos e autênticos, na abordagem da realidade e na sua elaboração estética – mas a que reflecte os arquétipos políticos e culturais da colonização: a visão do herói branco e europeu, sempre desbravador de paraísos e produtor de desenvolvimento ou protector de pobres pretos e jamais agente da opressão e exploração. Os conceitos do negro ignorante, estúpido, inferior, que deve submeter-se ao patrão, pois nasceu para o trabalho escravo e nunca poderá erguer a voz contra a dominação em seu próprio país etc.” (MATOS NETO, 1996, p. 295-296).

constituídas entre o colono e o indígena, ao despertar a saudade de uma infância perdida diante de uma cidade que se transformava aceleradamente, além do incentivo ao estudo dos costumes tradicionais, alertando sobre o risco da sua extinção diante da colonização.

Houve, em verdade, a transição da literatura colonial para a literatura angolana³⁴². Salvato Trigo (1979) defende a existência de dois grupos portadores de discursos diferenciados, os quais contribuíram para constituição da moderna literatura angolana. O primeiro ostentaria um discurso *pré-angolano*, e seria formado por autores como Antônio de Assis Júnior³⁴³, Tomás Vieira da Cruz³⁴⁴, Geraldo Bessa Victor³⁴⁵, “entre outros, [os quais] prepararam a transição do período colonial para o modernismo da literatura angolana – sua fase mais rica e revolucionária, em termos artísticos e políticos, suplantando o próprio grande período do século XIX” (MATOS NETO, 1996, p. 308). O outro grupo seria portador de um discurso *proto-angolano*, e teria como principais representantes Castro Soromenho³⁴⁶ e Óscar Ribas³⁴⁷. Embora escrevessem na linguagem normativa, isentos portanto das inovações estético-estilísticas

³⁴² “A produção literária nos países africanos divide-se em duas fases: a da literatura colonial e a das literaturas africanas. A primeira exalta o homem europeu como o herói mítico, desbravador das terras inóspitas, portador de uma cultura superior. A segunda constitui-se inversamente, pois nela o mundo africano passa a ser narrado por outra ótica. O negro é privilegiado e tratado com solidariedade no espaço material e linguístico do texto, embora não sejam excluídas as personagens europeias (de características negativas ou positivas). É o africano que normalmente preenche os apelos da enunciação e é ele quase exclusivamente, enquanto personagem ficcional ou poético, o sujeito do enunciado” (OLIVEIRA, 2008).

³⁴³ “A pena de Antônio de Assis Júnior debuxa um desenho distinto onde Angola se fixa em um traçado que nada tem de exótico e/ou misterioso. (...) Sob a capa de uma narrativa falsamente europeia, esconde-se uma outra em tudo e por tudo angolana que pugna com a primeira. (...) Penso tratar-se de obra fundamental na construção do edifício da angolização literária, cujo acabamento se dará plenamente na segunda metade do século” (PADILHA, 1993, p. 78).

³⁴⁴ “Tomás Vieira da Cruz foi, de facto, o primeiro e principal representante do discurso pré-angolano, cuja influência Bessa Victor e até Viriato da Cruz [sofreram]. (...) Vieira da Cruz terá conseguido moldar esse discurso por ter penetrado mais fundo do que os outros poetas coloniais na terra e nas gentes (...) porque soube, como ninguém, ‘dedilhar o seu quissange e tocar o seu violino, harmoniosamente’ (TRIGO, 1979, p. 23).

³⁴⁵ “(...) trabalhos como, *Ao Som das Marimbas* (1943), de G. B. Victor, que aprofundam as bases nacionais, apesar de certa dificuldade dos autores de entender o embate dialéctico entre cultura nacional *versus* internacional ou de se situarem entre dois mundos: o europeu, burocrático, racial e rígido e o africano multirracial, multifacetado e aberto” (MATOS NETO, 1996, p. 298).

³⁴⁶ “O percurso seguido por Carlos Soromenho segue, nos seus aspectos essenciais, as formas de contacto com a África Negra habitualmente seguida pelos portugueses europeus. A sua primeira reacção perante o mundo negro é, senão de perplexidade, pelo menos de despaisamento. O que nele se verifica é a perda das medidas que lhe eram habituais e, conseqüentemente, nasce o sentido do desfasamento, com uma raiz perplexa, mas nunca aflita ou negativa. Para obstar a um sentido de insulamento que sente ser-lhe próprio perante as sociedades que (...) dedica-se ao estudo dos aspectos mais significativos dos grupos negros” (MARGARIDO, [Castro Soromenho: romancista angolano, In:] 1980, p. 227).

³⁴⁷ “Óscar Ribas foi um intelectual dos mais eminentes de sua época, cuja produção esteve vinculada ao registro da cultura popular angolana. Foi condecorado com prêmios nacionais e internacionais devido a sua contribuição para o registro do folclore angolano, registro esse importante durante o movimento de libertação nacional e a construção de uma cultura nacional angolana no período pós-colonial. (...) Até seu falecimento no ano de 2002, Ribas foi colecionando admiradores e amizades com pesquisadores internacionais como o norte-americano Gerald Moser e o francês Michel Laban, assim como prêmios e títulos nacionais e internacionais” (BRICHTA, 2012, p. 56-57).

modernistas, estes dois autores abriram os caminhos para a *angolanidade* ao ajudarem os novos intelectuais a “descobrirem Angola” através das suas pesquisas etnológicas.

Similarmente ao que sucedera com o grupo de intelectuais catarinenses, foi somente diante das condições (e contradições) do período após-guerra que a situação se tornou propícia para a associação daqueles que exortarão a moderna literatura angolana. A guerra ocasionara a alta nas cotações dos produtos coloniais e o crescimento da cidade de Luanda³⁴⁸; houve a destruição da cidade antiga que deu lugar às construções modernas; assistiu-se a um vertiginoso aumento do fluxo imigratório³⁴⁹ que consolidou a periferização vivida pelas populações negras, pobres e mestiças desde o século XIX.

É nesse contexto conturbado, eivado de problemas latentes e diversas incertezas, que o grupo de jovens luandenses passou a entoar o lema “Vamos descobrir Angola!”. A Angola que eles buscavam descobrir, no entanto, não era própria e exclusivamente a do passado, mas outra, do futuro, livre, verdadeira, pacífica e justa, o que explica a acentuada recorrência da temática da esperança nos seus escritos³⁵⁰. No manifesto escrito por Maurício Gomes e Humberto de Sylvan os jovens afirmavam a sua diferença, refutando a noção de primitivismo, falando e equiparando-se às demais culturas do mundo, ao passo que se universalizavam o seu discurso. Ao apoiarem-se em valores telúricos, eles reivindicavam a participação do homem negro nos rumos da cultura-mundo, procurando fazer ouvir a sua voz através de uma poética ritmada que expressasse uma epistemologia própria e ancestral. Daí que

a **nova** poesia angolana, como de resto toda a poesia africana, tinha de realizar a fusão harmoniosa do sensível e do inteligível, procurando pelo som e pelo sentido, pela imagem e pelo ritmo, a união íntima do poeta com o mundo que o rodeia. (...) A poesia angolana tornava-se, pois, social, gritando a dor, a nostalgia, mas reivindicando com coragem a transformação das relações sociais e políticas (TRIGO, 1979, p. 60; 63).

³⁴⁸ “A construção do porto de Luanda, com a inauguração do cais acostável, em 1945, veio revolucionar o aumento das cargas de exportação e importação que não param de subir nas décadas que se seguem, principalmente o volume de exportações. Paralelamente, o aumento das cotações do café permitiu um surto na construção civil a partir de 1948” (MOURÃO, 1978, p. 33).

³⁴⁹ “A evolução da emigração portuguesa para Angola revela o seu rápido incremento: entre 1937 e 1940 desembarcaram em Angola 2723 portugueses; 2773 entre 1940 e 1945; depois a progressão tornou-se mais rápida: 14 700 entre 1950-1955 e 18 896 em 1958. Este fluxo migratório havia de ter consequências profundas nas relações entre os homens, mas também na estrutura económica e necessariamente nos projectos políticos. A literatura e a criação literária não podiam furtar-se ao impacto da evolução rápida da situação” (MARGARIDO, 1980, p. 353).

³⁵⁰ A esse respeito, ver MARTINHO, 1977.

Os temas mais recorrentes em sua poesia refletiam os problemas sofridos então: o saudosismo da antiga cidade e o paraíso perdido da *infância*; a evocação dos anos passados e a sua identidade local metaforizada na figura da *mãe*; e o sofrimento do seu povo diante do colonialismo, simbolizado pelo regime do *contrato* (MARGARIDO, [Os temas: inventário sócio-cultural mas também projecto político, In:] 1980, p. 359-365). Diante da vivência desses problemas, o Brasil afigurava-se como exemplo, não só por ter conseguido emancipar-se da situação colonial, mas principalmente por expressar uma literatura própria e autêntica a despeito do uso da língua portuguesa. As condições em que os jovens angolanos se encontravam nesse momento eram bastante semelhantes às daquelas que propiciaram o surgimento da moderna literatura brasileira³⁵¹. “Eles sabiam muito bem, por exemplo, o que fora o movimento modernista brasileiro de 1922 e tinham assimilado a lição dos seus escritores mais representativos como Jorge de Lima, Ribeiro Couto, Manuel Bandeira, Lins do Rego e Jorge Amado” (ERVEDOSA, 1973, p. 31). Com o intuito de “descobrir Angola” e registrar as peculiaridades da sua cultura, essa geração “também divulgou estudos etnológicos, como mostra o ensaio de M. P. Andrade, Kimbundu nas línguas de Angola” (MATOS NETO, 1996, p. 196), similarmente ao que o homônimo modernista brasileiro teria feito uma década antes³⁵².

A inspiração nos modernistas dos anos 1920-30 era compartilhada com outro grupo de jovens brasileiros que, concomitantemente, na margem oposta do Atlântico e, em condições ecológicas análogas, aspiravam fomentar uma literatura própria. Por isso da receptividade dos angolanos frente às obras dos irmãos brasileiros, fossem eles do passado (1922) ou do presente (1948/1952), favorecer a convergência cultural originada por esse encontro de intelectuais que, simultaneamente, experimentavam o modernismo. Cabe salientar que ambas as agremiações eram formadas pelas elites letradas e urbanas das suas respectivas áreas de atuação, fato que irá caracterizar, futuramente, o feitio das organizações culturais e políticas que surgirão a partir delas³⁵³. Ainda assim, em ambos os casos, esses intelectuais deram voz às parcelas excluídas e subalternas da sociedade.

³⁵¹ “A semelhança de situações geradas por uma ordem social muito complexa confirmava a validade do Brasil como um capital simbólico adequado para agilizar a indispensável mudança no imaginário dos povos africanos ainda culturalmente muito marcados pelo sistema colonial. Esse papel deveria, na opinião dos escritores afinados com as propostas nacionalistas, ser assumido pela literatura. Daí o entusiasmo com que se recebeu a chamada ficção regionalista de 30, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Rachel de Queiróz, além, é óbvio, do celebradíssimo Jorge Amado” (CHAVES, 2002, p. 510).

³⁵² “Mário de Andrade tornou-se Secretário Municipal de Cultura de São Paulo e resolveu empreender a Missão de Pesquisas Folclóricas, em 1938, com a intenção de gravar todos os exemplos musicais que pudesse e o mais rapidamente possível, para assim garantir um registro ‘puro’, antes que a vertiginosa corrente do rádio atingisse as manifestações folclóricas e as deturpasse” (PRASS, 2009, p. 115).

³⁵³ Cf. SERRANO, 2010b.

Em Angola, a moderna literatura surgia a partir do “choque diário e violento de dois grupos profundamente antagônicos: colonizados e colonizadores. Trata-se de uma literatura que tem vincadas as características da clandestinidade através dum simbolismo procurado, ou duma linguagem directa ao leitor imediato, mensagem e apelo, palavra de ordem e consciencialização” (ANDRADE, 1980, p. 45). Por isso podemos caracterizá-la como uma “poesia social, onde o nacionalismo angolano transparece a cada passo, apesar da forma ambígua utilizada algumas vezes e como exigiam as apertadas limitações da época” (ERVEDOSA, 1979, p. 117).

Em 1950 o círculo de jovens secundaristas reunidos em torno do “Vamos descobrir Angola” deu origem ao

‘*Movimento dos Novos Intelectuais de Angola*’, [que] é um activo agrupamento literário em que militam alguns dos valores mais expressivos da moderníssima geração angolana, como *António Jacinto, Ermelinda Xavier, Orlando Távora, Leston Martins, Humberto Sylvan*, e outros. Dentre as suas realizações, já numerosas, conta-se o início de um intercâmbio com os nossos irmãos do Índico (...) numa louvável divulgação dos nossos valores culturais. ‘MENSAGEM’ gostosamente se faz eco destas singelas palavras e põe-se disposição de todos os que queiram ajudar a erguer o panorama cultural de Angola à altura de si próprio (Revista ‘Mensagem’, n.ºs 2, 3 e 4, 1951-1952, p. 34).

Esse movimento concebeu a revista *Mensagem* que, em apenas dois números editados entre julho de 1951 e outubro de 1952, tornou-se o principal veículo agregador das suas ideias³⁵⁴. Nela, pela primeira vez, a literatura angolana emancipou-se dos velhos paradigmas coloniais, uma vez que “essa publicação significava a consolidação do nacionalismo cultural. (...) Essa disseminação e agitação de ideias, da cultura e criações negro-africanas, já debatida e evocada em vários países, cujos reflexos sentiam, consolidava a formação do sentimento nacional” (MATOS NETO, 1996, p. 213-214). É importante salientar que o encontro ocorrido entre os jovens luandenses e os florianopolitanos se deu exatamente na mesma época em que *Mensagem* ganhava as ruas da capital da colônia.

“Já verificamos que uma consciência, entre os novos intelectuais, dos laços humanos entre Angola e Brasil e a influência da literatura brasileira em escritores

³⁵⁴ “Organizados no ‘Movimento dos Novos Intelectuais de Angola’ fizeram ‘**Mensagem**’, para denunciarem o **contrato**, o **assimilacionismo**, a **europização** social, a **opressão**, a **prostituição**, a **marginalização** social, cientes de que uma poesia que publicamente atacasse esses aspectos negativos do colonialismo contribuiria segura e decisivamente para operar o **renascimento** de Angola e proclamar a **angolanidade** libertadora” (TRIGO, 1979, p. 71, grifos do autor).

angolanos eram factos irrefutáveis. Assim, não ficaríamos surpreendidos ao ver um ou outro poeta brasileiro representado em *Mensagem*” (Russel Hamilton *apud* MATOS NETO, 1996, p. 195). Não pudemos averiguar se houve de fato a publicação de textos de autores brasileiros nessa revista, embora saibamos, a partir da correspondência efetivada entre Antônio Jacinto e Salim Miguel, que certamente houve a solicitação do envio de trabalhos do Brasil para Angola com essa finalidade: “também lhe agradeço que me consiga por aí prosa, poesia e desenhos de amigos seus não só para o *Farolim* como para a revista de Cultura e Arte *Mensagem*, de que em breve lhe enviarei o segundo número. Iniciaremos assim um intercâmbio que, creio, resultará proveitoso para ambos os lados” (Antônio Jacinto [em 24/09/1952] *apud* MIGUEL, 2005, p. 18). Embora não saibamos dizer com certeza qual foi o fim levado pelos materiais enviados de Florianópolis à Luanda, cremos, diante da data avançada desta correspondência, não ter havido tempo hábil para a sua publicação, já que as autoridades censoras encerraram as edições da *Mensagem* em 1952, antes mesmo que fosse aprontada uma nova edição.

Apesar de esta publicação ter sido levada a cabo pelos intelectuais estabelecidos em Luanda, também conhecidos como “os do interior”, o nome *Mensagem* também batizou o boletim³⁵⁵ da CEI em Lisboa, editado pelos “do exterior”. “De facto, os ecos do ‘Vamos descobrir Angola’ chegaram a Portugal e dinamizaram os jovens africanos que aqui estudavam” (TRIGO, 1979, p. 37). Isso denota, por um lado, o constante intercâmbio ocorrido entre os coloniais e os metropolitanos, já que havia contribuições mútuas entre as duas publicações. Mas, por outro lado, independente de estarem situados no interior ou no exterior, todos eles acabaram lutando em prol da construção da cultura nacional angolana, ou melhor, da sua *angolanidade*.

Havia, entretanto, distinções características entre os mensageiros estabelecidos em Luanda e aqueles que estudavam e moravam em Lisboa.

³⁵⁵ “*Mensagem* (Lisboa) – reconhecidamente notável na dinamização e divulgação cultural e literária da área lusófona, através dos 35 números mimeografados lançados (que não se encontra na B. N. L.) – teve como colaboradores os principais poetas, romancistas, ensaístas, pensadores e políticos da África contemporânea, reunindo obras de profundo fundamento nacional e modernista, tanto na contribuição para despertar no povo o ‘conteúdo da independência’ como em relação ao seu conhecimento e desenvolvimento” (MATOS NETO, 1996, p. 229-230). “*Mensagem* aparece em 1949 como circular dos Serviços Culturais da Casa dos Estudantes do Império, mas inicialmente cumpre apenas, por assim dizer, um papel administrativo. Entretanto em 1951 dá-se por um forte sentimento de responsabilidade cultural (...). No entanto, a comissão administrativa que toma conta dos destinos da Casa, de 1952 a 1957, desconhece durante todo esse tempo o boletim, ou melhor a *Mensagem*. (...) Só no ano seguinte é possível iniciar uma nova fase da *Mensagem* que, pouco a pouco, vai ganhando substância e personalidade” (FERREIRA, 1997, p. 261).

Estes, sentindo mais profundamente o desterro, (...) incentivados pelo neorrealismo literário da geração coimbrã do ‘Novo Cancioneiro’, sobretudo, praticavam uma poética mais intervencionista, de denúncia mais aberta, com um discurso bastante mais tenso. Todavia, nela existe a mesma busca incessante da identidade, o desejo de afirmação, que se notam nos mensageiros luandenses (TRIGO, 1979, p. 82).

Podemos perceber desse modo que o latente intercâmbio ocorrido dentre os dois grupos da Mensagem ocorreu concomitantemente à manutenção da sua relação com os intelectuais ligados ao Grupo Sul. Houve colaborações recíprocas entre as margens, sendo essa articulação fundamental para criação desse *espaço* de integração intelectual, política e literária no Atlântico Sul. Teçamos outra possibilidade de aproximação: teriam os nomes da revista e do boletim sido inspirados na obra de Fernando Pessoa?³⁵⁶ Tratar-se-ia, em todo caso, de outro encontro, mesmo que indireto, entre as gerações de intelectuais que estamos trabalhando, já que Agostinho da Silva também teve o seu trabalho profundamente influenciado por esse importante escritor português.

A Mensagem luandense expunha o subtítulo: ‘A voz dos Naturais de Angola’. Ao assumir a fala, na linguagem codificada do poder, os novos intelectuais vociferavam as reivindicações subalternas que o colonialismo hegemônico procurava calar. É importante lembrar, contudo, que “silenciar” não significa simplesmente impedir a manifestação do outro dominado, mas

criar um sentimento de inferioridade em relação a uma cultura, pela sobreposição de valores e linguagens que reforçam o estatuto da superioridade da metrópole, ou metrópoles europeias, de tal forma que o processo de dominação não se restrinja apenas à dominação política ou à repressão militar. (...) Não se trata de acusar os escritores africanos de incapacidade de gerar seus próprios processos criativos ou de acreditar que qualquer povo possa estar ilhado em relação ao desenvolvimento que se processa além de suas fronteiras como se estivesse condenado a não participar de conquistas que beneficiam toda a humanidade (GONÇALVES, 1998, p. 227).

A tentativa do silenciamento como imposição exógena nunca impediria a profusão das vozes, risos e lamentos, além da afirmação dos desejos e da resistência³⁵⁷. Apesar da efêmera duração, Mensagem cumpriu o seu papel, pois, a partir dela, o rumo

³⁵⁶ “O facto do primeiro livro de Fernando Pessoa, ter o título de Mensagem, publicado em 1935 e premiado num concurso de literatura nacionalista, não teria, mesmo no plano do inconsciente, relação com esta publicação e, ainda, com a revista angolana de mesmo nome?” (MATOS NETO, 1996, p.194, grifo do autor).

³⁵⁷ A esse respeito ver MATA, 2001.

à construção do seu sentimento nacional, ou da angolanidade, tornou-se incontornável. A sua voz surgiu em um contexto de comunhão cósmica, construindo conexões contingentes que aproximaram pessoas de culturas aparentadas em Angola, nos demais países africanos, no Brasil e em Portugal, apropriando-se de uma das principais armas do colonizador, a sua língua, para estabelecer novas linguagens e conexões subversivas. A publicação dos trabalhos dos autores africanos na revista *Sul*, e a distribuição desta em Portugal, é um exemplo cabal de como a censura do colonialismo não pôde silenciar plenamente a sua voz.

No que tange ao conteúdo, Mensagem teria duas fases sucessivas: a primeira reformista, onde afloram as influências literárias brasileiras, e a segunda revolucionária, quando há ênfase de uma poesia de cunho racial e político (Cf. TRIGO, 1979, p. 75). Contudo, diante da análise dos contatos realizados entre os jovens angolanos e brasileiros, não é possível verificar tal cisão, já que os interesses políticos e poéticos são constantes e simultâneos, e ambos fazem parte intrinsecamente da sua literatura. Diríamos, inclusive, que a característica da primeira fase (influência brasileira) suscitou uma das principais viradas na sua postura política: a crítica do luso-tropicalismo.

Se o exemplo brasileiro ajudou a desarianizar e desocidentalizar a sua literatura, ao inspirar-se no primado da *brasilidade* suscitando o da *angolanidade*, ele também foi crucial para fomentar a crítica ao integracionismo lusitano³⁵⁸. A partir de meados da década de 1950, quando os diálogos atlântico-meridionais se intensificaram, ficava cada vez mais nítida a necessidade de combater o luso-tropicalismo, apesar de, como veremos, os mensageiros terem posicionamentos diferenciados quanto a essa questão.

Outra influência dos mensageiros, um pouco menos intensa, foi a *negritude*. Nesse sentido, ao analisar o contato entre o MNIA e o CAM logo nos vêm à mente figura de Cruz e Souza, considerado precursor da negritude afro-americanista³⁵⁹. O seu exemplo de vida certamente inspirou os jovens dos dois lados do Atlântico, já que

³⁵⁸ “O ‘integracionismo lusitano’ seria, pois, o rótulo oficial com que se disfarçava a política do assimilacionismo que os teóricos do regime colonial procuravam imputar (...) encontrava um suporte paracientífico nos ensaios sociológicos de Gilberto Freyre, patrono do luso-tropicalismo” (TRIGO, 1979, p. 132).

³⁵⁹ “D’origine exclusivement agisybienne, est le plus grand poète du Brésil, et, aux yeux de beaucoup, l’un des plus grands poètes de tous les temps... Cruz e Souza fit encore un pas de plus: il adopta le satanisme de Baudelaire. Il en résulte, dans sa poésie, un cote ténébreux qui dorme de la beauté à la couleur noire. Bastide dit très justement qu’il est un précurseur de la négritude” (Janneiz Jahn *apud* MATOS NETO, 1996, p. 197).

Cruz e Sousa, a partir desse momento de sua vida [quando da sua estreia na imprensa], será cada vez mais contundente nas suas críticas sociais, no seu modo de ver o mundo, bem como no seu posicionamento perante os poderosos do Desterro. Militante da imprensa, não deixa de lado suas raízes africanas, e é por causa dela, sobretudo, que se lança ao ardente fogaréu abolicionista, travando na trincheira de combate a luta aguerrida pelo seu fim, conseqüentemente com a liberdade dos seus irmãos de cor (para não dizer de raça, coerente com as contradições do seu novo conceito). As ruas e as redações dos jornais são o seu palco, da mesma forma que os palcos dos teatros e as tribunas armadas para tal fim específico. Usa do poder de sua palavra e da força de sua pena para dizer o que pensa sobre o regime que escraviza seres humanos, como até pouco tempo atrás escravizou os seus pais, seus avós e outros parentes seus (ALVES, 2008).

A negritude, contudo, muito mais influente na América, Europa e nos territórios africanos francófonos, teve pouca influência e acolhida entre os mensageiros³⁶⁰, pois

Trata-se de uma geração criada em Luanda, fora do contato com as etnias que ainda permaneciam no contexto absoluto dos valores das culturas africanas e, criada numa Luanda já diferente, onde a chegada dos numerosos contingentes de homens brancos modificara a cidade. (...) Os ideais por que lutaram as nações aliadas na recém-finda II Guerra Mundial tocaram-nos. Seu povo sofre. Eles sabem e sentem. Os temas sociais são motivo central em sua poesia (MOURÃO, 1978, p. 39).

Marcada pelos efeitos e pelas conseqüências da guerra, ainda fresca na memória, o seu discurso tendia muito mais para a busca de um universalismo negro-humanista. Assim, a angolanidade ambicionava uma linguagem que fosse universal, e apostava numa mudança de mentalidade que levasse à reconciliação coletiva e à desapareição de todas as formas de distinções e explorações dentre os homens.

E tal forma de reconciliação é a única que pode permitir a realização humana da humanidade, sem a qual não será possível, de resto, a existência de uma realidade integralmente humana. Isto é o que deseja o humanismo negro, seguindo caminho idêntico aos humanismos branco ou amarelo, que mais não procuram, afinal, do que chegar a uma conjugação directa destes humanismos, para atingirmos um único humanismo (MARGARIDO, [Negritude e humanismo, In:] 1980, p. 186).

³⁶⁰ “Nos de Luanda é nítida a menor influência da negritude (que só se fez sentir tardiamente na poesia de Viriato, e mais por nomes do mundo anglófono), sendo maior a do neo-realismo e a do modernismo, quer eles fossem de origem brasileira, quer de origem portuguesa (...). Entre os de Lisboa, a relação com Angola é mais de carácter intelectualizado, apresentando a maioria dos seus poemas traços carimbados de negritude – de origem francófona mais que americana – mas, acima de tudo, reflexos do discurso lírico neo-realista europeu” (SOARES, 2001, p. 194).

Contudo, muito precocemente, “o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola acabou por ser alvo da repressão policial³⁶¹. A *Mensagem* terminou a sua publicação ao fim do segundo número e o Movimento teve de se desmembrar. A maior parte desses jovens acabaria por se reunir, mais tarde, não à volta de um movimento cultural, mas já sob a bandeira de um movimento político, o MPLA” (ERVEDOSA, 1979, 124-125).

Depois de desmantelado o movimento, a ANANGOLA daria lugar à ABECUL (Associação de Beneficência e Cultura de Luanda), entidade controlada pelo regime. Como vimos anteriormente, a repressão não pôde silenciar a voz da *Mensagem*, “e a ‘missão’ que esta tinha a cumprir, foi, na verdade, cumprida. Os dados da nova cultura de Angola estavam realmente lançados. A provar esse facto ficou toda a produção literária feita na continuidade e sob o espírito **mensageiro**” (TRIGO, 1979, p. 73), tais como *Mensagem* (Lisboa)³⁶², *Cultura II – a voz que se prolonga*³⁶³, *Coleção de Autores Ultramarinos*³⁶⁴, *Coleção Imbondeiro*³⁶⁵ e a *Coalação Bailundo*³⁶⁶.

Sugeriremos, a seguir, algumas notas e apontamentos das aproximações entre alguns dos diferentes intelectuais envolvidos nesse encontro atlântico-meridional com

³⁶¹ “A perseguição sistemática aos artistas nacionalistas em Luanda e nas outras cidades, a proibição do canto popular nas vilas do interior, nomeadamente os cantos de contratados, pretende consumir pela violência o processo que Agostinho Neto, o grande poeta da angolanidade, Presidente do MPLA, chamou um dia de ‘coisificação’ da nossa cultura. Com Agostinho Neto, Jacinto, Viriato e outros poetas surgiu paralelamente, na poesia angolana, uma expressão nacional própria, veiculada, quer em português, quer numa nova linguagem continuada na prosa por Luandino Vieira e outros jovens torturados pelas malhas da Pide e da censura colonial” (ANDRADE, 1980 [em 1963, no I Festival Mundial de Cultura Negra realizado em São Paulo, Brasil], p. 29).

³⁶² “Principalmente grande parte dos poetas que tinham passado pela *Mensagem* (Luanda), pela *Cultura* (Luanda), pelo *Itinerário* (Maputo), pel’*O Brado Africano* (Maputo), pelo *Paralelo 20* (Beira), pela *Claridade*, pela *Certeza*, pelo *Cabo Verde* (...) vamos encontrá-los em *Mensagem* [Lisboa] (MATOS NETO, 1996, p. 231).

³⁶³ “(...) em Novembro de 1957, uma nova revista, CULTURA (II), editada pela Sociedade Cultural de Angola (já tinha existido uma primeira CULTURA, em 1942-47, de inspiração liceal irrelevante) propôs-se prosseguir e actualizar a linha editorial da *Mensagem*” (COSME, 2015, p. 03). Esta, por sua vez, encontraria a iniciativa levada a cabo pelo CEAO de Agostinho da Silva, da instalação de um Centro de Estudos Brasileiros em Luanda, como atesta a edição de maio de 1960: “por iniciativa e convite da Universidade da Baía, que naquela cidade pretende criar organização paralela, a Sociedade Cultural de Angola, de colaboração com o Rotary Clube de Luanda, decidiu proceder a criação e instalação de um ‘Centro de Estudos Brasileiros’, cuja comissão organizadora, composta por elementos de ambas as associações, iniciou os seus trabalhos” (SOCIEDADE CULTURAL DE ANGOLA, 1960, p. 19).

³⁶⁴ “A CEI criou e dinamizou a citada CAU – que editou os primeiros trabalhos daqueles que se tornaram os principais autores africanos contemporâneos – sendo ao mesmo tempo, o centro de estudo e debate das primeiras questões do mundo negro-africano e do mundo” (MATOS NETO, 1996, p. 230).

³⁶⁵ “Fundada em 1960, no Lubango, (então Sá da Bandeira), a COLEÇÃO IMBONDEIRO foi o primeiro movimento editorial digno deste nome, em Angola. Com direção de Leonel Cosme e Garibaldi de Andrade, editou em sequência regular, até 1974, escritores, poetas e teatrólogos angolanos, portugueses, cabo-verdianos e brasileiros. Estes últimos, colaboram sobretudo na coleção IMBONDEIRO GIGANTE, sendo que a escritora paulista Lygia Fagundes Teles, teve publicados os livros AS PÉROLAS e A CONFISSÃO DE LEONTINA. (Livros 12 e 57 da referida coleção)” (MELO, 1992, p. 83).

³⁶⁶ “Na esteira deste movimento editorial, (...) se dava início à Coleção Bailundo, com um livro do malogrado poeta Alexandre Dáskalos, precocemente surpreendido pela morte a meio duma carreira científica que começava a dar os primeiros frutos” (ERVEDOSA, 1979, 131).

os protagonistas do nosso estudo, a fim de tentarmos perceber quais seriam as principais contribuições de cada um deles para a formação e a originalidade dos seus pensamentos.

Encontros: Agostinho Neto e os Novos Intelectuais de Angola.

Embora fisicamente apartados desde que Agostinho Neto rumou para Portugal, a relação entre ele e “os do interior” nunca deixou de existir. Seus anseios e preocupações eram frequentemente partilhados, assim como a sua produção literária, as leituras e os debates políticos que, mesmo à distância, continuavam a ser realizados. Diante desses contatos, as suas trajetórias se interferiam mutuamente, encontrando-se ainda que indiretamente. Os temas e as influências recíprocas processadas no interstício das décadas de 1940-1950 tiveram reverberações no modo pelo qual a obra de cada um deles foi recebida naquele contexto e, nalguns casos, até os dias de hoje³⁶⁷.

Veremos adiante as contribuições, os diálogos e as influências na obra de Agostinho Neto de três intelectuais mensageiros residentes em Angola que estabeleceram correspondência e tiveram trabalhos publicados nos cadernos *Sul*: Antônio Jacinto, o inaugurador das relações entre o MNIA e o CAM; Viriato da Cruz, o teorizador dos movimentos e das organizações políticas nos anos 1950 com quem houve uma alteração no início da década seguinte; e Mário Antônio Fernandes de Oliveira, entusiasta das literaturas euro-americanas e do luso-tropicalismo, ideal que passou a ser refutado na segunda metade da década de 1950.

³⁶⁷ Em 2004, Luandino Vieira comentou o conteúdo político dos contatos culturais entre os intelectuais angolanos do interior e o Grupo Sul: “Eu reconheço plenamente esta correspondência. Eu tenho a memória da escrita, e a lembrança do episódio histórico. (...) Por trás deste discurso cultural, há uma preocupação política. (...) Eu não esperava que essa consciência já estivesse inserida em um pensamento de luta nacionalista, ou que ele não só se fizesse numa luta literária. (...). Vimos na revista Sul um exemplo de luta política. Fiquei surpreso com a presença da consciência política nas cartas enviadas para o Brasil” (Luandino Vieira *apud* SANTIL, 2007).

Antônio Jacinto: inauguração.

Filho de colonos portugueses, Antônio Jacinto do Amaral Martins é natural de Luanda, nascido em 28 de setembro de 1924. Passou a infância em Golungo Alto³⁶⁸, realizou os estudos secundários no Liceu Salvador Correia, onde concluiu o curso complementar em Ciências. Trabalhou em Angola como escriturário e técnico de contabilidade, mas sempre participou de diversas atividades literárias: fundou a revista *Mensagem*, colaborou no boletim *Mensagem*, na *Cultura II*, no *Farolim*, no *Jornal de Angola*, no *Itinerário*, no *Brado Africano*, no *Boletim Cultural do Huambo*, no *Império*, nas *Notícias do Bloqueio*, entre outros. “Como o próprio autor admitiu, num depoimento de 1981, nunca escreveu para fazer carreira das letras, mas por imperiosa necessidade vital (cultural, afectiva, política). Pretendeu, por isso, que a ‘representação da realidade angolana se faz num corte vertical com a literatura colonial’” (LARANJEIRA, 1995b, p. 84).

Jacinto inaugurou os contatos entre os mensageiros e o Grupo Sul³⁶⁹. Em sua correspondência com Salim Miguel, solicitou o envio de materiais marxistas e de cultura literária modernista brasileira, mas também de trabalhos inéditos a serem publicados em Angola. Enviou trabalhos de autores africanos para serem publicados no Brasil, além de ter ajudado na divulgação dos Cadernos Sul em Angola e alhures. Recebia esse material camufladamente, com suas edições encaminhadas separadamente em meio a revistas de variedades, uma tática utilizada para driblar os mecanismos de censura e vigilância então vigentes³⁷⁰.

A manutenção desse diálogo, atrelado à recepção desse tipo de material, foi de enorme importância naquele contexto vivenciado pela colônia em meados dos anos

³⁶⁸ “Há por aí quem conte que Antônio gostaria de ter nascido no Golungo Alto, o chão onde foi menino. Antônio era filho de gente de um velho continente, colonos portugueses de Alfândega da Fé, santa terrinha empoleirada lá no alto de montanhas perdidas no Portugal do ‘Trinta e Três’ e da D. Cecília” (BERNARDO, 2015, p. 138).

³⁶⁹ “Antônio Jacinto, que foi o primeiro contato da *Sul* em Angola e foi quem mais se comprometeu a divulgar a revista (em uma carta datada de 27 de dezembro de 1953, ele prometeu organizar uma serviço de assinatura da *Sul* em Angola e a organizar nela a colaboração dos escritores angolanos) usa claramente do contato com *Sul* para tentar obter livros políticos: ‘Mais uma vez eu tenho que solicitar esse tipo de assistência. Preciso do livro ‘Trinta anos de Partido Comunista Chinês’, ‘Chiao-Mou Hou e como os filhos reconquistaram sua terra’ e ‘Hsiao Chien’” (SANTIL, 2006, p. 398, tradução livre).

³⁷⁰ “O remetente [segundo Salim Miguel, ‘quase certeza ser de Antônio Jacinto’] queria um manual de economia política. Dizia: ‘se não for encontrado em Florianópolis, veja se me consegue um exemplar em Porto Alegre ou em Montevidéu’, pois sabia que a Livraria Monteiro Lobato, de Montevidéu, distribuía a *Sul*. Concluía: ‘Caso consiga o livro, não pode mandá-lo como recebeu. Terá de retirar a capa, a folha de rosto com o título, separar o miolo de cem em cem páginas, embrulhá-las em jornais ou revista de variedades e despachar cada pacote em separado, porque só assim poderemos ter a sorte de receber o livro’” (MIGUEL, 2005, p. 10).

1950, principalmente para as atividades políticas levadas a cabo por seu grupo-geração. Antônio Jacinto foi fundador, ao lado de Viriato da Cruz e Mário Antônio de Oliveira, do efêmero Partido Comunista Angolano, que funcionou na clandestinidade³⁷¹:

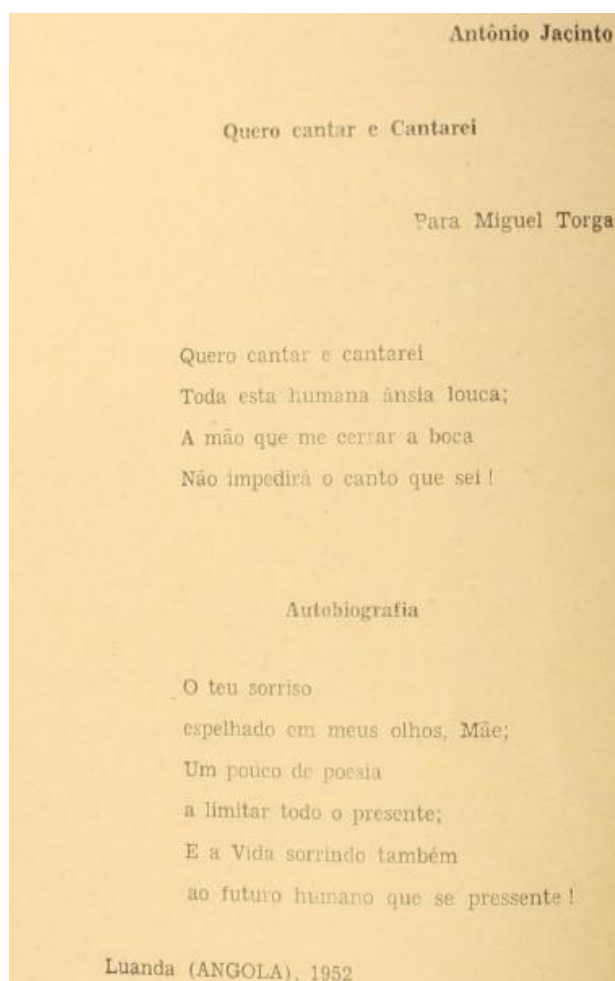
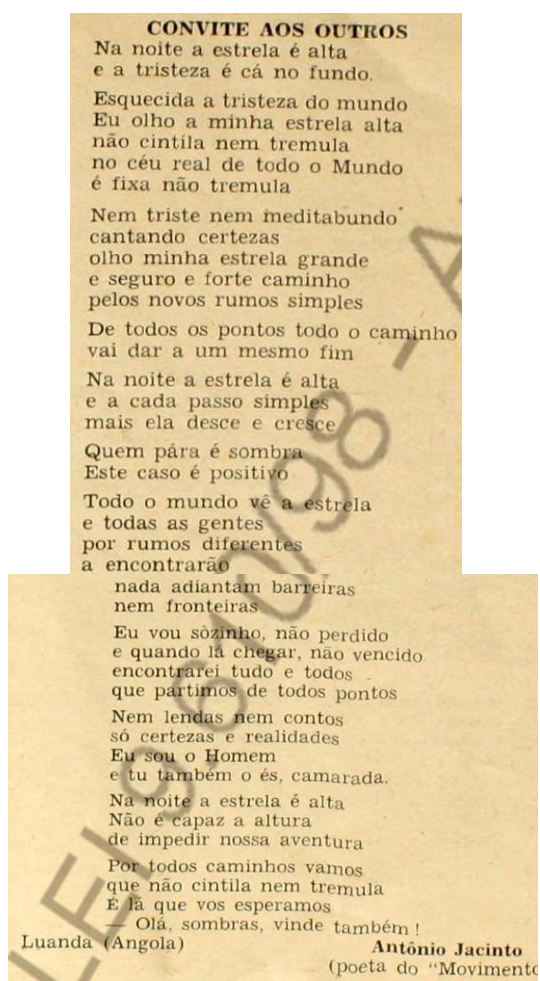
O PCA foi criado em 12.11.1955, no Largo Ramada Curto, em Luanda, por Antônio Jacinto, Viriato da Cruz, Mário Antônio de Oliveira e Idílio Machado. O PCA era um ‘partido operário do tipo marxista-leninista’. Assinaram a Acta de Fundação do PCA com os pseudônimos: Carlos Duarte (i. e. Antônio Jacinto), Mon’á Mundu (i. e. Viriato da Cruz), Paulo Costa (i. e. Mário Antônio de Oliveira) e José Nunes (i. e. Idílio Machado). O fim do PCA era ‘construir, em Angola, o socialismo e edificar a comunidade comunista’. O PCA tinha ligações ao PCB através da marinha mercante entre os portos de Angola e do Brasil. Os estatutos do PCA foram elaborados por Viriato da Cruz inspirado no PCB (SÃO VICENTE, 2012, p. 68).

É interessante notar a confluência dos angolanos ‘do interior’ com a margem oposta do Atlântico, além do fato de, entre os seus membros fundadores, boa parte ter se correspondido ou publicado algum trabalho na Sul. Os fundadores do PCA também criaram o Partido de Libertação e Unidade Angolana (PLUA, 1956), com o objetivo de aglutinar todos os nacionalistas numa ampla frente de massas, o que não se desenvolveu diante da dispersão dos seus membros. Eles também estiveram envolvidos na fundação do Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUAA, em 1956, no qual Antônio Jacinto foi o redator dos estatutos), que acabou por diluir-se ao passo que os seus membros se deslocavam para outros grupos mais atuantes³⁷². Também houve um segundo PCA, ligado diretamente ao Partido Comunista Português (PCP), que foi fundado em 1958 e do qual faziam parte alguns membros pertencentes à Sociedade Cultural de Angola, incluindo José Mateus Vieira da Graça (mais conhecido como Luandino Vieira, que àquela altura também dialogava com o Grupo Sul). Todas essas

³⁷¹ “Entre a geração de jovens intelectuais que mais tarde deu origem ao MPLA, que parece ter estabelecido o contato mais próximo com setores da esquerda brasileira foi Antônio Jacinto, poeta, que participou da criação do PCA, teve uma colaboração activa agitação pela independência na década de 1950 e acabou sendo preso pela polícia política em 1959, antes de ser enviado para 14 anos no campo de concentração Tarrafal, Cabo Verde” (SANTIL, 2006, p. 393, tradução livre).

³⁷² “Segundo Mário Antônio Fernandes de Oliveira, à época um dos muitos jovens envolvidos na agitação clandestina luandense, o PCA foi criado em 1955 por ele, Viriato da Cruz, Antônio Jacinto e Idílio Machado. Esse núcleo comunista, porém, de acordo com Mário Antônio, ‘achou que realmente estava a fazer muito pouco e, sobretudo, que tinha muito poucas possibilidades de ver aceitar setores nacionalistas, o que eram evidentemente, e que tinham uma certa resistência à palavra comunismo. (...) Em vista disso’, diz ele, criou-se ‘um coisa chamada PLUAA’. Consistia, portanto, numa tentativa de alargamento da luta, o que facilitaria até mesmo a aproximação de alguns padres. (...) as ações empreendidas pelo PCA e pelo PLUA não ultrapassam o ano de 1957” (Cf. BITTENCOURT, 1997).

experiências fomentaram as bases para a articulação dos diversos movimentos de luta anticolonial, os quais, futuramente, dariam origem ao MPLA³⁷³.



Antônio Jacinto. Convite aos outros. *Sul*, n. 15, p. 27, março de 1952.

Antônio Jacinto. Dois poemas de Antônio Jacinto. *Sul*, n. 17, p. 26, outubro de 1952.

As primeiras publicações de Antônio Jacinto na *Sul* datam do ano de 1952, ponto de flexão das balizas temporais adotadas em nosso estudo, já que ele entabulou a correspondência entre essas duas gerações de intelectuais. Trata-se, ao mesmo tempo, de um momento excepcional para as publicações do Grupo *Sul*, já que, sem contar os anos de 1948 e 1949, ou seja, a sua fase inaugural, este é o ano em que foi publicado o maior número de exemplares da revista. Nela, Antônio Jacinto teve quatro trabalhos publicados em três das suas edições.

³⁷³ “O MPLA é fruto da fusão dos movimentos de libertação que tinham como objetivo a libertação do país, nomeadamente Partido de Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUAA), Movimento para a Independência de Angola (MIA), Movimento pela Independência Nacional de Angola (MINA) e Partido Comunista de Angola (PCA)” (VIEIRA, 2013).

Em *Convite aos outros*, Jacinto parece clamar pela mudança dos paradigmas da realidade vigente – “a tristeza do mundo” –, convidando os descrentes a acreditarem que tal realização não só é plenamente possível como também inevitável. Tais alterações serão consolidadas pela “estrela alta” das suas certezas (as quais vão além da esperança) de que os “novos rumos simples” darão “a um mesmo fim”. Trata-se de uma certeza que deverá ser apreendida “por todas as gentes” que “por rumos diferentes a encontrarão”. Assim, “tudo e todos que partimos de todos os pontos” em direção às mudanças aspiradas encontrar-se-ão numa mesma atmosfera só de “certezas e realidades”. A escuridão característica das “sombras” e da “noite”, metáfora empregada aos incrédulos e aos seus antagonistas, “não é capaz a altura de impedir nossa aventura”. E, justamente por isso, estes últimos (*os outros*) são então convidados a juntar-se à caminhada rumo à concretização dos ideais entoados pelo “poeta do Movimento” dos Novos Intelectuais de Angola e da Mensagem³⁷⁴.

Em *Quero cantar e cantarei* nos chama a atenção logo de início a dedicatória feita a Miguel Torga, autor neorrealista português fortemente vinculado ao Brasil³⁷⁵. As críticas tecidas por este autor às imagens criadas pelos portugueses acerca desse país, baseadas em estereótipos e assentadas em um profundo desconhecimento das suas reais peculiaridades, poderiam muito bem ser incorporadas e readequadas à realidade angolana daquela conjuntura, já que, como entoavam os mensageiros, era preciso “descobrir Angola” e fomentar a sua angolanidade³⁷⁶. Além disso, se levarmos em conta tratar-se de um texto publicado numa revista brasileira e dedicado a este autor, podemos inferir que a sua temática de fundo está de alguma forma relacionada ao mote das relações coloniais, ponto de articulação entre todos esses elementos. Já em se tratando do seu conteúdo propriamente dito, o autor expressa desde o título um desejo, o qual tem plena convicção da sua realização: *cantar* “toda essa humana ânsia louca”³⁷⁷. O canto entoado no poema – o qual não deverá ser impedido pela “mão que me cerrar a

³⁷⁴ Sobre o protagonismo de Antônio Jacinto na revista Mensagem ver SILVA, 2013.

³⁷⁵ “Miguel Torga, pseudônimo de Adolfo Correia da Rocha, é um romancista profundamente vinculado ao Brasil, onde viveu, dos treze aos dezessete anos (1920-1925), e que visitou, em 1954. O Brasil foi tema central de parte de sua obra. Ele salienta diferenças entre Portugal e Brasil, mostrando como o imigrante se surpreende com a agricultura extensiva, os trabalhadores negros, os frutos e a fauna desconhecidos. Acusa os conterrâneos de terem uma imagem falsa e estática do Brasil, país que se transforma rapidamente, e de caricaturarem o imigrante ‘torna-viagem’, sem respeito pela complexidade de sua angústia existencial. Torga expõe a expansão do intercâmbio, respeitando as identidades dos dois países” (LOBO, 2001, p. 190).

³⁷⁶ Sobre a participação de Antônio Jacinto na construção da angolanidade ver CAZOLARI, 2006.

³⁷⁷ A certeza da sua realização reside no fato de a própria publicação ser, em si mesma, a sua concretização.

boca” – reafirma a sua audaciosa busca por liberdade de expressão diante da vigência da censura do colonialismo salazarista. A própria ocasião da publicação deste texto em um veículo alternativo brasileiro, de alcance e recepção internacional, inclusive em Portugal, remete, de um lado, à impossibilidade da sua publicação na colônia angolana – vale lembrar que naquele mesmo ano as edições da Mensagem foram interrompidas – e, de outro, que “a voz dos naturais de Angola” não poderia ser facilmente silenciada. A reivindicação pelo poder da palavra, pela audição da sua voz, se faz, nesse contexto, através do *cantar*. E, sobre este último aspecto, é importante ressaltar o papel reservado à musicalidade nas sociedades africanas. O *canto*, instrumentalização ritmada da voz, é um elemento característico da oralidade e está presente em praticamente todas as dimensões culturais das populações africanas, sejam elas modernas ou tradicionais³⁷⁸. A voz cadenciada (ou o canto) surge como marca da incipiente literatura angolana, sendo que os poemas dessa geração eram constantemente entoados pelo povo que, iletrados em sua maioria, os decoravam e os declamavam livremente ajudados por sua memória prodigiosa. Nesse sentido, vale lembrar que o canto, o ritmo e a rima são recursos mnemônicos extremamente preciosos em sua cultura e que não eram de modo algum ignorados na poética ascendente dos intelectuais mensageiros.

Autobiografia é o título do terceiro poema de Antônio Jacinto publicado na revista Sul, que aparece na sequência e arremata o sentido do antecedente. Nele é interessante notar a união dos gêneros *autobiografia* e *poesia*, apontada por alguns críticos como uma conexão incongruente – porém, esse não é o nosso posicionamento³⁷⁹. Independente disso, o título remete prontamente àquilo que definiria plenamente a inscrição da vida do poeta, a marca do seu ‘eu’ expresso por ele próprio em forma de poesia. Observemos que tal definição se dá a partir da relação nutrida entre ele e a sua Mãe. Importa refletir por um instante sobre o significado atribuído ao termo “Mãe” entre os mensageiros. Se, por um lado, o termo “‘Mãe’, na poética de Jacinto, se inscreve, muitas vezes, como a própria genitora, ganhando um caráter específico”

³⁷⁸ “(...) a tradição oral nas sociedades africanas transmite aos homens o significado ontológico do grupo, de uma maneira fulgurante e temporal. Em outras palavras, servindo-se do mito fundador, a tradição recria no imaginário a figura fundamental do grupo, desvendando-lhe assim sua ordem normativa mais profunda” (ZIÉGLER, 1972, p. 194).

³⁷⁹ “É preciso ir além desses debates. Descartar a autobiografia ou querer fazer parte dela impede de pensar no que ela é, nem um bem nem um mal. A poesia não está em toda a parte, a autobiografia também não. Uma pode ser instrumento da outra. Não há mal nenhum em reconhecer que são duas coisas diferentes e, ao mesmo tempo, admitir-se a possibilidade de que têm muitas interseções. Pode-se tomar o termo autobiografia num sentido amplo e vago, ou estrito e preciso. Assim como a poesia” (LEJEUNE, 2014, p. 103).

(SOUZA E SILVA, 2014, p. 99), por outro, esse mesmo termo também aparece na poesia de Agostinho Neto com um sentido bastante alargado. Em poemas como *Adeus à hora da largada* e *Havemos de voltar*, “é possível perceber que o termo ‘Mãe’, sempre grafado com maiúscula, representa a dupla genitora: mulher/terra (...). Aqui temos a representação da mulher-mãe africana; (...) temos aí uma Angola, na microvisão, que pode ser elevada à macrovisão da África toda” (SOUZA E SILVA, 2013, p. 22). Desse modo, ao considerarmos o sentido alargado do termo, sua definição do “eu” torna-se coletiva: trata-se de um “eu” que é angolano e ao mesmo tempo africano, sendo que a autenticidade do primeiro e a cumplicidade com o segundo estão embasadas pelo seu desejo de emancipação³⁸⁰. O “sorriso” emanado pela Mãe pode ser lido como o avesso da “tristeza do mundo”, o que nos permite associá-lo à “certeza” da alteração daquela condição, exprimindo um tema caro aos mensageiros naquela época, que é a *esperança*. Esta, por sua vez, também pode ser verificada naquele pressentimento de um futuro mais humano, como expressou o poeta no seu último verso. Percebe-se, no entanto, que o fazer poético não tem aqui uma intenção exclusivamente literária, mas esta é, sobretudo, pragmática: serve para promover consciencialização para a luta, já que “a poesia a limitar o presente” e “a vida sorrindo” são precondições para acreditar na construção de um futuro verdadeiramente humano. Trata-se, afinal, da exortação de outra noção de *humanidade*, a qual também deverá englobar este ‘eu’ ora autobiografado.

³⁸⁰ “Em sintonia com a poesia de Agostinho Neto, de uma sagrada esperança sem mácula mística, ela mostra um querer-desejo, aliado a um saber-ação, que se pode aplicar à vida, sendo que esta ‘vida’, tão ampla e vaga, se pode dar a ler como o processo individual e coletivo de consciência emancipatória, de ultrapassagem da alienação e de ‘cavalgada’ em direção a uma nova comunidade imaginada. Na poesia de Antônio Jacinto dessa época, não há lugar para o sentimento da individuação, para o sujeito desligado dos outros, porque a escrita tende para o encontro com o societário, mostrando-o para o documentar, como algo exterior ao sujeito da enunciação, ainda que este possa roubar a cena como exemplificação através de si. Na poesia de 50, com raras exceções, a metatextualidade não tem lugar, pois todo o espaço textual é pouco para uma abordagem extensiva da condição do colonizado, quer seja no seu processo de alienação pelo trabalho, quer pela ressalva da memória de infância, onde alguma felicidade vibrante faz apelo à possibilidade de concórdia entre filhos da mesma terra, embora com identidades comunitárias e lugares de subalternidade diferenciados” (LARANJEIRA, 2015, p. 58-59).

O CONTO ESTRANGEIRO

ORPHEU

Orlando Távora

Na noite o silêncio era mais fundo. Talvez o silêncio não tivesse mesmo cor. Mas para ele o silêncio era vermelho. Vermelho como os mudos lábios pintados da prostituta da Taberna. Ou, talvez, o silêncio não tivesse aquele tom certo e grosso que se alargava por todo o rosto da meretriz. Não. Devia ser incerto, esfarrapado, esfiado como as manchas vermelho-negras que ele escarrava nas ruas e nos mic-tórios. Sempre que escarrava pairava o silêncio no seu peito e no ambiente. Na rua escura, com estrelas longe, sob qualquer plácido candieiro, um escarro vermelho no chão era pincelada rembrantesca impregnada de silêncio. Silêncio profundo, silêncio pisado, silêncio esmagados pelos seus passos ecoando pela viela em fora. Rua escura. Beco que os seus pensamentos enchiam.

Um gato preto também era silêncio. Olhos verdes parados. Estrelas no chão. Nem menina feia à janela. Menina feia é ainda mocidade. Na rua escura, viela de qualquer caminho, não há mocidade. Caminho longo e pesado e custoso. Nem os gatos namoram nem os cães teem lixo para varejar. O silêncio pende e escorre viscoso. É ópio. Entorpece, envelhece, mata. Enoja. O silêncio pára. E as horas são bem sem cor.

Abrupta, a luz difusa corta a rua. É a fronteira. Para aquém nada. Silêncio, um gato preto, um candieiro a suicidar-se em trevas. Sangue vermelho escarrado de onde em onde. Ruínas nas paredes, ruínas nas pessoas. Para lá de cada postigo os corpos são de febre. Não se apertam. Afastam-se. Corpo morto não tem sexo.

Para além, há faustos de luz. Há casas com portas. Para lá de cada porta há corpos lavados, morenos e níveos também. Alvos lençóis de linho se mancham e se amarfancam. O vinho transborda contente. Há grãos de arroz numa toalha trabalhosamente bordada. No chão, migalhas de pão. Sorrisos branquejam rostos. Até apetece gritar. Quê do silêncio? Os cães rondam lixos. Os gatos amam-se ruidosamente. E as telefonias envolvem o silêncio, aniquilando-o. No passeio não há escarros vermelhos porque o passo cadenciado dum pesado guarda rasga o silêncio dos peitos esfacelados.

Aquí é a fronteira. Para cá nem menina feiosa à janela, para lá não há meninas feiosas e os namorados trepam a varandins rendilhados.

Mas aquí, aquí é a fronteira. Abrupta, a luz difusa corta a rua. É a luz da Taberna.

Um último escarro para o escuro, um gingar de ombros e um frágil pontapé à porta. Transposto o umbral, pára a habituar os

olhos à luz mortíca. O silêncio vermelho morrera à porta. Vivia agora na imagem dos lábios grossos e vermelhos da meretriz que divisava ao fundo, atrás daquele fumo vivo, mais vivo que os fumos mortos que rondavam a luz suspensa do teto. Tabaco. Uma náusea. Cheirava a peixe frito. Sorriu calma e seguramente para a mulher. Sim, e então? Uma mulher — como outra! Um substantivo pessoa. Os adjectivos nunca vestiram uma nudez. Não era pura e santa como as mais? Terra maninha também pode frutificar. Prostituta? Dona? E então aquela carne, aquela massa espiritualizada? Era um ser humano. Por isso sorriu calma e seguramente para a mulher. No seu corpo já não havia apetite. A alma transbordava de fraternidade apenas. Serenidade beatífica da compreensão. Atrás daquela cortina de fumo do cigarro, para além dos lábios grossos e vermelhos como o silêncio (talvez o silêncio não tivesse mesmo côr...) havia interrogações que lhe amarfanhavam o espírito. Mas ele sabia proféticamente responder àquelas interrogações. Sabia. O espírito dos poetas é iluminado. Borbotões de esperança bailaram-lhe nos lábios finos que se abriram num sorriso calmo e seguro.

A mulher envolveu-o no único olhar que êle mereceu: O Poeta! E os lábios vermelhos alongaram-se ajuizadores e experientes numa baforada.

Sentou-se. Volveu lentamente os olhos límpidos e febris para a multidão. Adorava as multidões. Aqueles' conhecia-os, irmanados pela fraternidade da Taberna. Eram inimigos. Havia patrões e empregados. Senhores e escravos. Burgueses e operários. Monárquicos e republicanos. Cristãos e ateus. Brancos e pretos. Machos das mesmas mulheres, pretendentes às mesmas donzelas. E havia a luta aparentemente irreconciliável pelo mesmo lugar ao sol. Mas, a Taberna era república anárquica. Havia fraternidade. E a todos unia solidariamente o amor daquela meretriz de lábios vermelhos e o vinho do taberneiro. O Poeta pensava. Ele não era de Hoje nem de Ontem. Era de Amanhã. Não davam por êle.

Deixou cair o olhar cansado sobre o taberneiro. Estava gordo, rubicundo, sorridente. Um mal cheiroso suor escorria-lhe do rosto. Deitava água no vinho! Envolveu-o num olhar de simpatia. A multidão crescia. Cresciam também as palavras, o fumo do tabaco e o cheiro a peixe frito. Uma tosse seca apertou-lhe a garganta.

O Poeta sorriu. Sorria para a lâmpada fosca donde pendiam fumos. Olhou a multidão que discutia. Olhou o taberneiro que deitava água no vinho. Olhou a mulher dos lábios vermelhos. Havia confiança na serenidade dos olhos que mediam os espaços da Vida. Tossiu. Os lábios finos ficaram-lhe vermelhos de sangue. Contraíu-se num sorriso bom, de serenidade confiante.

E olhando a lâmpada baça que em silêncio escorria do teto baixo e escuro, começou a CRIAR. Era um Poema, um novo poema de

alento e de esperança, um poema da madrugada, que nunca chegou a escrever.

Na noite, o silêncio era bem mais fundo. Talvez o silêncio não tivesse mesmo côr...

E os versos brotavam quentes e palpitantes do sangue que lhe aflorava aos lábios!

... era um novo Poema da Madrugada...

Luana (ANGOLA)

Luanda (ANGOLA)

Antônio Jacinto. O Conto Estrangeiro. *Orpheu. Sul*, n. 18, pp. 61-63, dezembro de 1952.

Antônio Jacinto não compôs apenas poemas, mas também escreveu contos. Ao longo da sua trajetória também fez uso de diversos pseudônimos, tais como Orlando Távora, com o qual assinou este trabalho publicado na *Sul*, além de Kiaposse, Sali Pimenta, Carlos Duarte entre outros.

É interessante notar que a expressão *O conto estrangeiro*, que aparece no canto esquerdo superior da página (e não no centro como se costuma proceder com títulos), é homônima à seção da *Revista do Brasil*³⁸¹, publicada entre os anos de 1938 e 1943. Apesar de não podermos afirmar que há uma ligação direta, ou mesmo qualquer inspiração de Antônio Jacinto nesta revista, embora houvesse naquela época em Angola um suprimento regular de revistas brasileiras (MELO, 1985), é interessante notar que há similaridades instigantes entre o conteúdo desse magazine e as prerrogativas do autor. Trata-se de um periódico que contou com colaboradores variados, do porte de Mário de Andrade, Gilberto Freyre, Sérgio e Aurélio Buarque de Holanda, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Graciliano Ramos, entre outros nomes de enorme prestígio, bastante plurais entre si, do mesmo modo como eram os seus posicionamentos políticos e ideológicos. No que tange à sua atuação no contexto do Estado Novo³⁸², é importante lembrar que

³⁸¹ Criada em 1916, essa revista foi uma iniciativa da família Mesquita, do jornal *O Estado de São Paulo*, que marcou a hegemonia intelectual paulista (Cf. MICELI, 2001). “[N]A *Revista do Brasil*, em toda a sua terceira fase (...) abria o fascículo um conjunto de ensaios, normalmente inéditos, que abordavam assuntos variados, com especial destaque para a crítica literária. Esse corpo incluía, ainda, a criação literária, presente em todos os exemplares da revista – poesias, novelas, impressões de viagem, contos. Os últimos, presença constante no periódico, passaram a ser enfileirados com o subtítulo *O Conto Brasileiro* (n.º 20 ao 56, exceto nos números 31 e 53) e **O Conto Estrangeiro** (presente vinte e duas vezes entre os números 20 a 56)” (LUCCA, 2006, p. 329, grifo nosso).

³⁸² Caso tenha havido a circulação da revista nos territórios portugueses, poderemos nos referir a ambos os regimes, varguista e salazarista, os quais mantêm diversas cumplicidades entre si, já que são

a revista articulou, dentro dos estreitos limites de que dispunha, um discurso que, em vários pontos, opunha-se ao abraçado pelo poder. Em torno da publicação reuniram-se escritores e pensadores que prezavam a liberdade civil e política, condenavam o controle da informação, denunciavam a discriminação (sic), duvidavam das teorias raciais, criticavam o nazismo e o fascismo (...). A literatura e a história foram eficientemente mobilizadas como armas na luta contra a censura (LUCCA, 2010, p. 12).

Mesmo que não possamos comprovar tal relação somente por sua inscrição no canto superior da página, cronologicamente não é impossível que o mensageiro tenha tido acesso a algum exemplar desse impresso, principalmente porque os intelectuais da sua geração se interessavam muito por materiais literários críticos oriundos do Brasil, os quais não raro adentravam clandestinamente em Angola. Ao enviar o seu conto para ser publicado em uma revista brasileira, é possível que Jacinto tenha grafado o nome da seção para fazer referência, ao mesmo tempo, à seção daquela revista, mas também ao seu local de fala. Contudo, esse exercício especulativo-reflexivo-dedutivo nos faz lembrar que, no Brasil, muitos dos autores modernistas também se bateram contra o Estado Novo, o que adensava ainda mais o interesse dos mensageiros por essa literatura que lhes foi, indubitavelmente, exemplar e inspiradora.

Em se tratando de escolas modernistas, também nos cabe lembrar que o título deste conto é o mesmo do nome atribuído ao grupo de intelectuais que introduziu o modernismo em Portugal, a Geração d' *Orpheu*, e que pode por isso ser interpretado como uma breve alusão à sua ancestralidade literária. Principalmente porque se tratou de um projeto luso-brasileiro levado a cabo pela *Revista Orpheu*, veiculada simultaneamente no Brasil e em Portugal nos seus dois únicos números de 1915, a qual procurava romper com os paradigmas vigentes de então³⁸³. Extremamente criticada em sua época, *Orpheu* influenciou praticamente toda a vanguarda literária de língua portuguesa da primeira metade do século XX, quando do seu reconhecimento mais de uma década depois por uma segunda leva de modernistas reunidos em torno da revista

“contemporâneos da mesma década de 1930, (...) os autoritarismos corporativos português e brasileiro tiveram também o mesmo nome: Estado Novo” (PINTO; MARTINHO, 2007, p. 07).

³⁸³ “*Orpheu* poderia, enquanto publicação, ter contido textos ainda mais escandalosos e ter sido ainda mais criticada. Não o foi, em parte, porque o número 3 não saiu e porque o *Ultimatum* e as suas separatas quase nem chegaram a circular. Bastaram, porém, dois números, sem programa nem manifesto nem textos mais violentos do que os de [Álvaro de] Campos ou mais desconcertantes do que os de Sá-Carneiro, para que uns revoltados anônimos fizessem circular um *Orpheu* apócrifo e para que [Fernando] Pessoa tenha programado não apenas a defesa da revista, mas também a sua crítica, com o fim de aumentar a visibilidade da mesma” (PIZZARRO, 2015, p. 53).

coimbrã *Presença*, entre eles, o próprio Miguel Torga. Mas, sobretudo, Orpheu deve ser lido como o herói do conto, o seu protagonista. Lembremos que esse é o nome que a mitologia grega clássica consagrou ao mais talentoso poeta que já existiu³⁸⁴.

O enredo do conto traça o percurso do poeta numa paisagem urbana decadente, desde quando caminhava entre becos e vielas escuras e malcuidadas, até adentrar numa taberna-prostíbulo, onde passou a observar as relações daquele universo derredor para tentar escrever “um novo poema da madrugada”. Trata-se, contudo, de um “caminho longo e pesado e custoso”, no qual o personagem transita do silêncio da escuridão para a claridade. “Mas para ele o silêncio era vermelho”, assim como os versos que escrevia.

Cabe refletir sobre os três elementos cromáticos ora referidos: a escuridão, a claridade e a cor vermelha. O primeiro deles está associado ao silêncio, já que “na noite o silêncio era mais fundo”; entendimento este que será reforçado ao final do conto: “na noite, o silêncio era *bem* mais fundo” (grifo nosso). O segundo, a claridade, caracteriza o limite que divide esses universos, pois “para além, há faustos de luz”. Já as borrifadas vermelhas, o terceiro dos três elementos, acometem ambos os espaços embora com sentidos distintos, sendo que o “escarro vermelho no chão era pincelada rembrantesca”. A referência a este exímio pintor holandês é de extrema importância para a compreensão dos significados concernentes às cores nesse conto, sobretudo no que tange aos efeitos alusivos à transição sombra-luz:

A primeira impressão de muitas de suas pinturas é, antes, um tom castanho-escuro. Mas esses tons escuros conferem ainda mais poder e força ao contraste com um punhado de cores vivas e brilhantes. O resultado é que a luz em alguns dos quadros de Rembrandt parece quase ofuscante. Mas Rembrandt nunca usou esses efeitos mágicos do *chiaroscuro* pelo mero amor ao efeito. Serviam sempre para adensar o dramatismo da cena (GOMBRICH, 2012, p. 333).

Se o contraste escuro-claro adensa o dramatismo da cena (“Abrupta, a luz difusa corta a rua. É a fronteira para aquém do nada”), as pinceladas vermelhas simbolizam, ao

³⁸⁴ Com sua lira, sua poesia e sua música, Orpheu encantava e silenciava os demais, estratégia utilizada para se defender ou mesmo atingir os seus objetivos. Por amor à sua amada Eurídice ele desceu ao Hades (inferno) e retornou. Amargurado até o fim da vida por não ter conseguido trazê-la de volta, nunca mais ousou olhar para outra mulher após ter causado a morte da amada, o que causava a indignação das ménades, as bacantes. Orpheu tentou silenciá-las com a sua música, mas acabou morto pelas mulheres que rejeitou, apesar de, depois de muito padecer, finalmente ter reencontrado o seu amor.

mesmo tempo, o escarro do poeta tuberculoso³⁸⁵ (“Sangue vermelho escarrado de onde em onde”) e o amor ardente da prostituta, pois que, ao adentrar ao recinto, ou seja, ao transpor a fronteira da escuridão à luz, a cor vermelha teve o seu significado alterado: “O silêncio vermelho morrera à porta. Vivia agora na imagem dos lábios grossos e vermelhos da meretriz”.

Assim sendo, a taberna é o limite entre os dois universos: “Aqui é a fronteira. Abrupta, a luz difusa corta a rua. É a luz da taberna”. Ela pode ser interpretada como um núcleo agregador de todos os homens, independentemente da sua visão de mundo, classe social ou ideologia de vida. Nela as diferenças entre “patrões e empregados. Senhores e escravos. Burgueses e operários. Monárquicos e republicanos. Cristãos e ateus. Brancos e pretos” são todas sublimadas ou quiçá anuladas. Todos estão ali envolvidos e atraídos pelas mesmas mulheres que, apesar da decadência, preservam no vermelho dos lábios as volúpias de outrora (“Machos das mesmas mulheres, pretendentes às mesmas donzelas. E havia a luta aparentemente inconciliável pelo mesmo lugar ao sol”). Assim, o silêncio e o escuro contrastando com o vermelho podem representar, também, as diferenças sociais, só niveladas em ambientes como esse do baixo meretrício (“Mas a Taberna era república anárquica. Havia fraternidade. E a todos unia solidariamente o amor daquela meretriz e o vinho do taberneiro”). O poeta torna-se, então, símbolo romantizado desse tipo de ambiente, ícone prontamente reconhecido e saudado: “A mulher envolveu-o no único olhar que ela mereceu: O Poéta!”.

Antônio Jacinto exorta mais uma vez o papel atribuído ao poeta como aquele que enxerga muito além das coisas aparentes, inclusive o seu próprio fim. Para ele, o tempo, entidade de primeira importância e que por isso deveria ser grafado em letra maiúscula, está totalmente voltado para o Amanhã: “O poeta pensava. Ele não era de Hoje nem de Ontem. Ele era de Amanhã”. A sua tarefa é a de despertar *esperança* (“O poeta sorriu”) sem esquecer-se, contudo, da sua finitude (“O poeta tossiu”). Finalmente, a missão do poeta é criadora, libertadora, e cheia de esperança pelo Amanhã: “E olhando a lâmpada baça que em silêncio escorria ao teto baixo e escuro, começou a CRIAR. Era um Poema, um novo poema de alento e de esperança, um poema da madrugada que nunca chegou a escrever. (...) ...era um novo Poema da Madrugada...”.

³⁸⁵ É impossível aqui não nos lembrar de Manuel Bandeira, poeta brasileiro que tanto influenciou a Geração da Mensagem: “Poesia e tuberculose para Bandeira foram mais que uma fibrose. Foi rima, foi dor, foi arte. (...) [Bandeira] Foi arquiteto do verso, amou e sonhou com uma ‘Pasárgada’ em que fosse feliz sem o mal que lhe escavava o pulmão e a alma diariamente. Afinal, lá ele era amigo do rei e tinha o remédio que esperava! Viveu intensamente... viveu a espera da iniludível... A morte que todas as noites batia a sua porta e a quem por tantas vezes chamou de anjo bom” (NUNES, 2005, p. 85).

Antônio Jacinto, apesar de estar integrado aos mensageiros do interior, ou seja, àqueles situados em Luanda, sempre manteve um relacionamento amistoso e profundo com Agostinho Neto, em detrimento à distância que os separava. Compartilharam ideias e preocupações políticas e literárias, e buscavam ajudar-se mutuamente ainda no período dos anos 1950, antes mesmo da sua organização para a luta anticolonial. Exemplo dessa correspondência é

(...) a carta de quatro páginas datilografadas para Agostinho Neto, que começa com ‘Meu Caro Neto’ é a missiva de um amigo respeitoso que, comunga preocupações sociais e políticas e que as transmite ao amigo ausente, ao mesmo tempo que se disponibiliza para uma ajuda incondicional. (...) Percebem-se os laços de amizade e de companheirismo que unem estes dois homens. Antônio Jacinto pede ajuda a Agostinho Neto, que se encontra em Portugal: ‘Nós esperamos muito da vossa colaboração, pois não há dúvidas que vocês aí estão mais em contacto com as directrizes modernas que convém implantar entre nós’. Por outro lado, põe-no ao corrente do que se passa em Angola e partilha com ele as preocupações, bem como as propostas com que tenciona avançar no programa da Anangola: campanha de alfabetização, subsídios escolares, habitação condigna. Termina com ‘[...] o amigo que te abraça [...]’ (SOUZA, 2015, p. 197; 200).

Desse modo, embora à distância, houve encontros e influência mútua através dos diálogos que uniam essas gerações de intelectuais no Atlântico Sul, fosse direta ou indiretamente.

No final dos anos 1950, quando a atividade literária passou a dar lugar aos esforços da organização política, Antônio Jacinto se integrou de corpo e alma na luta pela libertação de Angola³⁸⁶. Foi preso pela primeira vez em 1959 em virtude do “processo dos 50”³⁸⁷. E preso pela segunda vez em 1961, em Tarrafal, Cabo-Verde, onde escreveu os versos reunidos na obra *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*. Lá ele cumpriu pena de “doze anos de prisão e, quando solto com residência fixa em Lisboa, ilude as malhas da PIDE e vai ao reencontro dos seus camaradas de luta nas matas de Angola” (FERREIRA, 1977a, p. 20). Suas relações com Agostinho Neto foram muito

³⁸⁶ Sobre esse tema ver GARCÍA, 1995.

³⁸⁷ “O ‘Processo dos 50’ é a designação que se atribui à prisão e julgamento de um grupo de nacionalistas que, insatisfeitos com o domínio colonial português, decidiram empreender clandestinamente acções que conduzissem à independência de Angola. Deste processo fizeram parte indivíduos negros, mestiços e brancos, europeus e africanos, que estavam envolvidos na luta por uma mesma causa – a independência de Angola” (CUNHA, 2011, p. 87). “E assim ficaram conhecidos, a nível internacional e nacional, incluindo através do livro escrito pelo camarada Mário Pinto de Andrade ‘Le Procès des Cinquante’, e de outros escritores. É na sequência do ‘processo dos 50’ que surgem os heróicos camaradas do 4 de Fevereiro que cercavam a cadeia onde estavam para nos libertar, assaltam as cadeias para libertar grupos detidos dando início à luta armada para a independência de Angola” (VAN-DUMEM, 2016).

além da organização e da luta anticolonial, já que Antônio Jacinto exerceu importantes funções na administração do Estado angolano após a independência, tais como as de ministro e secretário da educação e cultura, além da direção do MPLA (partido). Além disso, foi membro da União dos Escritores Angolanos (UEA) e homenageado com diversos e importantes prêmios literários. Morreu em Lisboa, em 23 de junho de 1991.

Viriato da Cruz: altercação.

Viriato Francisco Clemente da Cruz é um personagem notável e controverso, de inolvidável e fundamental importância para a formação do nacionalismo angolano.

Filho de [Clementina Clemente da Cruz e] Abel Cruz, proprietário mestiço abastado (...) na região de Porto Amboim, onde nasceu a 25 de março de 1928, não pôde seguir para a metrópole para prosseguir os estudos superiores, contentando-se com empregos subalternos em Luanda e no Lubango. Em 1948 vive nas Ingombotas³⁸⁸ com sua mãe e avó. ‘Foi em contacto com a avó que alimentou essa angolanidade’ (ROCHA, 1999a, p. 21).

Ele foi o principal teorizador e ativista do MNIA, sendo considerado um dos primeiros idealizadores da ideia de *angolanidade*³⁸⁹. Sua formação ativista e intelectual deu-se majoritariamente no ambiente colonial, onde as relações inter-raciais eram amplamente dissuadidas, e o fato de ser mestiço lhe proporcionaria diversas implicações biográficas. Portador de uma inteligência rara, que se atrelava a uma obstinada curiosidade intelectual, Viriato era extremamente esforçado e determinado, dono de uma personalidade forte e dominante que persuadia por sua profundidade intelectual.

³⁸⁸ “Geralmente, os especialistas defendem que o topônimo Ingombota significaria ‘local dos foragidos’. O termo seria composto de ‘ngômbo’ (foragido, em kimbundu) e de ‘kûta’ (estabelecer-se, em kimbundu). (...) [Porém,] ‘I’ é prefixo locativo; ngômbo’ não significa ‘foragido’ da forma que nos é contado. Deriva do velho kimbundu, hõmbola ou kõmbola que significa ‘trocar’ ou ‘comerciar’. Ou, melhor ‘negócio de dinheiro’ (...). Na nossa humilde opinião Ingombota significaria ‘Local onde os comerciantes de dinheiro se instalaram’. Não se tratava de escravizados. São nobres senhores! São chefes militares: ‘Ngômbo kuta’ significaria – em kimbundu ou kikongo antigo – comerciantes de dinheiro, antes de passar a significar ‘militares foragidos’ e não ‘escravizados foragidos’” (CIPRIANO, 2017, p. 07).

³⁸⁹ Viriato da Cruz “é, para nós, o autor que profundamente expressou um dos cernes da poesia africana contemporânea ‘a unidade dramática de expatriação dos africanos’ que ‘se diversifica na pluralidade eventual, pela transposição poética de situações históricas várias que fazem coro a realidade extraliterária (...) criando as bases para a ansiada autonomia da Angolanidade, no seu vasto sentido de nacionalidade, liberdade e universalidade” (MATOS NETO, 1996, p. 201).

Em seu tempo, Viriato foi reconhecido como o mais importante poeta angolano, ou pelo menos quem melhor soube expressar a profundidade da ideia de angolanidade. Tal reconhecimento foi declarado, inclusive, nas páginas da revista Mensagem, a qual coidealizou e na qual também colaborou:

Viriato, que é, simultâneamente, um artista plástico de sensibilidade apurada, é hoje, principalmente, o poeta mais expressivamente angolano, de quantos formam a moderna geração. (...) É que Viriato não se fechou, hermeticamente, na realidade angolana – o que seria um absurdo – vê-a como parte integrante e integrada no mundo de hoje, revoltado e intranquilo. (...) Viriato, que é um poeta do mundo, que ama verdadeiramente o seu Povo, tem horizontes, mais amplos. E não se fica por aí, – indica caminhos, caminhos que sejam soluções. São estas características, – o seu amor à humanidade, a universalidade dos seus temas, e a verdade da sua poesia, que fazem de Viriato um poeta de luta, o grande poeta que ele já hoje é, e o mais representativo da moderna geração de Angola (Revista ‘Mensagem’, n.ºs 2, 3 e 4, 1951-1952, p. 37).

Viriato da Cruz também foi, juntamente com Antônio Jacinto, o poeta angolano que melhor sintetizou as formas poéticas eruditas com as peculiaridades formais da literatura oral tradicional, já que ambos valorizavam, simultaneamente, as matrizes culturais angolano-africanas e as correntes vanguardistas adventícias, com as quais acreditavam poder (e dever) manter um diálogo permanente³⁹⁰.

“Em Luanda, reúne à sua volta os ‘Novos Intelectuais de Angola’ e lança em 1948 o Movimento Literário ‘Vamos Descobrir Angola’ com os poetas Mário Antônio de Oliveira e Antônio Jacinto” (ROCHA, 1999a, p. 21). Naquele mesmo período, Viriato mantinha um estreito contato com Agostinho Neto. Àquela altura, este já se encontrava a estudar medicina em Lisboa, de onde se inspirou profundamente nas iniciativas literárias e culturais realizadas pelo amigo que permanecera em Luanda, pois

A contribuição do movimento liderado por Viriato da Cruz foi determinante, como incentivo, para o arranque duma vasta acção cultural e literária no seio da CEI. Disso nos dá conta uma intervenção feita por Agostinho Neto, em 1948, na Casa da África Portuguesa: ‘Recebi de Luanda uma carta do amigo Viriato da Cruz, talvez vocês tenham ouvido falar nele. É um dos nossos poetas. Pois bem, comunica-me que organizaram lá um centro cultural. (...) Escreve ele que vão procurar fazer um estudo da história africana, arte popular, vão escrever contos e

³⁹⁰ “Os poemas de Viriato da Cruz e Antônio Jacinto, para citar apenas dois, evocando a tradição oral e propondo uma transformação de fundo realizam de maneira notável a relação entre o localismo e a universalidade, ou seja, incorporam as contribuições que vêm de fora sem excluir os chamados bens de raiz” (CHAVES, 1999, p. 95).

poemas, imprimir-los e depois vender os livros, e, com o dinheiro que conseguirem, pretendem ajudar os escritores e poetas talentosos necessitados. Parece que poderíamos fazer o mesmo aqui, em Lisboa. Temos, com efeito, muitas pessoas que sabem compor versos e escrever contos não só sobre a vida estudantil, mas também sobre as nossas terras, sobre Angola, Moçambique, as ilhas de Cabo Verde e São Tomé (Agostinho Neto [em 1948] *apud* TRIGO, 1979, p. 36).

Desse modo, compreende-se que

Viriato da Cruz marcou, com a sua obra, os intelectuais de Angola, juntamente com Agostinho Neto e Antônio Jacinto, num movimento que trouxe consigo muitos nomes ainda hoje importantes na literatura que se faz em Angola. O momento de que se fala é um momento no qual se forjou e se inscreveu uma actividade literária e cultural com fortes implicações ideológicas: tratou-se dos primeiros sinais de reconhecimento de uma identidade que se queria nacional e libertadora (SANTOS, 2015, p. 152).

“Em 1952, com vinte e quatro anos de idade, Viriato possui já uma cultura marxista fora do comum, para a época e para o ambiente colonial obscurantista que abafava a sociedade angolana” (ROCHA, 1999a, p. 21). Este foi o momento em que ele iniciou a correspondência com os membros do CAM, em especial, com Salim Miguel, de quem se considerava amigo. Através desse canal, Viriato da Cruz solicitou o envio de materiais marxistas e de cultura literária modernista brasileira, alertando ao novo amigo sobre os riscos que corriam devido à apertada vigilância da censura salazarista. Essa correspondência mostra ainda as preocupações que ele tinha com a valorização das culturas autóctone-tradicionais, já que àquela época ele preparava um estudo sobre a filosofia bantu. Ademais, essa correspondência também expõe o quão importante era para os novos intelectuais a possibilidade de publicar os seus trabalhos na revista *Sul*³⁹¹.

³⁹¹ “Permiti-lhe enviar um cheque cujo valor, em Cruzeiros, deve andar à roda de duzentos e qualquer coisa. É para o meu amigo fazer-me o favor de adquirir na Agência Farroupilha os seguintes livros, que vão por ordem do interesse que lhes tenho: *Dialética de la Naturaleza*, de Engels; *O marxismo dialético marxista*, de Rosental (Iudin); *Dicionário Filosófico marxista*, idem; *Sobre os fundamentos do leninismo*, de Stalin; *Lenin e o Leninismo*, idem; *Sobre o problema da China*, idem; *Marxismo e liberalismo*, idem; *Lenin, Stalin e a Paz*, idem; e *Luta contra o trotskismo*, idem. – Para reduzir ao mínimo as possíveis complicações, peço-lhe diligenciar para que os livros não venham como encomenda da livraria em que forem adquiridos, mas sim como encomenda particular, oferta de amigo. Se possível, deverão ser vestidos com capas de outros livros vulgares. E, finalmente, os embrulhos, que deverão ser pouco volumosos, convém sejam feitos de papel forte. – Claro: se o primeiro livro daquela lista custar todo o dinheiro que lhe mandei, adquira esse e mais nenhum. Os outros, comprá-los-ei oportunamente. Essas obras interessam-me muito, principalmente agora que estou a escrever um estudo sobre filosofia bantu. Aceito, desvanecido, colaborar na *Sul*. Fá-lo-ei brevemente. Vou mandar-lhe também colaboração de amigas e amigos meus. Antecipadamente agradecido por tudo, creia-me seu amigo dedicado e sempre às ordens. Viriato da Cruz. Luanda, 16/1/1953” (*apud* MIGUEL, 2005, p. 42-43).

O contato com a literatura marxista também surtiu efeitos na trajetória de Salim Miguel, quem ficou estigmatizado como líder comunista catarinense, fato que acarretou na sua prisão pela ditadura desde o princípio do golpe militar, no primeiro de abril de 1964³⁹².

A experiência dialógica que Viriato da Cruz teve com o Brasil levou-o a pensar e a desenvolver o universalismo em sua obra, pois, a partir dela,

a ideia de que a cultura não-africana deve ser rejeitada em favor da afirmação da cultura africana é completamente desconstruída. (...) Viriato recuou as estruturas de identificação com o Brasil com base no parentesco. (...) Assim, Viriato mostra que ele tem cada vez menos uma visão idílica do Brasil, que lhe serve como um ‘portador de notícias’, uma forma de esclarecimento e iluminação do mesmo modo que as culturas francesa e portuguesa (SANTIL, 2006, p. 411, tradução livre³⁹³).

Nesta sua vivência e análise empírica verificou relações mútuas e horizontais entre grupos de jovens intelectuais postados diante das margens atlântico-meridionais. Mas naquele mesmo contexto dos anos 1950, Viriato era tido como o mais conceituado entre todos os intelectuais angolanos, mais até do que Agostinho Neto, inclusive em termos poéticos, como consta na descrição da antologia de *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*³⁹⁴ organizada por Mário Pinto de Andrade e Francisco José Tenreiro:

Dos poetas africanos, negros ou brancos que têm surgido em Angola, permitimo-nos destacar os que figuram neste caderno: Antônio Jacinto, um pouco menos experimentado que os restantes nos ritmos da poesia negra, Agostinho Neto, profundamente consciente da alienação negra geral partindo das suas experiências pessoais e Viriato da Cruz o que, em nossa opinião, *penetrou mais fundo nas realidades negras de Angola e a*

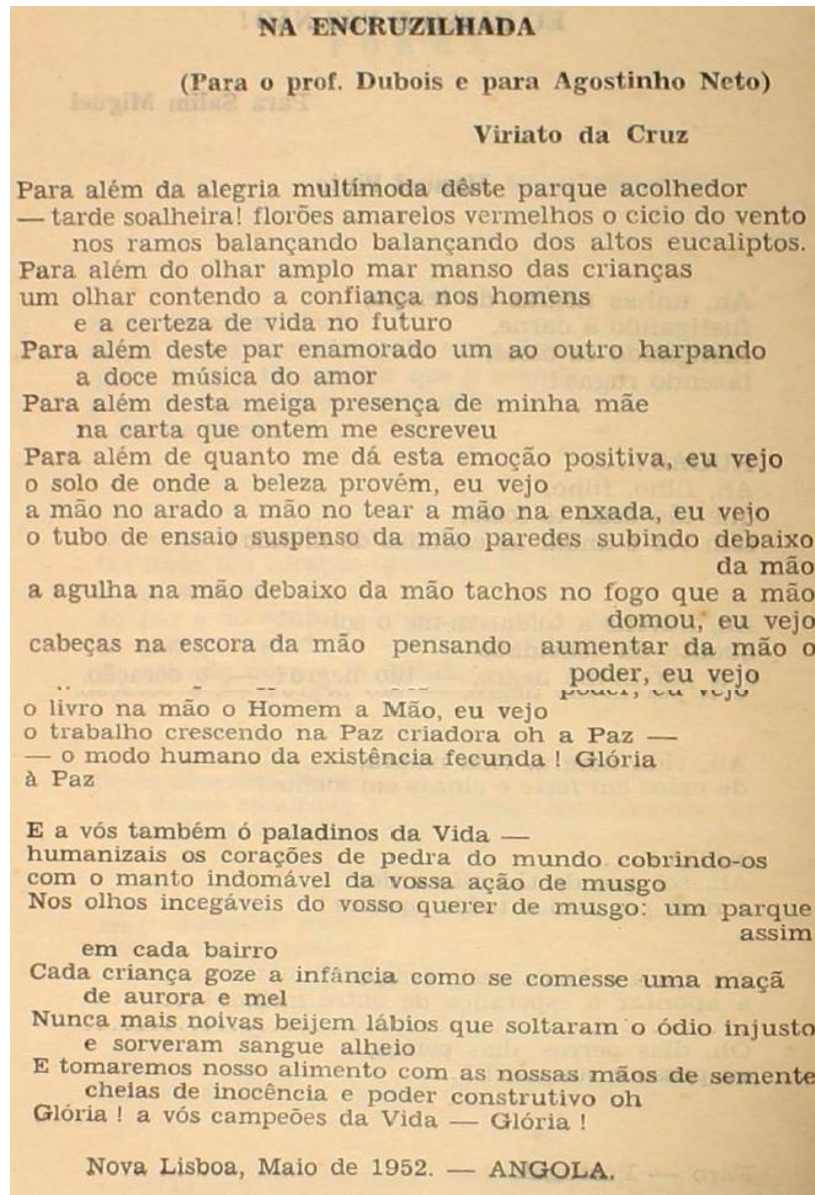
³⁹² “Eu era sócio de uma livraria chamada ‘Anita Garibaldi’, que vendia todo tipo de livros, e livros de esquerda, sobre comunismo. Fiquei muito marcado como homem de esquerda e alguns diziam que eu era líder, em Santa Catarina, do Partido Comunista, embora nunca tivesse pertencido a partido político nenhum. Então, em 64, no 1.º de abril, um dos primeiros presos em Santa Catarina fui eu” (MIGUEL, 2004, p. 22).

³⁹³ “l’idée que la culture non-africaine doit être rejetée en faveur de l’affirmation de La culture africaine est complètement déconstruite. (...)Viriato s’éloignait des structures d’identification avec le Brésil fondées sur la parente. (...) Ainsi, Viriato démontre-t-il avoir une vision moins idyllique et moins mythifiée du Brésil, qui lui sert comme un «porteur de nouvelles », une voie d’éclaircissement et d’illumination, de La même manière que la culture française ou la culture portugaise”.

³⁹⁴ O primeiro caderno de “Poesia Negra de Expressão Portuguesa (Cadernos de Poesia)” foi organizado por Francisco José Tenreiro e Mário Pinto de Andrade, e vinhetas e arranjo gráfico de Antônio Domingues. Inclui poemas de Nicolas Guillén, Alda do Espírito Santo, Agostinho Neto, Antônio Jacinto, Francisco José Tenreiro, Noémia de Sousa, Viriato da Cruz e Orlando da Costa. Textos de apresentação de Mário Pinto de Andrade. Textos de apresentação de Mário Pinto de Andrade (Dezembro de 1951 e Abril de 1953) e Nota Final de Francisco José Tenreiro (Janeiro de 1952 e Abril de 1953), com os agradecimentos deste aos seus companheiros desta edição do trabalho, Mário Pinto de Andrade e Antônio Domingues. Tenreiro explica também a decisão de não incluir poetas de Cabo Verde. De Maio de 1953.

quem melhor se ajusta o epíteto de poeta angolano (ANDRADE; TENREIRO, 1953, p. 11-12, grifos dos autores, itálicos nossos).

Quase concomitantemente ao lançamento desta importantíssima obra, com a diferença de apenas um mês, o texto de Viriato foi publicado no Brasil pela revista Sul:



Viriato da Cruz. Na encruzilhada. *Sul*, n.º 19, março de 1953, p. 24.

Para a sua análise deveremos considerar a dedicatória feita a Agostinho Neto, sendo esta a sua única menção nos cadernos Sul, o que denota a afinidade e a admiração nutrida por Viriato da Cruz, naquele momento, a este protagonista do nosso estudo. Mas

consideraremos igualmente a dedicatória feita a W.E.B. Du Bois³⁹⁵, a partir da qual se é possível fazer uma breve discussão acerca das referências pan-africanistas na sua poesia, em particular, mas também na poesia africana de expressão portuguesa em geral.

Segundo Salvato Trigo, “o **afro-americanismo** e a **negritude** só terão sido cabalmente conhecidos, em Angola, pelos meados da década de 50” sendo que “o lançamento da geração da Mensagem não terá sido, pois, fortemente motivado e impressionado por eles” (TRIGO, 1979, p. 44, grifos do autor). A menção feita a W.E.B. Du Bois no texto de Viriato, assinado em maio de 1952 – logo, no interstício das edições da Mensagem –, se não contraria, ao menos problematiza a assertiva do crítico literário. Sobre a poética mensageira, além de já termos mencionado a influência exercida por Cruz e Souza, quem estava naquele exato momento sendo (re)apresentado aos novos intelectuais pelos exemplares da revista Sul que lhes chegavam às mãos, este mesmo autor, por sua vez, guarda diversos *encontros* biográficos com o escritor pan-africanista estadunidense a quem Viriato da Cruz dedicou esse texto³⁹⁶.

Tratava-se de um contexto de mudanças, já que a partir de 1951 a designação ‘Império Colonial Português’ fora abolida como parte de uma política de reabilitação da imagem de Portugal nos fóruns internacionais, intentando dissipar a sua alcunha de colonialista. Foi a partir desse momento que as antigas colônias passaram a ser nominadas “províncias ultramarinas”, e a obra de Gilberto Freyre incorporada pelo

³⁹⁵ “William Edward Burghardt Du Bois nasceu em Massachusetts em 1868, descendendo de franceses huguenotes e de africanos. Estudou na Fisk University, em Nashville – uma das universidades negras fundadas nos Estados Unidos após a guerra civil, ainda no século XIX. Graças a uma bolsa de estudos, ele cursou durante dois anos a Universidade de Berlim e, de volta aos Estados Unidos, foi o primeiro negro a doutorar-se em filosofia na Harvard University. Um dos fundadores da NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*), em 1910, Du Bois fundou e editou a revista *The Crisis*, órgão oficial da NAACP, para a qual contribuiu regularmente durante mais de vinte e cinco anos com polêmicos editoriais e artigos de fundo. Publicou obras de história e sociologia, experimentando também a ficção e a poesia. Dos seus livros, citamos *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States: 1638-1870* (sua tese de doutorado em Harvard, de 1896) e *Black Reconstruction* (análise marxista do período pós guerra-civil no Sul dos Estados Unidos, de 1935). Destacamos aqui aquele que é geralmente visto como sua obra-prima, *As Almas da Gente Negra* (1903). Ao final de longa vida, em 1961, Du Bois emigrou para Gana e naturalizou-se cidadão daquele país africano, onde faleceu dois anos mais tarde” (GOMES, 1999, p. 755).

³⁹⁶ “Mestiços, vivendo em um ambiente racial polarizado, tanto Gama quanto Du Bois optaram pela afirmação da identidade negra em sociedades que, por meio de competentes mecanismos de poder e diferentes estratégias, asseguravam a hegemonia social, política e econômica de suas elites em drástica política de exclusão dos segmentos populacionais dominados – basicamente, os ‘não-brancos’. (...) Luiz Gama e Du Bois, na elaboração de um discurso assim desestabilizador, contribuíram para a produção das ‘contranarrativas da nação’ de que fala Homi Bhabha, na medida em que suas respectivas escritas questionam as narrativas da nação que compõem a história oficial. (...) Os nomes de Luiz Gama e de W.E.B. Du Bois despontam como fortes referências, não só pelo que realizaram mas principalmente por tudo o que resta fazer, em prol da sociedade igualitária pela qual ambos se empenharam” (GOMES, 1999, p. 755; 759; 764).

Estado Novo com o intuito de justificar a manutenção do seu poderio no Ultramar³⁹⁷. Tal doutrina, que passou a ser amplamente difundida pelos meios oficiais, ficou conhecida como integracionismo lusitano, a qual será cabalmente desmascarada por Mário P. de Andrade em 1955. Contudo, é interessante notar que, precisamente à volta do problema da integração social é que surge na poesia africana de expressão portuguesa o tema do pan-africanismo³⁹⁸, de que W.E.B. Du Bois foi um dos principais teóricos e mordaz defensor. A partir dele, variados temas podem ser sugeridos, os quais dialogam com diversas preocupações dos poetas e intelectuais angolanos daquela época.

Um deles é o tema da legitimidade em se utilizar a língua do colonizador para se construir uma literatura nacional, o que suscita diversas controvérsias identitárias³⁹⁹. Assim como os pan-africanistas, os novos intelectuais eram frutos do sistema educacional moderno, e gozavam de certo status dentre as elites africanas, já que a sua intelectualidade era, em geral, eurófona. A sua posição de entre-lugar os colocava diante de outra questão, situada entre os referenciais tradicionais e os da modernidade. Restringiam-se geralmente aos centros urbanos e às classes escolarizadas, e portavam um discurso heterogêneo em termos raciais, sócio-político-econômicos e (anti)coloniais.

Todas essas características se assemelham aos questionamentos pan-africanistas, já que estes influenciaram a criação dos imaginários nacionais africanos. Mesmo sendo de origem estrangeira, eles ajudaram a ressignificar a noção de África a partir da reinterpretação das ideias de “raça” e de “negro”. Essa foi uma problemática geral, pois

³⁹⁷ “Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o regime fascista salazarista do Estado português obrigou-se a uma nova definição estatutária para a caracterização de suas colônias espalhadas pela África e pela Ásia. António de Oliveira Salazar sabia que, se não tomasse providências urgentes naquele momento de redefinição do desenho geopolítico internacional, os espaços coloniais portugueses poderiam sucumbir perante as novas concepções liberalizantes dos autonomismos nacionalistas (África e Ásia, principalmente). Essas concepções, formuladas na década de 1940, se consumariam como práticas políticas efetivas na década de 1950 até meados da década de 1970. (...) Em 1951, o *Acto Colonial* de 1933 deixou de ser a marca constitucional diretiva das práticas institucionais do Estado português junto às colônias ultramarinas. Novas práticas administrativas foram sugeridas, dentre elas está o termo central de que *as colônias* que eram definidas como tais, naquele momento passariam a ser nomeadas como *províncias ultramarinas*. Mudava-se a terminologia, mas as práticas e as realidades permaneciam intocadas. (...) O caso de Salazar é o mais expressivo dessa apropriação das teses luso-tropicalistas de Freyre pelo corpo ideológico-administrativo do Estado fascista português. Com tais transfigurações, consumava-se a poderosa estratégia de manutenção do regime sobre o seu espaço colonial e sobre os seus opositores internacionais” (PINTO, 2009, 450; 453-454; 462).

³⁹⁸ O pan-africanismo foi “um movimento político-ideológico centrado na noção de *raça*, noção que se torna primordial para unir aqueles que a despeito de suas especificidades históricas são assemelhados por sua origem humana e negra. O movimento pan-africano surgiu como um mal estar generalizado que ensaiava o tema da resistência à opressão, pensando a libertação do homem negro” (HERNANDEZ, 2005, p. 138).

³⁹⁹ “Quase todos os escritores que procuravam criar uma tradição nacional, transcendendo as divisões étnicas dos novos Estados africanos, tiveram de escrever em línguas europeias ou correr o risco de ser vistos como particularistas, identificados com as antigas fidelidades e não com as novas” (APPIAH, 1997, p. 20).

foi através de um discurso herdado do pan-africanismo de antes da guerra que conseguiram articular uma visão comum da África pós-colonial; e esse discurso foi basicamente produto de cidadãos negros no Novo Mundo. (...) [Nele,] a compreensão racial de sua solidariedade [talvez] tenha sido um desdobramento inevitável. (...) era fácil para qualquer um, na era do pós guerra, ver os malefícios potenciais da raça como princípio organizador da solidariedade política. Difícil era ver a possibilidade de abandonar por completo a raça como noção (APPIAH, 1997, p. 23).

O pan-africanismo e a negritude suscitaram a ideia de solidariedade racial a partir de uma dupla apropriação do conceito “raça”, seja como oposição ao discurso hegemônico europeu, mas também como o *ethos* propulsor de uma comunidade universal disposta a se opor às condições opressivas que compartilham historicamente. Estas ideias estão na esteira do pensamento de teóricos afro-americanos e africanos, tais como Alexander Crummel⁴⁰⁰, Edward Blyden⁴⁰¹, Marcus Garvey⁴⁰², James Aggrey⁴⁰³, e o próprio Willian Du Bois⁴⁰⁴, todos influentes nas campanhas americanas pelos direitos civis e nos movimentos nacionalistas africanos. Assim,

O termo *negritude* conduz a alguns dos temas mais caros ao pan-africanismo como os da identidade e do destino de um conjunto de povos sobre os quais se abateu a dominação colonial e racista. (...) realizaram na primeira metade do século XX os cinco primeiros congressos pan-africanos. É útil lembrar que eles foram precedidos pela Associação Africana, a primeira assembleia pan-africana, na qual Du Bois apresentou uma comunicação às nações do mundo, acentuando o ‘problema da linha de cor’, como a questão básica do século XX. A ela se seguiram os congressos pan-africanos (HERNANDEZ, 2005, p. 153).

O debate acerca da negritude inaugurou-se em 1919 com o primeiro Congresso realizado por Du Bois, em Paris, que reivindicava a adoção de um código de proteção internacional dos indígenas da África, o direito à terra, à educação e ao trabalho livre, além da abolição dos castigos corporais nas colônias. Ao dedicar-lhe o trabalho, Viriato

⁴⁰⁰ (1819-1898) Afro-americano radicado na Libéria em 1860, considerado o “pai do panafricanismo”.

⁴⁰¹ (1832-1912) Evoca as particularidades africanas (afrocentrismo); maniqueísta (cristianismo e o islamismo); postura marcadamente anticolonial.

⁴⁰² (1887-1940) Parte de uma dimensão messiânica a qual seria responsável pela união dos negros de todo o mundo; concebeu a Unia (Universal Negro Improvement Association), uma organização internacional de auto-ajuda para o progresso das populações negras; preconizava o regresso à África.

⁴⁰³ (1875-1927) Deixou a Costa do Ouro em 1898, seguindo para os EUA, estimulando outros jovens africanos a fazerem o mesmo.

⁴⁰⁴ (1868-1963) Relativiza o racismo ideológico e enaltece a sua dimensão sócio-histórica; promove o movimento pela igualdade racial nos EUA.

da Cruz suscitava a toda a carga da ancestralidade do seu pensamento, e demonstrava a abertura às influências das ideais exógenas, característica patente do seu universalismo. É importante destacar que Viriato da Cruz virá a conhecer pessoalmente o professor W.E.B. Du Bois em 1958, na ocasião do I Congresso dos Escritores Afro-Asiáticos⁴⁰⁵.

Por outro lado, Viriato da Cruz também dedicou o trabalho a Agostinho Neto. Vale a pena observar, nesse sentido, que nas duas dedicatórias o poeta se dirige aos homenageados fazendo uso da segunda pessoa, o que não é muito usual, exceto quando se pretende demarcar o seu distanciamento ou evidenciar a sua veneração. Sob a primeira hipótese, o autor referenciaria os espaços interconectados por ventura da publicação: o texto foi escrito em Luanda, no mesmo ano e mês em que Agostinho Neto era preso pela primeira vez em Lisboa; Du Bois representa o pan-africanismo de origem norte-americana, enquanto a América do Sul é prestigiada pelo local da sua publicação. A partir da segunda hipótese, essa mais plausível, tratar-se-ia de uma demonstração equânime da valorização da qualidade e da autenticidade do pensamento angolano-africano, que teve a sua importância equiparada à do teórico estrangeiro consagrado. Associadamente, a reputação dos intelectuais laureados nessa dedicatória posiciona o autor *na encruzilhada* do exógeno e do endógeno, e manifesta o seu apreço pelos *encontros* entre as duas gerações da Mensagem: a do próprio autor e a do homenageado.

O título suscita o mote do universalismo como a “encruzilhada de civilizações”. A questão do universalismo da cultura angolana, associada aos seus múltiplos fundamentos e influências, é um tema recorrente entre os novos intelectuais, tendo sido recuperado após muitos anos por Agostinho Neto, quando este se utilizou do mesmo termo para tratar de uma questão análoga⁴⁰⁶. Além dessa noção de ‘encruzilhada de civilizações’, o título do trabalho possibilita a interpretação do deslocamento de uma noção vertical, de um centro cultural irradiador, à outra horizontal, da valorização da mestiçagem, do sincretismo e da fusão, presentes nas manifestações culturais afro-brasileiras (as encruzilhadas) e afro-americanas (*the crossroads*). Somado a isso, aquilo que pode ser suscitado a partir do sentido religioso do termo, metaforicamente, pode ser

⁴⁰⁵ “Juntamente com Mário de Andrade, [Viriato da Cruz] participou no I Congresso dos Escritores Afro-Asiáticos, em Tachkent (União Soviética), em Setembro de 1958, no qual estiveram também o professor Du Bois (fundador do Pan-africanismo), Nazim Hikmet (o poeta comunista turco, a quem Agostinho Neto dedicou um poema da prisão) e o escritor senegalês Sembène Ousmane” (LARANJEIRA, 1995, p. 80).

⁴⁰⁶ Num discurso proferido em Luanda em 03/02/1979, na abertura de uma exposição de artes integrada às comemorações do 04/02/1961, Agostinho Neto expressou o seguinte: “Nós somos uma *encruzilhada* de civilizações, ambientes culturais, e não podemos fugir a isso de maneira nenhuma, mas da mesma forma que nós pretendemos manter a nossa personalidade política, também é preciso que nós mantenhamos a nossa personalidade cultural” (NETO, 1980, p. 61, grifo nosso).

interpretado como a sua temática principal: a de um momento decisivo, definitivo, de uma virada que marcará a passagem de uma condição à outra, do presente para o futuro.

Em termos de conteúdo, percebe-se a veneração de Viriato pelos líderes africanos de tempos diversos, todos eles amparados por objetivos bastante semelhantes: os “paladinos” e os “campeões” da Vida desejam um “parque assim”, onde no “olhar manso das crianças” e na “confiança dos homens” haja “certeza de vida no futuro”. Nesse sentido podemos verificar a conexão de três modalidades temporais num só *telos*: passado-presente-futuro, representados pelas crianças, homens e pela certeza do futuro. É no olhar dos homens em que reside a confiança geradora da certeza de vida no futuro, é nele que reside a sua *esperança*, suscitada pelo “olhar amplo mar manso das crianças”. Assim, para além dos homens do presente, representados desde a sua dedicatória, há o respaldo das gerações passadas a quem Viriato reconheceu no programa do MNIA⁴⁰⁷.

Os versos seguintes trazem duas metáforas caras à sua poesia: Namoro e Mãe. “Namoro” é um poema extremamente famoso em Angola, entoado publicamente até os dias de hoje⁴⁰⁸. Nele o enredo trata da vida de um homem apaixonado que só conseguiu conquistar a mulher amada quando abriu mão da primazia atribuída à cultura ocidental, suscitando que a valorização dos bens da terra é a raiz para a obtenção do seu êxito. Já o segundo termo aparece com destaque num poema publicado na Mensagem, “Dois poemas à Terra”, onde a Mãe assume a personalidade da Terra (“Oh Terra, oh minha mãe Terra!”) quem no final reveste-se de um caráter coletivo (“Oh Terra, oh nossa mãe Terra!”). A Mãe-Terra inspira-o a cumprir a tarefa de sua responsabilidade, que é a “humanização do mundo!” (Viriato da Cruz *apud* FERREIRA, 1997, p. 163-168). Assim, “a doce música do amor” associa-se à “carta” que a mãe o escreveu, orientando-o para o êxito da sua tarefa: o “modo humano da existência fecunda! Glória à Paz”. Este destino está ao alcance das suas mãos – bem como na de todos os homens –, e depende da correta manipulação dos instrumentos que interferem nos bens oriundos da terra:

Homenageando Agostinho Neto, Viriato diz, ‘O solo de onde a beleza provém, eu vejo a mão no arado, a mão no tear, a mão na enxada, eu vejo...’. A mão é outro signo importante no jogo poético de Viriato da Cruz. A mão que ara a terra é a mesma mão que procura unir os irmãos do mundo, mãos que constroem a paz e um mundo melhor. ‘A mão no

⁴⁰⁷ “Queremos reavivar o espírito combatente dos escritores africanos dos fins do século XIX, de Fontes e dos homens que compuseram ‘A Voz de Angola a Clamar no Deserto!’” (*apud* TRIGO, 1979, p. 12).

⁴⁰⁸ “Ainda hoje o seu poema Namoro é cantado nas emissões de rádio e a sua obra poética é incluída em todas as antologias de poetas angolanos” (ROCHA, 1999, p. 27).

arado, o livro na mão, o modo humano de existência fecunda...’
(SANTOS, E. 2010, p. 68).

Além disso, essa almejada transformação se potencializa quando, para além das potencialidades braçais e manuais, as capacidades intelectivas também são estimuladas: “eu vejo cabeças na escora da mão pensando aumentar da mão o poder, eu vejo o livro na mão o Homem a Mão, eu vejo o trabalho crescendo na Paz criadora”. Assim sendo, tal encruzilhada é o momento decisivo de juntar esforços e estímulos, do passado e do presente, para que no futuro se concretize o “modo humano da existência fecunda”.

Esse texto é um exemplar das aproximações temático-estilísticas da poesia de Viriato da Cruz com relação à de Agostinho Neto: o seu *encontro* se dá a partir do tratamento de temas e da utilização de figuras de linguagem que lhes são comuns. “Assim como Viriato, podemos compreender a obra e o papel de Agostinho Neto para a história e a literatura angolanas, também, através de, pelo menos, quatro metáforas: a do oleiro⁴⁰⁹; a da luz⁴¹⁰; a da mão⁴¹¹; a do jogo como conhecimento⁴¹². Todas elas constroem a qualidade do artífice que ele foi” (SANTOS, E. 2010, p. 69). Politicamente, até este momento, Viriato da Cruz mantinha ainda grande estima por Agostinho Neto.

Em 1954 Viriato fez parte do núcleo dos gerentes da Sociedade Cultural de Angola, entidade multirracial fundada em 1942 com o fito de desenvolver atividades artístico-científicas. Nesse sentido, colaborou também nas atividades da ANANGOLA e da Liga Nacional Africana, e teve os seus escritos publicados na revista e no boletim *Mensagem, Cultura I e II, Jornal de Angola, Diário de Luanda, Itinerário, Padrão, Notícias do Bloqueio, Boletim da Sociedade de Cultura em Angola*, na revista *Angola* e em outras publicações de Angola e de Moçambique (FERREIRA, 1997, p. 162).

Entretanto, “abandona a Anangola e vai então participar mais activamente na Liga e dedicar-se à militância clandestina, com os seus companheiros Idílio Machado, Mário Antônio e Antônio Jacinto, criando, em 1955, o Partido Comunista Angolano” (ROCHA, 1999a, p. 21-22). Estes lançaram, em 1956, um Manifesto conclamando toda

⁴⁰⁹ “A metáfora do oleiro é a do construtor, que pisa a terra, põe o tijolo como concreto de uma edificação, onde o pensar é apresentado como o pensar que realiza, desencadeia realidades”.

⁴¹⁰ “A metáfora da luz se apresenta como busca da verdade, que se quebra, se fende, se constrói na diversidade, na ambiguidade entre ser local, nacional e ser universal, mas principalmente de ser demasiadamente humano”.

⁴¹¹ “A metáfora da mão desempenha um papel importante em toda sua história e sua vida literária. A mão que arma o fuzil é a mesma que defende todos os irmãos africanos e não só angolanos, através de sua pena lírica e, ao mesmo tempo, revolucionária”.

⁴¹² “A metáfora do jogo do conhecimento está presente na arte da consciência, da cultura política. Agostinho Neto sintetizava em si mesmo a união entre o poeta e o político”.

a população angolana a lutar contra o colonialismo. Esta é uma fase decisiva na trajetória de Viriato da Cruz, pois é quando ele passa do “tempo do imaginário” para o “tempo da revolução” (SERRANO, 2012, p. 166). A partir desse momento, sua obra escrita concentrar-se-á muito mais nos tratados políticos do que na senda poética, tendo estes sido reunidos em um único volume editado em 1961. Dessa sua escolha, atrelada à pequena extensão da sua obra, decorrem severas críticas acerca da sua qualidade de poeta, as quais, porém, devem ser dissuadidas caso compreendamos a priorização, a partir daquele momento, que Viriato deu às atividades eminentemente políticas em detrimento dos investimentos de cunho literário e cultural, típicos da fase anterior⁴¹³.

Em Luanda, Viriato da Cruz estava envolvido com o movimento clandestino de libertação de Angola. Em 1955, ele entrou para o Partido Comunista Angolano e, dois anos depois, seguiu para Paris⁴¹⁴. Juntamente com Mário Pinto de Andrade, participaria da fundação do MPLA no exterior. Também na companhia de Mário Pinto de Andrade e ainda de Lúcio Lara, Viriato da Cruz conheceu Frantz Fanon⁴¹⁵ em Roma, em 1959, durante o Segundo Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros. Tem-se, portanto, um intercâmbio entre escritores africanos e o grupo da revista *Sul* na mesma década em que escritores e intelectuais africanos e da diáspora negra estavam organizando congressos e publicando suas obras, notadamente pela *Présence Africaine* em Paris (CORREA, 2016a, p. 20).

A partir dos anos 1960 Viriato apoiou o fortalecimento do MAC no exterior, mesmo reprovando a sua operacionalidade, por atuarem distantes das massas angolanas. Apesar das críticas, ele trabalhou junto de Lúcio Lara, Mário Pinto de Andrade e Marcelino dos Santos, liderando a composição do seu Manifesto⁴¹⁶. “Nesse longo

⁴¹³ “As pessoas questionavam dizendo: O Viriato nunca mais escreveu poemas, ele que foi o fundador de uma poesia angolana de angolanidade. E o Mário António questiona no seu livro, será que é porque ele não queria ou porque não sabia? Esta questão é um pouco crítica desta frase, claro que o Viriato sabia fazer, porque ensinou os outros, não é? Só que ele achava que aquela fase cultural já estava ultrapassada, tinha que passar uma nova fase que era uma fase de ação. Mas o manifesto não é de uma só pessoa, é o que sempre digo, claro que o Viriato foi sem duvidas o ideólogo e não se pode negar este facto” (SERRANO, 2010a).

⁴¹⁴ “A pressão da PIDE [instalada em Angola desde 1954] obriga-o a fugir precipitadamente de Luanda em 10 de outubro de 1957, no navio UIGE. Abandona sua mãe e avó com quem vivia e refugia-se em Lisboa, na casa de Amílcar Cabral” (ROCHA, 1999a, p. 22), de onde, posteriormente, partiu para Paris.

⁴¹⁵ Há encontros entre os pensamentos desses intelectuais, já que “Viriato da Cruz se aproxima muito da ideia de Fanon sobre a espontaneidade, a exaltação [da] impetuosidade voluntarista das massas e das impossibilidades e dos limites encontrados por uma direção ao tentar dirigir esta forma de consciência para uma etapa mais elevada do processo. Entretanto, isto não impede que o esforço de meditação que o partido ou a direção do partido faça entre essa espontaneidade das massas e o seu projeto revolucionário se realize com dificuldade (SERRANO, 2002, p. 60). Sobre o tema ver também SERRANO, 2005, p. 149.

⁴¹⁶ O manifesto do Movimento Anti-Colonialista (MAC) “foi elaborado em 1957 e redigido na sua forma final, depois de amadurecidas as ideias nele expostas, entre 57 e 59. Estabelecendo todo um programa de

percurso, amadurece o projecto, que já vinha sendo forjado desde Angola, da criação de um movimento nacionalista marxista angolano. O nome desse futuro movimento inspira-se na frase do MANIFESTO de 56: ‘um amplo movimento popular de libertação de Angola’” (ROCHA, 1999a, p. 23).

Contudo, a primeira aparição internacional do MPLA se deu na Conferência dos Países Africanos realizada na cidade de Tunis, em janeiro de 1960. Nela “Viriato da Cruz [atuou como] Secretário Geral, o qual controlava com mão de ferro o movimento, exercendo ‘uma ditadura intelectual’, pouco apreciada pelos seus correligionários, o que iria gerar o germe de dissensões futuras” (ROCHA, 1999a, p. 23). A alteração ocorrida entre Viriato da Cruz e Agostinho Neto, desde o início dos anos 1960, está associada às possíveis consequências políticas e ideológicas dela decorrentes, mas também, ao culto da memória e da personalidade de cada um dos intelectuais até a contemporaneidade.

Em julho de 1960, Agostinho Neto e Idílio Machado foram nomeados, respectivamente, presidente e vice-presidente de honra do MPLA, enquanto o presidente em exercício era Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz era o secretário-geral. Contudo, quando Agostinho Neto retornou de Portugal para o Congo, uma série de alterações passou a existir entre ele e Viriato. Até então, a organização do MPLA baseava-se em estruturas provisórias, mas essa situação se transformaria definitivamente a partir do dia 10 de dezembro de 1962, data da sua I Conferência Nacional⁴¹⁷. Derrotado, Viriato insistia que o Movimento caíra nas mãos de um grupo de pequeno-burgueses universitários suscetíveis a uma política condescendente aos colonizadores. Cercado de diversos militantes que o apoiavam, Viriato criou uma dissidência dentro do MPLA para rivalizar com a direção eleita, mas acabaram todos eles sendo expulsos do Movimento no dia 06 de julho de 1963.

A trajetória política de Viriato da Cruz confunde-se com as origens do nacionalismo moderno angolano, de 1955 a 1963, ano em que criou uma grave cisão no seio do MPLA, dirigido então pelo seu rival, Agostinho Neto. Com efeito, este tinha concepções não só de estratégia das forças

acção e uma estratégia comum para os nossos países, o Manifesto do MAC, nunca divulgado, circulou clandestinamente entre os patriotas africanos, com data de 1 de janeiro de 1960” (Apresentação do Manifesto do MAC na edição de 1965. In: CRUZ, 1957, p. 02).

⁴¹⁷ “A conferência, ocorrida em Dezembro de 1962, foi considerada por todos como o momento e o local de definição acerca da liderança que sairia vencedora. O volume e a seriedade das acusações não deixavam dúvida quanto à inviabilidade de qualquer tipo de saída conciliatória. Os relatos existentes sobre a reunião, bem como a documentação consultada, são bastante contraditórios sobre sua condução. Da confrontação das fontes podemos perceber que a conferência logo se encaminhou para uma disputa em torno de duas listas com os nomes dos dirigentes” (BITTENCOURT, 2008, p. 194-195).

nacionalistas, como também nas alianças exteriores. Foi expulso do MPLA (...) por não ter acatado as decisões da conferência que colocavam as suas teses em minoria. O cerne do conflito que o opõe a Agostinho Neto é complexo, tem dimensões pessoais pelo poder, de estratégia de luta anti-colonial e insere-se também no conflito sino-soviético. (...) Por outro lado, as ligações e amizades de Neto com o Partido Comunista Português e, indirectamente, com Moscovo, iriam alterar totalmente as alianças, até aí orientadas para Pequim, de quem tinham recebido os primeiros apoios concretos. Por fim, Viriato não vislumbrava em Agostinho Neto que saía de um ambiente culturalmente limitado, provinciano e com concepções maniqueístas do mundo, qualidades de um chefe político para além de ser poeta, médico e negro. No fundo Viriato sentia uma grande frustração por ser mestiço e não ser Doutor (ROCHA, 1999a, p. 25; 1999b, p. 12).

“O conflito com Agostinho Neto tinha, quer de parte, quer de outra, uma poderosa carga afectiva, feita de ressentimentos e de malentendidos, não esclarecidos atempadamente, e de intransigências mútuas, *mas era essencialmente de natureza estratégica e ideológica*” (ROCHA, 2008, p. 177, grifo nosso). A opção por Agostinho Neto esteve muito associada às suas características simbólicas – poeta negro de origem aldeã, médico formado em Lisboa que realizava atendimentos nos bairros pobres de Luanda, preso político contumaz de renome internacional etc. – que acarretaram na criação de uma imagem mítica⁴¹⁸ sobre ele, a qual reverbera hodiernamente para a legitimação de distintos poderes. Assim, a saída de Viriato da Cruz do MPLA teve também a ver com questões raciais, ato permeado por pesadas críticas contextuais⁴¹⁹.

Fora do MPLA, Viriato da Cruz e cerca de setenta militantes aderiram à FNLA, onde foi nomeado ministro dos negócios estrangeiros do Governo de Angola no Exílio (GRAE). Jonas Savimbi⁴²⁰ opôs-se a ele. Viriato tentou incitar Holden Roberto⁴²¹ a

⁴¹⁸ “O MPLA produziu em torno do seu nome uma propaganda internacional de peso. Ele era seguidamente referenciado pelos comunicados do movimento como um exemplo de bravura e heroísmo. Era o médico que, após se formar em Lisboa, voltara a Luanda para instalar seu consultório numa zona pobre da cidade, a fim de atender aos mais desfavorecidos; o poeta que gritava pela libertação dos negros angolanos, o militante que tinha sido preso diversas vezes pela temível PIDE por suas ideias e mesmo assim não se rendera. *Agostinho Neto era também o mito que se tinha criado sobre ele*” (BITTENCOURT, 2008, p. 185, grifo nosso).

⁴¹⁹ “Em 1963, ele renuncia à direcção do movimento na qualidade de secretário-geral para dar lugar a um processo de africanização da direcção. Criticado por vários dirigentes entre os quais muitos mestiços, foi posteriormente apontado como sendo um erro esta decisão, que nunca foi compreendida por alguns dos seus companheiros” (SERRANO, 2012, p. 176). “Podemos afirmar que Viriato da Cruz, uma personalidade multifacetada, afirmou-se na qualidade de ‘mulato’ sem complexos, o que nada tem a ver com a sua concepção política de a liderança do aparelho partidário dever obrigatoriamente ser conduzida por africanos ‘negros’. Fizeram-se e ainda fazem críticas a Viriato, pondo-se em evidência um certo desalento, com origens várias, do autor face às vicissitudes dos fatos, atribuindo essa possível maneira de estar a várias causas. Na verdade, Viriato da Cruz mostrou uma enorme capacidade humana de resistência, como que sempre disposta a recomeçar, por vezes equivocado” (MOURÃO, 2008, p. 28).

⁴²⁰ “Jonas Savimbi completou um percurso que o levou a contactar movimentos, governos africanos e dirigentes nacionalistas angolanos e estrangeiros que combatiam o colonialismo. Mostra, desde muito

receber o apoio chinês e de outros países socialistas aos quais era coligado. Decepcionado com o seu isolamento diplomático e com a pouca receptividade das suas teses, entra em conflito com Holden Roberto e abandona o GRAE. Refugiou-se em Argel e Paris antes de se fixar definitivamente em Pequim, onde, ao menos inicialmente, se estabelecera muito bem, já que se empregou diretor da Associação Internacional dos Jornalistas Afro-Asiáticos⁴²², uma organização pró-chinesa. Mas “Viriato, apesar de sua simpatia pela Revolução Chinesa, torna-se um crítico dos rumos que ela tomava na época. Isso o levou novamente a uma situação de ostracismo pelos dirigentes chineses ocasionando, pela falta de cuidados médicos necessários, o agravamento da sua saúde, vindo a falecer em Pequim no dia 13 de Junho de 1973” (SERRANO, 2012, p. 167-168). Os seus últimos anos foram marcados pelo isolamento e pelas dificuldades de evadir-se da China, o que proporcionou o seu esquecimento por parte dos nacionalistas angolanos.

A detração da sua imagem e o apagamento da sua personalidade foi fortemente estimulada pela direção do MPLA, tendência redirecionada só muito recentemente⁴²³. Exemplo disso foi o discurso proferido por Agostinho Neto ante o sangrento episódio de

novo, a sua ambição. Passa pelo ainda incipiente MPLA, formado nos finais de 1950, junta-se à UPA, que já mostra garras de combate com os ataques efetuados 15 de março de 1961, tenta recolher apoios na União Soviética e nas viagens a Berlim, Praga, Budapeste e Varsóvia, recebe ajudas da China, Congo (futuro Zaire), Egito, Marrocos e Tanzânia. É membro da FNLA e ministro do seu governo revolucionário. Volta ao MPLA e, de novo, afasta-se. (...) Inspirado na doutrina de Mao Zedong, Jonas Savimbi regressa às matas de Angola, em março de 1966, com a intenção de fundar um movimento: a UNITA, União Nacional para a Independência Total de Angola” (FERNANDO, 2013, p. 11-12).

⁴²¹ “Holden Roberto é o líder da União das Populações de Angola (UPA), que se formou em 1958 e dirige uma corrente rebelde contra os portugueses. Nascido na área tribal dos Bakongo, a educação de Roberto se limita ao nível primário, a qual foi realizada majoritariamente em Leopoldville. Trabalhou como um servidor civil no antigo governo do Congo Belga, e gradualmente foi se dedicando cada vez mais às atividades políticas, até chegar a se dedicar integralmente a ela, em 1958, quando se tornou líder da UPA. Roberto é considerado um inteligente, persuasivo, e ardente nacionalista com inclinações pró-ocidentais. Ele parece perceber que Angola não está pronta para a independência imediata e que o caos só pode ser evitado se houver um período de cinco anos sob tutela da ONU. Ele realizou muitos contatos na África, Europa, Estados Unidos e na ONU e em geral é aceito nesses círculos como, acima de tudo, um líder nacionalista angolano” (CIA, 1961, p. 01-02, tradução livre).

⁴²² “Na China, no começo ele estava tão bem, tinha um belo apartamento, um salário bom, mas aí ele começou a não gostar de algumas coisas que via e brigou lá também. Há um livro com uma correspondência dele para uma amiga francesa que é um documento importantíssimo sobre o problema dele e como é que ele estava vendo a China comunista. É um negócio impressionante a visão que Viriato tinha. Era um homem inteligentíssimo. Acho que, de todos que nós conhecemos, era Viriato quem tinha uma visão de mundo mais clara, só que adorava uma briga!” (MIGUEL; MALHEIROS, 2008, p. 15).

⁴²³ “As pessoas tinham receio, mesmo depois da morte do Viriato, de ter um documento por ele escrito ou datilografado. Isso demonstra como as pessoas realmente se comportavam, durante esse período, seja antes ou após sua morte, e durante algum tempo, coagidas a não se revelarem próximas a ele. Só há algum tempo atrás, quando alguns camaradas, como por exemplo Antônio Jacinto, ao reafirmarem sua posição pioneira no movimento nacionalista, começou-se então a reabilitação de Viriato da Cruz como intelectual e liderança política” (SERRANO, 2012, p. 173).

27 de maio de 1977⁴²⁴, quando ele acusou Viriato de traidor e precursor do fraccionismo em Angola:

Viriato da Cruz tomou a frente de uma ala fraccionista, enquanto estávamos no exílio em Congo Kinshasa. Viriato da Cruz tentou criar o seu próprio movimento dentro do MPLA e, eventualmente, juntar-se à FNLA⁴²⁵. (...) O destino é hoje o mesmo. Na tentativa de lutar contra o povo de Angola, tentando lutar contra o MPLA, eles vão para cima nas mãos de racistas, e vão fazer o jogo do inimigo. Não há outra saída, eles não podem sobreviver sem a ajuda dos imperialistas. Em 1974, depois de 25 de abril, apareceu outro grupo fraccionista. O grupo liderado por Gentil Viana⁴²⁶ chamado de Revolta Activa⁴²⁷, que seus camaradas, aqui, lutaram com todas as suas forças. Este grupo também desapareceu e, certamente, teria colaborado com os imperialistas para derrubar o MPLA⁴²⁸ (NETO, 1977, p. 25, tradução livre⁴²⁹).

⁴²⁴ Data emblemática em Angola de um movimento político que ficou conhecido como “fraccionismo”; liderado pelo então dirigente do MPLA, Nito Alves, caracterizou-se como uma tentativa frustrada de tirar o presidente Agostinho Neto do poder mediante um golpe de Estado, à qual sofreu uma sangrenta reação culminando em milhares de mortes. Segundo a resolução do Comitê Central do Partido datada de 21 de Maio de 1977, que reconhece a sua existência, “este fraccionismo apresentando-se com uma capa aparentemente revolucionária visa realmente dividir o MPLA e desviar conseqüentemente o Povo dos verdadeiros objectivos da etapa actual da luta: a Reconstrução Nacional e a Defesa da integridade territorial do País, contra o imperialismo” (*apud* PAWSON, 2007, p. 160). Entretanto, diferentes versões dividem opiniões e fazem deste um dos temas mais controversos da história recente do país.

⁴²⁵ Nota da edição: “Viriato da Cruz alegava que as dificuldades enfrentadas pelo MPLA – a hostilidade do regime de Leopoldville, a retirada do reconhecimento pela OUA, que não estava levando em conta pela UPA-FNLA, e a ferocidade da repressão em Angola mesmo – de integrar, o MPLA à FNLA. A liderança do presidente Agostinho Neto opôs-se firmemente, e Viriato da Cruz e alguns de seus amigos deixaram o movimento e reuniram-se com Holden. Depois de ter visto em primeira mão o que este era movimento fantoche, Viriato saiu novamente e foi para o exílio na China, onde morreu”.

⁴²⁶ “Um dos homens da ‘Revolta Activa’ e do ‘documento dos 19’ cujo único crime, além do desentendimento político com Agostinho Neto, terá sido os nove anos que passou na China popular (...). Em relação aos já numerosos prisioneiros elementos da ‘Revolta Activa’ parece iniciar-se uma operação de liquidação física antes mesmo que esses tribunais [populares] cheguem a funcionar. Inquirido sobre as autênticas razões que terão levado Gentil Viana – seguramente um dos homens mais capazes de Angola de Hoje e que, pela sua formação jurídica, seria inconveniente levar a tribunal, ainda que popular – Joaquim Pinto de Andrade respondeu com outra questão: ‘Acham que é preciso explicar?’” (O SÉCULO, 18/05/1976).

⁴²⁷ “A Revolta Activa Lutará pela salvação do MPLA. Através do corajoso combate pela unidade e reestruturação democrática do MPLA, a Revolta Activa demonstrou a todos os angolanos, a todos os patriotas, a todos os militantes, à África e ao Mundo o seu patriotismo, o seu alto sentido de responsabilidade como ala progressista do nacionalismo angolano. O malogro do Primeiro Congresso do MPLA põe evidentes que nunca os objectivos justos da revolta Activa: combate à retrógrada direcção presidencialista do MPLA, luta pela unidade no seio do Movimento, pela unidade Nacional, pela Independência completa e imediata. (...) Por isso, a Revolta Activa, ala progressista do Nacionalismo angolano está pronta a assumir as suas responsabilidades no seio do MPLA e à escala nacional” (CRA-MPLA, 1974, p. 04). Sobre o tema ver: PERES, 2010.

⁴²⁸ Nota da edição: “A diferença entre o grupo de Gentil Viana e direcção do MPLA era de ordem ideológica. Viana acreditava que após a independência teriam que esperar e deixar desenvolver um período de capitalismo para promover o desenvolvimento de uma consciência e de uma classe operária só provável, após o seu fluxo, para lutar contra o inevitável aumento a classe média interna e da chegada, numa segunda etapa, da luta contra a emergência de uma burguesia interna. A administração do presidente Neto considerava, por sua vez, que já havia condições para garantir as bases de uma sociedade socialista” (Nota da edição).

⁴²⁹ “Viriato da Cruz, a pris la tête d’une aile fraccioniste, alors que nous étions en exil au Congo Kinshasa. Viriato da Cruz cherchait à créer son propre mouvement à l’intérieur du MPLA et il a fini par se rallier au

Em detrimento à polémica mantida com Agostinho Neto, deve-se reconhecer que Viriato da Cruz teve uma importância fundamental na escrita dos estatutos e das diretrizes teóricas das organizações políticas que deram origem ao MPLA e que foram responsáveis pela emancipação de Angola⁴³⁰. Houve também, da sua parte, o pleno reconhecimento da importância que os diálogos atlântico-meridionais tiveram na maturação política da sua geração, pois, em um artigo de 1964, Viriato escreveu que

os contactos entre jovens angolanos e jovens escritores brasileiros levaram a contrabandos de livros e revistas de Angola, [fazendo com que] parte da juventude se engajasse no debate sobre os principais problemas das questões sociais do pós-guerra, o fascismo e a democracia, do colonialismo e de auto-determinação dos povos, etc. (Viriato da Cruz *apud* SANTIL, 2006, p. 406, tradução livre⁴³¹).

FNLA¹ [(1) Viriato da Cruz voulait, en excipant des difficultés que rencontrait le MPLA - hostilité du régime de Léopoldville, retrait de la reconnaissance par l'OUA qui ne prenait plus en compte que l'UPA-FNLA, et ferocité de la repression en Angola même -, intégrer le MPLA au FNLA. La direction du président Agostinho Neto s'y opposant fermement, Viriato da Cruz et quelques-uns de ses amis sortirent du mouvement et se rallièrent à Holden. Ayant vu de près ce qu'était ce mouvement fantoche, Viriato en ressortit et s'exila en Chine, où il mourut (nota da edição)]. (...) Leur destin est toujours le même. En tentant de combattre le peuple de l'Angola, en tentant de combattre le MPLA, ils s'en vont tomber dans les mains des racistes, et vont faire le jeu de l'ennemi. Il n'y a pas d'autre issue, ils ne peuvent survive sans l'aide des imperialistes. En 1974, après le 25 avril, un autre groupe fraccioniste apparut. le groupe conduit par Gentil Viana, appelé Révolte active, que les camarades, ici, à Luanda, combattirent de toutes les fources. Ce groupe a disparu aussi et, certainement, aurait collaboré avec les impérialistes pour abattre le MPLA² [(2) La divergence entre le groupe de Gentil Viana et la direction du MPLA était d'ordre idéologique. Viana estimait qu'après l'indépendance il fallait attendre et laisser se développer une période de capitalisme afin de favoriser le développement d'une conscience et d'une classe ouvrières seule susceptible, d'après lui, de lutter contre l'inévitable montée de la bourgeoisie interne et d'arriver, dans une deuxième étape, au pouvoir. La direction et le président Neto considéraient au contraire que les conditions pour assurer les bases d'une société socialiste (nota da edição)]”.

⁴³⁰ “Foi talvez o primeiro e o último autêntico comunista nacionalista angolano, cuja trajetória política se confunde com o despertar do nacionalismo moderno. Tendo sido um intelectual comprometido de excepcional nível para a época e com forte personalidade, nunca conseguiu ser um condutor e articulador, devido ao seu caráter pouco conciliador, dominador e aceitando mal a contradição. Era autocrata. Os diferentes movimentos por si criados tanto em Angola como no exterior só conseguiam mobilizar alguns intelectuais nascidos no seio da burguesia nacional, não tendo nunca atingido o seu objectivo: criar um movimento de massas populares. Foi um vencido na vida, mas não vencido pela história. Ainda hoje o seu poema *Namoro* é cantado nas emissões de rádio e a sua obra poética é incluída em todas as antologias de poetas angolanos. (...) [Os estatutos e as diretrizes teóricas das organizações políticas] foram elaborados por Viriato da Cruz e ainda hoje constituem marcos de referência para os historiógrafos oficiais. (...) É Agostinho Neto que pega nesse instrumento político e lhe dá gradualmente um carácter menos utópico, menos intelectual, ligando-o mais aos angolanos dos muceques e traduzindo melhor as realidades sociais angolanas e faz dele a arma que o levaria à vitória e à conquista da independência. Mas a história deverá reconhecer o mérito da criação dessa arma de luta política por Viriato da Cruz” (ROCHA, 1999a, p. 26-27; 1999b, p. 13).

⁴³¹ “[...] des contacts entre de jeunes Angolais et de jeunes écrivains brésiliens aboutirent à l'introduction clandestine en Angola de livres et de revues qui engagèrent une partie de la jeunesse dans le débat sur les grands problèmes de l'après-guerre : la question sociale, Le fascisme et la démocratie, le colonialisme et l'autodétermination des peuples, etc.”

Há, no entanto, uma recuperação e reabilitação recente da sua imagem e memória que está sendo realizada não só por intelectuais e acadêmicos, tais como “Edmundo Rocha, Lúcio Lara e seus filhos Wanda e Paulo através da Associação Tchiveka, Monique Chajmowicz junto com Michel Laban e Christiane Messiant” (SERRANO, 2012, p. 174), mas também diante das constantes homenagens rendidas a ele em Angola⁴³².

“Em que pesem diferenças e contradições, foram ícones do nacionalismo angolano e grandes poetas e, até hoje, estão na memória dos atuais intelectuais e líderes de Angola. (...) Viriato da Cruz e Agostinho Neto são nomes que deverão ser sempre lembrados, em que pese suas diferenças, para o conhecimento das novas gerações” (SANTOS, E. 2010, p. 73).

Mário Antônio: dispersão.

Nascido em 1934, Mário Antônio Fernandes de Oliveira é natural de Maquela do Zombo, Uíge, região situada no extremo norte de Angola⁴³³. Mestiço, é filho da união entre Antônio Jorge de Oliveira (1904-1944; seminarista que teve a ordenação negada em Luanda por não aceitarem padres “africanos”, que se mudou para Maquela do Zombo onde atuou como funcionário dos correios, mas voltou para Luanda em 1940, onde passou a viver no bairro de Maianga, e morreu quando Mário Antônio tinha apenas dez anos de idade) e Maria da Conceição Fernandes de Oliveira (1911-1984; quem criou e custeou Mário Antônio em Luanda até que ele conseguisse o seu primeiro emprego, em 1951, aos dezessete anos, tendo ainda o estimulado a estudar quimbundo).

⁴³² “Os restos mortais de Viriato da Cruz, co-fundador do Movimento Popular de Libertação de Angola, ‘MPLA’, foram depositados ontem [27/12/1990] no Cemitério do Alto das Cruzes, em Luanda” com cerimônia evocativa (JORNAL DE ANGOLA, 1990). “A ministra da Cultura, o cardeal Dom Alexandre do Nascimento, deputados, intelectuais e familiares prestaram, ontem [25/03/1998], homenagem ao poeta e nacionalista angolano Viriato da Cruz, durante um acto realizado no Museu Nacional de História Natural, em Luanda, por ocasião dos 70 anos do seu nascimento” (JORNAL DE ANGOLA, 1998, p. 13). “O nacionalista, político e intelectual angolano Viriato Clemente da Cruz, foi homenageado pela Associação Cultural Recreativa, Chá de Caxinde. Esta merecida homenagem teve lugar aqui em Luanda, no passado dia 17.06 [.2004], nas instalações da referida editora e se inseriu nas comemorações de mais um aniversário, do seu passamento físico, e procedeu-se ao lançamento do seu segundo livro, Cartas de Pequim. O ilustre ora homenageado, fez parte de uma plêiade de políticos e intelectuais que com fervor revolucionário semearam as sementes do nacionalismo angolano” (TACIANO, 2004, p. 35).

⁴³³ “Eu nasci no norte de Angola mas o meu pai foi colocado lá em virtude da sua profissão de funcionário público. Mas não tem ligação nenhuma familiar, sanguínea, com populações do norte. É possível que a minha avó paterna, ela própria fosse do norte. O meu pai nasceu no Ambriz, é possível que ela fosse do norte, não tenho certeza” (OLIVEIRA, 1990b, p. 523).

Em 1945 iniciou os estudos em Luanda, no Liceu Nacional Salvador Correia, onde inaugurou a sua atividade literária publicando e dirigindo o jornal *O estudante*. Mais novo que os demais da sua geração, Mário Antônio não o frequentou ao mesmo tempo de Viriato da Cruz e Antônio Jacinto⁴³⁴, tendo visto Agostinho Neto sair de lá⁴³⁵. Tinha formação e militância religiosa, já que pertenceu à Juventude Escolar Católica.

Em 1949, aos quinze anos de idade, Mário Antônio publicou pela primeira vez na revista *Cultura* um trabalho liceal intitulado *As populações de Angola*. Desde então, a partir do início da década de 1950, os seus escritos passaram a ser publicados em diversas revistas luandenses, com destaque para a *Mensagem* – na qual participou ao vencer um concurso promovido pela entidade⁴³⁶ e integrou, a partir de então, o MNIA – além do suplemento literário *Cultura*, que se tornariam baluartes dos novos valores culturais de Angola, vinculados à ANANGOLA e à Sociedade Cultural de Angola, entidades dentre as quais Mário Antônio se associara desde os dezessete anos.

Nesse mesmo período, em 1951, empregou-se como observador nos Serviços Meteorológicos de Angola⁴³⁷, onde se inseriu na administração colonial e obteve a sua primeira atividade de pesquisa, ao realizar um estudo encomendado para as celebrações do centenário das atividades meteorológicas em Angola, no final dos anos 1950.

Em 1955 ajudou a fundar em Luanda o Partido Comunista de Angola⁴³⁸. Contribuiu na imprensa da época e esteve ligado às diversas organizações políticas

⁴³⁴ “(...) o companheirismo entre mim e Viriato da Cruz, no liceu, foi nenhum. Foi nenhum porque eu entrei em 1945 e ele estava a sair, estava a sair porque tuberculizou e, por essa altura, foi para o hospital, foi tratar-se. Sairia já nos anos 49, 50. Portanto, não tive companheirismo nenhum com ele, sabia quem era, havia uma certa fama, um certo prestígio da sua capacidade artística, mas não havia mais nada (...). O Antônio Jacinto era mais velho ainda do que o Viriato da Cruz e, portanto, quanto em entrei para o liceu, já o Antônio Jacinto tinha saído de lá. Vim saber da existência do Jacinto já às vésperas ou sobre a época de eu ganhar o prêmio da ‘Mensagem’” (OLIVEIRA, 1990b, p. 524-525).

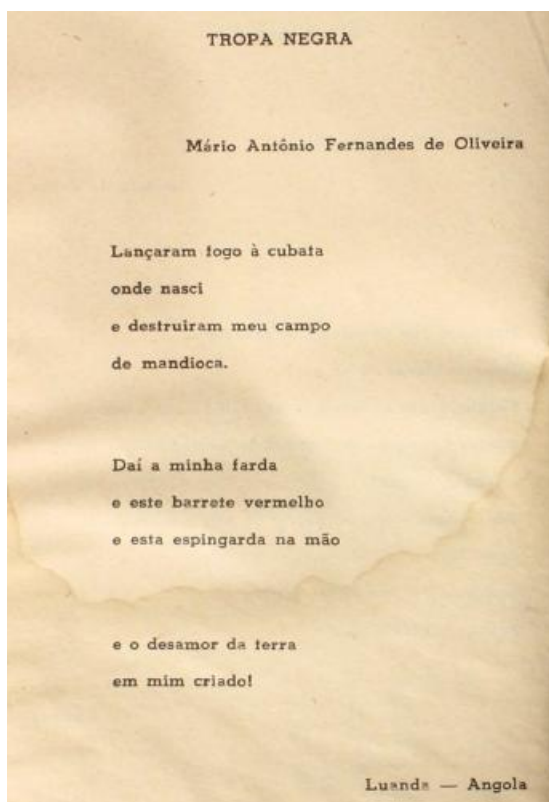
⁴³⁵ Agostinho Neto “finalizava o curso do liceu quando eu entrava, ainda o vi agarrar na bandeira do liceu quando entrei para o liceu, entrei em Abril e a Guerra acabaria pouco tempo depois...” (OLIVEIRA, 1990b, p. 525).

⁴³⁶ “E foi assim, assim aos 16 anos que aconteceu ganhar o prêmio da ‘Mensagem’. Foi o poema dactilografado por um colega meu numa coisa que se chamava Centro da Mocidade Portuguesa. (...) mandei dois poemas e um conto, todos eles premiados. Na lista dos premiados da ‘Mensagem’ eu tenho o 1.º de poesia, o 3.º de poesia e uma menção honrosa em conto, um conto que tem muitas vezes sido citado, com o título de ‘Cípaio’ [os cípaios eram a mão armada do colonialismo. Eram os indivíduos que prendiam os negros e, geralmente, eram violentos; e esse conto traduzia isso: essa violência do cípaio em relação ao seu irmão negro...]. Portanto, acho que havia uma preocupação social nisso” (OLIVEIRA, 1990b, p. 520).

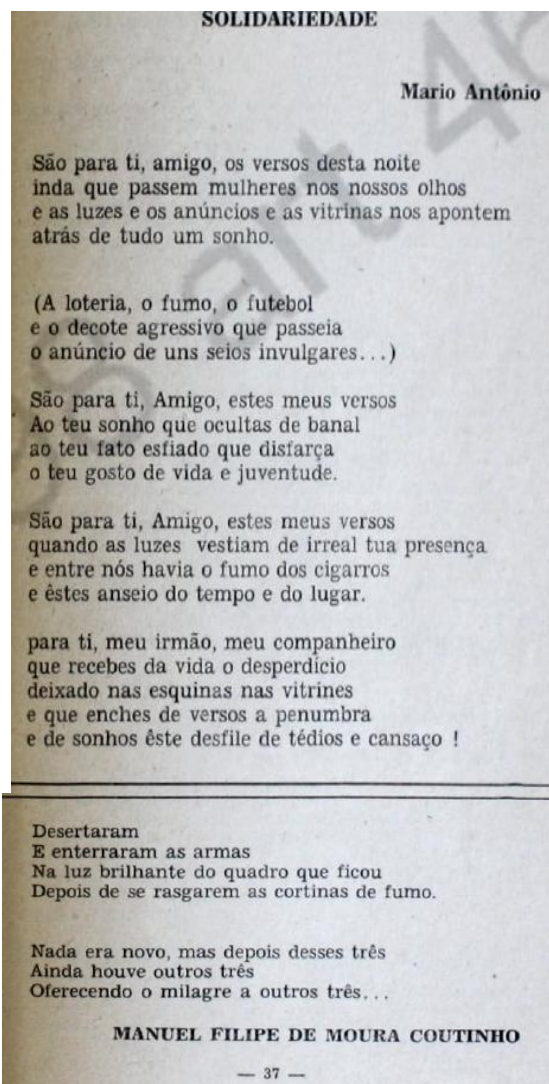
⁴³⁷ “Acabei [o liceu] em 51. Depois, tentei arranjar um emprego, fui trabalhar para a meteorologia. Houve um concurso para observador meteorológico, concorri e fiquei na meteorologia até vir para Portugal” (OLIVEIRA, 1990b, p. 523).

⁴³⁸ “E aconteceu que aos 21 anos eu fundei o 1.º Partido Comunista, em Angola, com o Viriato da Cruz, com o Antônio Jacinto, com o Idílio Machado, que faleceu há pouco tempo, os quatro. Portanto foi essa a minha marcha rápida, porque tinha 21 anos, era o mais novo de todos. (...) foi uma coisa totalmente endógena, aspirando contatos com o Partido Comunista da União Soviética” (OLIVEIRA, 1990b, p. 534).

angolanas de meados dos anos 1950, incluindo o PLUAA e os demais alicerces do futuro MPLA. Foi por essa época que os seus trabalhos foram publicados na revista Sul:



Mário António Fernandes de Oliveira. Tropa negra. *Sul*, n. 25, agosto de 1955, p. 24.



Mário António Fernandes de Oliveira. Solidariedade. *Sul*, n. 28, dezembro de 1956, p. 37.

Esses dois exemplares são significativos da primeira fase da sua trajetória. Inicialmente integrado à poética da geração da Mensagem e aos cânones do MNIA, Mário Antônio seguirá um rumo próprio a partir da segunda metade da década de 1950, itinerário que o afastará de vez dos velhos camaradas no início do próximo decênio. Enquanto a maioria dos integrantes do MNIA deixava de lado a fase denominada reformista (caracterizada pelas influências literárias brasileiras) e partia para uma nova fase revolucionária, exercitando uma poesia de cunho racial, visando e almejando a organização política e a luta armada emancipacionista, Antônio permanecerá ligado às

influências euro-americanas e europeias, enfatizando a *crioulidade* na sua literatura⁴³⁹. Ainda assim, diferentemente dos demais trabalhos publicados na Sul que foram mencionados até então, ambos os poemas têm em comum o fato de terem sido escritos num contexto em que o teor belicista e os clamores anticoloniais estavam muito mais consolidados e evidentes do que na primeira metade dessa mesma década.

Tropa Negra foi publicado apenas alguns meses antes da fundação do PCA. O teor crítico e anticolonialista são expressos nesse poema através do seu enredo e da sua temática principal, na qual “um camponês se fez soldado, depois da sua cubata ser queimada, sua plantação destruída. Ele acaba por nutrir um desgosto telúrico. Assim, alienado de sua terra, de si mesmo, sem patrimônio, por conseguinte, sem patriotismo, aquele que, agora, serve nas tropas, foi antes uma vítima do colonialismo” (CORREA, 2016a, p. 28). O seu conteúdo é, em termos gerais, denunciativo do sofrimento perante o recrutamento discricionário dos africanos para lutarem ao lado das tropas portuguesas. O seu título, porém, além do caráter nitidamente renitente e pugnaz ao contexto em questão, parece fazer alusão às históricas resistências das populações negras em face dos poderes hegemônicos, reiterando, todavia, a ancestralidade e a permanência das relações políticas e culturais existentes entre Brasil e Angola, uma vez que,

Desde o séc. XVI, que os combatentes contra a dominação holandesa e portuguesa no Brasil, se reflectiram, pelo menos em Angola. Outro exemplo: com a morte de H. Dias (1661), a palavra ‘Henriques’ passou a designar os soldados negros e mestiços do Brasil e – o que é interessantíssimo – esta palavra passou a designar também **as tropas negras de Angola**. Este facto foi uma homenagem natural dos soldados angolanos ao resistente fundador **das tropas negras brasileiras, que reforça a identidade histórica, mesmo no plano do inconsciente coletivo dos povos colonizados** – que lutaram contra a escravidão estrangeira – **reflectindo sua ânsia total de liberdade** (MATOS NETO, 1996, p. 283-284, grifos e sublinhados nossos).

Claro está que, embora utilizando a expressão num contexto bastante diverso, Mário Antônio se mantém amparado por referenciais literários e estéticos brasileiros. Isso porque, segundo ele, “quer na escolha dos temas, quer na forma, é evidente a influência dos modernos brasileiros. (...) com uma linguagem capaz de se colorir com o recurso de localismos de raiz crioula, da onomatopeia, da sincope, da aliteração, sente-

⁴³⁹ “Por ter permanecido estaticamente fiel à condição de crioulo em que nasceu, e que assumiu e contextualizou na obra ensaística, recorrendo a critérios de composição que representam conceitos como os de hibridismo, cruzamento, mistura, suspensão, retorno, transporte, conceitos facilmente conotáveis com o de crioulidade” (SOARES, 1999, p. 08).

se aprendida a lição poética de brasileiros”⁴⁴⁰ (Mário Antônio [em 1967] *apud* MELO, 1992, p. 123). Segundo o autor, sejam nas evocações da infância, no elogio da Mãe-negra ou mesmo na denúncia, como é o caso deste poema, as referências brasileiras apresentam-se muito mais significativas e profundas do que as portuguesas⁴⁴¹. Daí que

os escritores das províncias portuguesas do Atlântico tropical têm visto na Literatura Brasileira – e aqui friso uma última vez: em certa Literatura Brasileira, marcada por uma personalidade regional – exemplos para o seu próprio empenho em escreverem de acordo com as características das sociedades de que fazem parte. No Brasil têm visto não apenas o irmão separado pelo mar, mas a sua própria imagem, ampliada e acrescida das linhas dos próprios sonhos. Uma imagem convergente, portanto (OLIVEIRA, 1990a, p. 271).

Solidariedade também é um poema que exprime o espírito vivenciado à época. Escrito em 1956, momento de profundas reflexões acerca dos modelos de organização sociopolítica e econômica, o poeta parece criticar os meios⁴⁴² utilizados pela sociedade moderna para estimular o consumo⁴⁴³, atrelando-os à mulher como *objeto* de desejo⁴⁴⁴. Esses são elementos que curiosamente estão na base da reflexão de Herbert Marcuse, autor de *Eros e a civilização*, obra que teve sua primeira edição lançada naquele ano. Segundo o seu raciocínio crítico, somos vítimas de um tipo de coordenação econômica que, diante do estímulo ao desejo e ao consumismo, cria falsas necessidades que nos impelem a participar dos sistemas de produção e de consumo: a sua força repressiva estaria sistematicamente ligada ao prazer humano, que assumiria uma forma impessoal. A cultura veiculada pela publicidade, pela comunicação de massa e pelo pensamento moderno-contemporâneo conformaria um universo unidimensional alicerçado por ideias e comportamentos homogêneos, onde não há licitude e lugar para o pensamento crítico. Assim a liberdade se anularia, já que seríamos inermes diante desse aparato consumista. As obras do poeta e filósofo são, respectiva e sincronicamente, um alerta e uma reação

⁴⁴⁰ Estas lições lhes proporcionaram faculdades literárias que, atreladas aos recursos rítmico-mnemônicos da oralidade tradicional, permitiram que “os poemas de Jacinto, Viriato, Mário Antônio [passassem] a ser musicados e de boca em boca, [construindo] um cânone nacional alternativo, uma narrativa possível de uma comunidade, na maioria dos casos analfabeta que com certeza encontra menos dificuldade em ouvir e cantar poemas que doutra maneira seriam fora do seu alcance” (APA, 2015, p. 115-116).

⁴⁴¹ “Nessa altura nós pensávamos todos que, efectivamente, a literatura brasileira nos trazia qualquer coisa mais próxima do que a literatura portuguesa. E tínhamos muito mais literatura brasileira, por ventura, do que leitura portuguesa. Isso, no campo da ficção, no campo da poesia” (OLIVEIRA, 1990b, p. 526).

⁴⁴² “(...) as luzes e os anúncios e as vitrinas nos apontem / atrás de tudo um sonho”.

⁴⁴³ “A loteria, o fumo, o futebol (...)”.

⁴⁴⁴ “(...) inda que passem mulheres nos nossos olhos, (...) e o decote agressivo que passeia o anúncio de uns seios invulgares...”.

contra a alienação atinente à noção de progresso incitada pela sociedade moderna. Marcuse apontava a necessidade de uma civilização menos repressiva, “em contraste com esse amálgama de liberdade e agressão, produção e destruição, a imagem de liberdade humana está deslocada: converte-se em projeto da subversão dessa espécie de progresso. A libertação das necessidades instintivas (...) pressupõe a emancipação da afluência repressiva: uma inversão do rumo do progresso” (MARCUSE, 1975, p. 14). Ao libertar-se da alienação a humanidade poderia desenvolver as suas potencialidades, as quais seriam impossíveis de executar no seio da organização repressiva vigente. Destarte, os intelectuais e artistas seriam “as forças capazes de conduzir historicamente essa transformação para uma sociedade não repressiva, [já que eles] seriam as forças conscientes que se mantém livres do princípio de realidade” (MITRE, 1974, p. 123). Já o título empregado por Mário Antônio sugere valores colaborativos e não competitivos. O seu alerta é dedicado ao “meu irmão”, “meu companheiro” e “meu amigo”, que pode ser o povo africano, os novos intelectuais, ou quaisquer outros leitores-interlocutores.

Essa publicação também suscita aproximações entre os intelectuais angolanos e moçambicanos naquele contexto. Isso porque ele divide a página com um pequeno texto de autoria de Manuel Filipe de Moura Coutinho, escritor moçambicano que desde meados de 1955 tornou-se o representante da revista *Sul* em Lourenço Marques – quando do exílio para o Brasil do antigo representante, Augusto dos Santos Abranches – tendo também colaborado nela com alguns poemas: “de Lourenço Marques, Manuel Filipe de Moura Coutinho enviara um poema em homenagem a Pereira Gomes, líder comunista do PC de Portugal, que foi publicado na revista *Sul* [n.º 26, de fevereiro de 1956]” (CORREA, 2016a, p. 20). Verifica-se então que a revista *Sul* serviu como meio de comunicação para as diferentes gerações de intelectuais apartadas pelo colonialismo – sejam os moçambicanos, os angolanos, os portugueses e os brasileiros – já que ela circulava em todos esses espaços. Manuel Filipe de Moura Coutinho, juntamente com Glória de Sant’Ana, Virgílio de Lemos, Fonseca Amaral, Noêmia de Sousa, entre outros, “são a voz real de Moçambique” (FERREIRA, 1977a, p. 77), pois

Onde a voz é inequivocamente solidária, ganha por via ideológica, é num Manuel Filipe de Moura Coutinho (*Direito de cantar*, 1957)⁴⁴⁵ que

⁴⁴⁵ “Com o poema ‘Um igual a Um’, datado de 1952, de Manuel Filipe de Moura Coutinho (*Direito de Cantar*, 1956, pp. 15-18): *Pois é verdade, conheci o negro que há em mim / E senti os açoites / Que durante sete dias e seis noites / Lhe infligiram Ku-Klux-Klans / E neste mundo-cão do negro / Na pátria do negro o branco ladrão / Mandou / Que eu fosse um homem e ele fosse um cão / Mas / Pelo canto que*

deposita, em alguns versos, bem clara a sua aposta na metamorfose cultural: ‘Conheci hoje o negro que há em mim’. Nesse longo poema ‘Um igual a um’ cita Guillén, Hughes, Villa, Huerta, Jorge Amado, a América, a Ku-Klux-Kan, utiliza, inclusive, a intertextualidade poética, e num desafio frontal à sua própria liberdade física, diz: ‘Na pátria do negro o branco ladrão Mandou Que eu fosse um homem e ele fosse um cão’. Já se vê, branco e português é M. F. Moura Coutinho. E em Moçambique ele faz a reconversão que outros tentaram em Angola. (...) O ‘branco ladrão’ ‘mandou’ que o negro ‘fosse um cão’. Moura Coutinho, porém, numa linguagem lavrada quase em solilóquio, as palavras um facto e não uma intenção, transgride a ordem: ‘Conheci hoje o negro que há em mim / E que vive no meu peito ignorado Sob uma pele branca de europeu’ e ‘Hoje o negro é meu irmão’ (FERREIRA, 1977a, p. 67-68).

“Manuel Filipe de Moura Coutinho, também colaborador d’*O Brado Literário* (1955-7), resume o sentimento dos colaboradores daquele suplemento: ‘Sou negro: / Negro como é negra a noite, / Negro como as profundezas / D’África / Irmão sempre colonial (...) / Negro Guillén, Hughes, Villa, Huerta / Negro intelectual / José, meu pobre engraxador” (Manuel Filipe de Moura Coutinho *apud* GOMES, 2009, p. 36-37). Nesse sentido, importa lembrar que Mário Antônio mantinha uma relação longa com Moçambique, já que ele colaborava no mesmo *O Brado Africano* desde 1952: “eu costumo dizer que sou o primeiro indivíduo a escrever um artigo sobre o Agostinho Neto, no ‘Brado Africano’. No mundo, eu fui o primeiro autor a consagrar um artigo ao Agostinho Neto. Eu gostava muito de ter uma cópia dele, mas não tenho... Foi por volta de 52, 53” (OLIVEIRA, 1990b, p. 526). Esta identidade com a globalidade africana resulta da consciência histórica dos autores apostados em reabilitar o povo negro da condição de colonizado, tentando eliminar de vez os argumentos utilizados para justificar a sua suposta inferioridade, realocando-os ao âmbito da humanidade.

A inquietação literária no interstício das décadas de 1950-1960 marcaria a

passagem a uma segunda fase da lírica escrita por Mário Antônio, passagem que se dá logo no início da sua carreira. Com efeito, as duas fases em que formalmente se divide a lírica de M. Antônio repartem-se por uma curta estreia pelos parâmetros *mensageiros* e uma estendida vocação (...) que ligam Mário Antônio à criouliidade actual e, ao mesmo tempo, à lírica publicada em Angola nos anos 1980 (SOARES, 1999, p. 12).

nos guia / Nós podemos-nos de novo abraçar; / Pelo canto que nos guia / Hoje o negro é meu irmão. / Conheci hoje o negro que há em mim / E que vive no meu peito ignorado / Sob uma pele branca de europeu. / Aquele negro que se dá ao Jorge Amado / E hoje se me deu” (FERREIRA, 1977b, p. 27-28).

Nela, a imagem convergente do Brasil evoca noções como as de sincretismo, fusão e hibridismo cultural, as quais fundamentaram um novo discernimento das literaturas atlântico-meridionais que se assentaram no conceito de criouldade⁴⁴⁶. Nele, o aspecto mestiço é superestimado, como se pode apreender pela descrição poética feita pelo autor acerca desse país:

Brasil com cor e sem cor,
Brasil branco, Brasil negro
Com seu louro imperador.
Perguntou o alemão:
– Os marinheiros são negros
Porquê o imperador não?
Cidade de Belém
A de Pernambuco é branca
A da Baía é mulata
Mas todos são de Iemanjá:
As brancas de cabelos louros
As negras com desfrisados
Mulatas assim-assim.
Todo o Brasil está lá
Festejando Iemanjá.
Tanto ogun – oraxilá! –
Em cada procissão!
Pra chegar a pai de santo
É preciso ser cristão⁴⁴⁷.

Como vimos anteriormente, os mensageiros estavam a romper definitivamente com uma imagem idílica do Brasil em meados dos anos 1950, quando Mário Pinto de Andrade, sob o pseudônimo de Buanga Fele, escreveu um conjunto de críticas contundentes ao ideal luso-tropicalista de Gilberto Freyre na revista *Présence Africaine*. Assim, o destino literário de Mário Antônio também se dispersaria nesse aspecto, já que, embora fosse um escritor anticolonialista, antirracista, humanista e defensor dos valores democráticos, e por isso mesmo condenava a utilização do ideário freyriano

⁴⁴⁶ A partir das leituras feitas pelo ramo da sociolinguística, os termos ‘crioulo’ e ‘crioulização’ podem ser lidos “como se fosse uma língua ou uma cultura”, uma vez que, a partir desse ponto de vista, “a criouldade é um processo de mudança linguística num contexto de contatos entre línguas”. No entanto, “os conceitos ‘crioulo’ e ‘crioulização’ não são ferramentas analíticas exclusivas da sociolinguística. A antropologia e a história têm se beneficiado deste par conceitual nos últimos 30 ou 40 anos”. Contudo, “apesar das debilidades apontadas acima, o conceito de criouldade é bastante poderoso para lidar com os fluxos interculturais que dão origem, por via de uma nativização, a novas unidades socioculturais. Creio que ele compete vantajosamente com os conceitos rivais de hibridização, sincretismo, globalização e mestiçagem por trazer uma nova visão da sociedade e cultura como entidades que não são autocontidas, nas quais impera uma grande heterogeneidade interna” (TRAJANO FILHO, 2014, p. 86-87; 89).

⁴⁴⁷ “Brasil” por Mario Antônio (*apud* MATOS NETO, 1996, p. 233).

pelo salazarismo, ele não abriu mão completamente dos seus fundamentos e ideias básicas, o que intensificou as críticas que passou a receber desde o final dos anos 1950.

A dispersão na trajetória de Mário Antônio ao cânone dos mensageiros não se deu somente em termos poético-literários⁴⁴⁸, mas acompanhou-o biograficamente.

Em 1957 Mário Antônio abandonou a militância no partido comunista⁴⁴⁹, embora dois anos depois ainda estivesse arrolado entre os presos do “processo dos 50” – do qual foi absolvido, haja vista a extinção daquela organização política àquela época. Essa ocasião comportou mais um testemunho dos

contatos entre angolanos e brasileiros, nos anos 1950, [que] se desdobrariam por diferentes caminhos (...). A versão quanto à adaptação dos estatutos do PCB está presente, por exemplo, no interrogatório de Mário Antônio Fernandes de Oliveira feito pela polícia política portuguesa (Pide) em 1959. Não seria de surpreender que o canal de cooperação literária [com o Grupo Sul] comportasse também aspirações e propostas políticas (BITTENCOURT, 2006, p. 90).

O interstício das décadas de 1950 e 1960 marcou a inversão do juízo acerca da pessoa e da obra de Mário Antônio, apesar deste diferencial poder ser apreendido como um dos aspectos mais instigantes das suas contribuições para a literatura angolana:

Mário António é considerado por críticos como um poeta *angolano* de grande talento e como um marco importante para a discussão da *literatura angolana*, também recebendo reconhecimento por ser o fundador de uma das ‘duas grandes escolas de pensamento social angolano contemporâneo’ [isto é: a teoria da *crioulidade* de Mário Antônio, situando-a numa tradição exógena que comparece ao lado da ‘tradição sociocultural do saber endógeno’ de Mário Pinto de Andrade]’. Ele recebe, por outro lado, um conjunto de críticas que o vinculam à ideologia colonial – que foi sustentada pelas teorias lusotropicalistas do sociólogo Gilberto Freire – e consideram o seu posicionamento literário ‘ambíguo’ e ‘alienado’ do esforço político identificado com a causa *angolana*; seus trabalhos historiográficos são considerados como importantes fontes de material histórico para uma nova reconstrução da bibliografia da *literatura angolana* e mesmo das condições sociais e políticas da sociedade *angolana*. (...) É justamente pelo seu papel destoante das narrativas literárias daqueles que vêm sendo considerados como os pioneiros de uma

⁴⁴⁸ “O personagem, autor e ator, Mário Antônio foi o ponto de dispersão por excelência onde se inscreveram essas novas formas de compreensão da *literatura angolana*” (ABRANTES, 2007, p. 113).

⁴⁴⁹ “Houve um dia, casei-me em 1957, e pus este problema aos meus então camaradas: ‘Olhem, eu vou casar, eu não aceito esta obrigatoriedade de a mulher estar fora dessas coisas todas, de modo que eu vou-me embora...’. Os camaradas consideraram os problemas e comunicaram que sim, sim senhor, lembro-me da frase com que o Viriato da Cruz recebeu esta notícia: ‘É a primeira grande crise que surge no nosso Partido’, e foi assim que deixei de ser militante comunista em 57” (OLIVEIRA, 1990b, p. 536).

nova literatura promotora da independência, que um olhar mais atento para as contribuições de Mário António pode servir como um **experimento** para refletir analiticamente sobre a formação da nação *angolana*, a partir da ‘invenção’ da *literatura angolana*. O posicionamento de Mário António no ‘campo intelectual’ que procura refletir sobre *Angola* nos traz a possibilidade de darmos alguns passos em direção à percepção do conjunto das relações que ele estabeleceu com seus pares e com os distintos públicos consumidores de suas obras, procurando compreender a força e os efeitos de suas construções narrativas (ABRANTES, 2007, p. 18-19).

A característica marcante do seu trabalho é a influência que recebeu, incorporou e disseminou das literaturas europeias e euro-americanas, incluindo o ideário lusotropicalista freyriano, do qual se mostrou um grande entusiasta⁴⁵⁰. Apesar das críticas recebidas, ele não estava sozinho dentre os próprios intelectuais angolanos, já que “não é só no trabalho de Mário Antônio que podemos investigar as texturas desse trilho cuja sinuosidade se deve à fraca identificação com as estreitas opções ideológicas da época. Outros tiveram percursos afins, ainda que menos próximos da colaboração com instituições portuguesas [como, por exemplo, os irmãos Lara]” (SOARES, 2001, p. 198-199). Paralelamente aos autores que se fizeram adeptos das diretrizes negritudinistas, o trabalho de Mário Antônio se assenta na fusão de diferentes valores políticos e estético-literários e, de uma maneira própria e personalizada, também percorre e aponta para o âmbito do universalismo.

Além disso, em termos gerais, no que tange às suas amplas contribuições,

É ainda importante fazer referência à qualidade de Mário Antônio como um ‘escritor polígrafo’, que escreve sobre diferentes assuntos referentes a *Angola* (poesias, ficção, estudos literários, sociológicos e históricos). Participando de diferentes espaços sociais, localizados no eixo metrópole-colônia, Mário Antônio deixa registrado na sua atividade de escritor não apenas um conjunto de dados e informações consideradas relevantes para se ‘compreender’ *Angola* no passado (como a recuperação de documentos, textos literários e periódicos utilizados nos seus trabalhos), mas sobretudo as diferentes possibilidades pelas quais se procurou conhecer *Angola* (ABRANTES, 2007, p. 29).

A sua obra crítica e literária suscita o embate entre duas qualificações atribuídas à literatura angolana, ambas suscitadas desde a Mensagem: a *crioulidade* e a *negritude*.

⁴⁵⁰ “(...) a poesia escrita por Mário Antônio – que hoje alguns dos inimigos de ontem reconhecem como das de melhor qualidade que em Angola se escreveram – é, (...) muito consciente de uma hipótese fundada numa vivência própria, que vai refigurando nas palavras: a dos de Angola, ilhados entre a dupla matriz africana e euro-americana que, sozinhos, superaram por um processo transculturador, universalizante e personalizado” (SOARES, 2001, p. 198).

A designação desses atributos literários são, ao mesmo tempo, resultantes e resultados da própria disputa que foi responsável pelo seu surgimento, partindo da esfera política. Entretanto, a atual vigência das operações de identificação dentre esses dois atributos antagônicos é sintoma de que a imagem-nação de/para Angola mantém-se inconclusa. A busca (e a disputa) por uma designação definitiva acerca do significado de “Angola” demonstra o esforço empreendido pela comunidade em expor-se em termos nacionais. O debate acerca da fundamentação da nação angolana, partindo das concepções *crioulas* ou *negras* é, porém, alheio à maioria das preocupações cotidianas da população do país. Ele é fruto de uma triagem discricionária dos fundamentos que foram inventados no passado e que são, ainda hoje, retroalimentados por um grupo restrito que faz pleito ao poder. E essa situação impede o pleno reconhecimento da importância da sua obra⁴⁵¹.

Ao tratar do amplo significado atribuído à produção crítica e literária desse autor, o termo “dispersão” se justifica porque

Mário António foi considerado um escritor que não se propôs a seguir a campanha de luta-anticolonial, passando a ser considerado como um escritor *reticente* e de poesia *intimista*, por ser um dos participantes do primeiro movimento de intelectuais de *Angola*, veiculado pela revista *Mensagem*. Mário António persegue caminhos distintos dos de seus contemporâneos, passando, na década de 1960, a realizar atividades de escrita que procuravam produzir conhecimento sobre a sociedade *angolana*. É ao longo destas narrativas que ele estabelece uma nova interpretação para a *literatura angolana*: a partir do destaque conferido ao ‘encontro’ cultural entre ‘portugueses’ e ‘africanos’. Para Mário António, a *literatura angolana* deveria ser valorizada nos termos: de uma integração de diferenças que resultam na *crioulidade* da *literatura angolana* (ABRANTES, 2007, p. 112).

Em 1963 Mário António passou a viver em Lisboa, onde se licenciou em ciências sociais e políticas pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (I.S.C.S.P.U.). Em 1964 tornou-se pesquisador do Centro de Estudos Históricos

⁴⁵¹ “As classificações de Mário António, assim como a própria interpretação da *literatura angolana* pelas qualificações *crioulidade* e *negritude*, precisam ser compreendidas dentro de um contexto muito específico de uma conjuntura histórica, já há muito passada. Estes eventos continuam, todavia, sendo colocados em uso por alguns atores políticos, em textos que historicizam essas definições, cristalizando-as no tempo como “verdades” absolutas. Os resultados dessa construção são claros. Impedem novas possibilidades de interpretação, por serem estas restritas a pessoas que se colocam como representantes de um conhecimento acessível apenas a um pequeno número de pessoas. Esta poderia ser considerada a verdadeira finalidade da *literatura angolana*. Enquanto permanecerem as continuidades de um discurso já morto há algum tempo, o acesso ao conhecimento produzido por Mário António, por exemplo, será inviabilizado. Permanecerá com elas a ideia de um escritor ambíguo, e do não valor de sua contribuição para o pensamento social angolano” (ABRANTES, 2007, p. 116-117).

Ultramarinos de Lisboa. Em 1967 tornou-se professor de linguística africana do curso de extensão universitária do I.S.C.S.P.U., onde ensinou o idioma quimbundo.

Estagiário nesta Escola ingressa, em 1970, nos quadros da Fundação C.[alouste] Gulbenkian, de que é adjunto dos serviços do Ultramar. Poeta, ensaísta, contista. A sua tese parece assumir, em alguns aspectos, um certo parentesco com o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre. Vasta colaboração dispersa por jornais e revistas como *Mensagem* (Luanda), *Mensagem* (CEI), *Cultura* (I) e (II), *Brado Africano*, *Itinerário*, *Távola Redonda*, *Ocidente*, *Ultramar*, *Notícias do Bloqueio*. Praticou crítica literária em ‘Artes e Letras’ do *Diário de Notícias* e com Amândio César organizou, durante largo tempo, o programa literário da Emissora Nacional, *Horizonte* (FERREIRA, 1997, p. 150-151).

A sua diferença com relação aos demais mensageiros é que ele explorou os vários caminhos possíveis da poesia, a par das suas vivências, sem preocupar-se em seguir um programa preestabelecido. Portanto, a sua vida e a sua obra estão direta e intimamente relacionadas⁴⁵². A sua tese de doutoramento em literaturas africanas de língua portuguesa, defendida em 1985 na Universidade Nova de Lisboa, é fruto do amadurecimento destes pensamentos. Nela o autor se posiciona e defende a sua perspectiva dentro do debate em que fora inserido:

Apesar da resistência que temos notado à aceitação da palavra ‘crioulo’ para tipicização dos produtos literários (ou outros) da interacção entre portugueses e africanos nas duas margens do Atlântico, não encontramos outra que melhor abranja o fenómeno (...). A palavra é aplicável a todo o Mundo crioulo, delimitado pela escravatura negra dos tempos modernos, com o seu fornecimento na África e principal destino nas Caraíbas e na América. Tão largo e vasto papel na definição de criouldade tiveram os portugueses, que a sua contribuição linguística é a principal ainda em áreas que nunca estiveram sob o seu domínio (OLIVEIRA, [em 1985] 1997, p. 14-15).

No mesmo ano em que defendeu esta tese, Mário Antônio tornou-se diretor nos Serviços de Cooperação com os novos Estados Africanos da Fundação Calouste Gulbenkian. Quatro anos depois, em 1989, Mário Antônio Fernandes de Oliveira, autor de vasta obra e vencedor de diversos prêmios literários, faleceu em Lisboa aos 55 anos.

⁴⁵² “Perante os novos ensinamentos estéticos colhidos em Lisboa e na Europa, a sua atitude foi, também, a de os contemporizar com os velhos, oriundos da sociedade crioula que tão bem estudou, juntando-lhes ainda a lição das artes poéticas das tradições bantos. Não era, para sermos rigorosos, um cosmopolita nem um regionalista, mas uma síntese do mundo rico e potenciado que era o de Angola no tempo, para quem o soubesse explorar” (SOARES, 2001, p. 206).

A dificuldade de enquadramento da figura de Mário António no seio de uma angolanidade *tout court* enuncia algumas questões com a qual esta tese busca dialogar: todos aqueles que fugiram aos imperativos anticoloniais inspirados na negritude seriam, necessariamente, ultramarinos ou pró-colonialistas? A valorização da sua criouliidade literária, ou a sua escolha pessoal em não participar dos movimentos de libertação, permitiria enquadrá-lo como um defensor do salazarismo, ou como um não angolano? Apesar de ter dedicado a vida à produção e ao estudo da literatura e do nacionalismo angolanos, a dificuldade do seu enquadramento é reveladora da complexidade dessa questão: não se trata de um dualismo paradoxal, anti e pró-colonial, porque existem diversas nuances e posicionamentos intermediários que são revelados pelas escolhas e pelas trajetórias dissonantes de indivíduos que, como ele, viveram, idealizaram, atuaram e pensaram sobre os processos de descolonização das antigas colônias portuguesas.

Se essa indagação é válida para os angolanos que não aderiram plenamente aos imperativos da versão de angolanidade triunfante, certamente ele servirá para questionar as ações e os pensamentos dos intelectuais portugueses que desafiaram o salazarismo.

Encontros: Agostinho da Silva e a “pequena diáspora lusitana”.

Após fixar-se no Brasil, em 1948, Agostinho da Silva manteve-se continuamente inquieto, migrando constantemente para diversas partes do país ao envolver-se em diferentes investidas institucionais. Durante o tempo em que se relacionou diretamente com o Grupo Sul, entre 1953 e 1957, esteve ligado a diversos projetos culturais e acadêmicos alhures, que foram fundamentais para configurar a originalidade da sua ideia de comunidade luso-afro-brasileira. Tais projetos estão relacionados, direta ou indiretamente, aos intelectuais emigrados portugueses com quem Agostinho da Silva debateu, se relacionou ou se influenciou, os quais se encontram arrolados a seguir.

Os referidos projetos são os seguintes: a implantação da Universidade da Paraíba (1952), ocasião na qual, ao visitar o interior do estado, acabou por encontrar lá o culto do Divino Espírito Santo ainda vivo, além de reminiscências do sebastianismo setecentista – por meio dessa experiência podemos relacionar o seu pensamento ao do filósofo Antônio Sérgio, sobretudo no que diz respeito ao conceito de “estrangeirados” e a ideia “da verdadeira cultura portuguesa”; em 1954, ainda vinculado à Universidade da Paraíba, mas licenciado, e por isso livre das suas obrigações docentes, Agostinho da Silva participou da organização da *Exposição Histórica do IV Centenário da Cidade de São Paulo*, onde trabalhou diretamente com o seu sogro, Jaime Cortesão, ocasião onde incorporou muito da sua interpretação histórica acerca das relações entre o contexto português e a conformação territorial-nacional brasileira; entre 1955-1959 Agostinho estabeleceu-se em Florianópolis, onde e quando escreveu as suas principais obras: *Reflexão à margem da literatura portuguesa* e *Um Fernando Pessoa*; após esse período, Silva foi convidado a ir para a Bahia por intermédio de outro intelectual exilado, Eduardo Lourenço, onde passou por duas experiências marcantes que consolidaram o seu pensamento em ações práticas: o IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros (1959) e a fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO, 1959-1961).

Cotejar o pensamento de Agostinho da Silva ao destes outros intelectuais e exilados portugueses é uma tarefa que possibilita o mapeamento das suas influências mútuas, além de inferir a pluralidade de ideias circulantes naquele contexto após-guerra.

Antônio Sérgio: inquietação.

Entre os intelectuais portugueses arrolados nesse trabalho, Antônio Sérgio é o único que não conviveu com Agostinho da Silva enquanto este vivia no Brasil. A sua seleção deriva da enorme importância que ele teve ao despertar inquietações elementares em nosso protagonista, diante das quais aflorou a originalidade do seu pensamento, fosse direta ou indiretamente, antes ou depois da sua experiência exilar.

[Antônio] Sérgio [1883-1969] nasceu em Damão, ao tempo colônia portuguesa em território indiano. Viveu dos três até perto dos dez anos no Congo português de que seu pai era Governador. (...) Sérgio não teve educação sistemática nem religiosa. (...) era companheiro de seu Pai e das personalidades que o cercavam no ambiente colonial. (...) Esta forma de educação assentava num princípio de liberdade mas não era o que Sérgio chamou um ‘método consciente’, um ‘sistema’, uma ação educativa intencional. Era o fruto espontâneo de uma sensibilidade, e não a consequência de um desígnio voluntariamente assumido (FERNANDES, 2008, p. 14).

Antônio Sérgio não teve qualquer educação institucionalizada até pelo menos os seus dez anos, idade em que deixou a África para morar em Portugal. Ali passou por uma escola preparatória para o concurso admissional do Colégio Militar. Após essa etapa, “cumprir um ano propedêutico na Escola Politécnica e em 1901 foi transferido para a Armada e para a Escola Naval. O curso de oficiais prolongar-se-ia dos 18 aos 21 anos” (FERNANDES, 2008, p. 15). Foi por essa época que Sérgio despertou interesse pelas áreas da filosofia, literatura e arte, ao encantar-se pela obra *Ética*, de Espinosa⁴⁵³. Ao final do curso viajou para Macau, em outubro de 1904, tendo lá chegado por janeiro de 1905, onde permaneceu até o mês de novembro do mesmo ano.

Sérgio era oriundo de uma família de “fidalgos cavaleiros da casa real”, embora se tenha recusado a seguir a praxe da apresentação ao rei. Se ele não era monárquico, tampouco foi adepto da propaganda republicana, a qual considerava demagógica⁴⁵⁴. Coerentemente, deixou a carreira militar quando da instauração do novo regime⁴⁵⁵.

⁴⁵³ “Gostava muito de matemática, achava muito belos os encadeamentos de teoremas e sonhava com uma matemática universal. Entretia-me a dar a forma de encadeamento geométrico a tudo o que conhecia e, mais tarde (aos 18 anos), fiquei entusiasmado quando folhee a *Ética* de Espinosa [...]. Li então (entre os 19 e os 26 anos) sem método Descartes, Pascal, Leibniz, Berkeley, Kant, Schopenhauer, Comte, Taine, Stuart Mill, Spencer, Guyau, Fouillée [...] Inclinei-me, então, para o voluntarismo, que encontrei, primeiro, em Schopenhauer” (Antônio Sérgio [autobiografia de 1932] *apud* MORUJÃO, 2010, p. 396).

⁴⁵⁴ “De há muito que para Sérgio, a questão política não se colocava na escolha entre Monarquia, República, Democracia ou Socialismo, mas antes na criação de um regime capaz de implementar as

Após licenciar-se ilimitadamente das forças armadas, Antônio Sérgio passou a dedicar-se aos empreendimentos culturais e à docência, ainda que, em 1909, já tivesse se iniciado na escrita, além de ter se candidatado a professor no Colégio Militar.

Em 1911 dirigiu a revista *Serões*, a qual teve uma duração bastante efêmera, já que extinguiu suas atividades ainda naquele ano. Foi então que ele passou a integrar o grupo da *Renascença Portuguesa*, onde buscou

dar às novas instituições do país um bom conteúdo de reforma positiva, de carácter educativo e econômico-social, substituindo o republicanismo emocional e romântico (instintivo, exteriorista, e de *expansão*, ou centrífugo) por uma boa democracia, reformadora e concreta, – isto é, por um regime cultural de autodomínio e auto-crítica, de interioridade *centrípeta*, de disciplinação *racional*, animado de intuítos de reforma econômica (Antônio Sérgio *apud* FERNANDES, 2008, p. 22).

Integrado e ativo nas atividades desse movimento, Antônio Sérgio obedecia a tais propósitos cívicos quando escrevia nos periódicos *A Águia* e *A vida portuguesa*, e também enquanto lecionava nas suas Universidades Livres e Populares. Era partidário de meios educacionais que, socialmente, promovessem a democracia política⁴⁵⁶: foi entusiasta do incremento da metodologia montessoriana⁴⁵⁷ na educação do seu país; procurou vincular a instrução popular às atividades econômicas regionais, com o intuito de valorizar as demandas locais e libertar o seu povo do domínio dos oligarcas;

reformas, as estruturas, as vias para o progresso, para a racionalização da vida social e econômica dos homens tendo a traumatizante experiência política da 1ª República portuguesa levado o Pedagogo à sua crença no Regime Democrático Cooperativista, considerando este como um fim a atingir. Sérgio não é apoiante de facções ou ilusões partidárias, mas antes de ideais humanistas e universalistas. A questão humanista confunde-se com a questão ética, porque a democracia começa no próprio indivíduo e tem de se estender à Política em geral, e assim, ao Estado” (MOTA, 2000, p. 39).

⁴⁵⁵ “Abandonei a Armada quando se instaurou a República, no empenho de manter a minha liberdade crítica e de me dedicar à vocação que me parecia a minha: ensinar o povo a governar-se a si mesmo, graças a métodos de educação modernos e a novas praxes socioeconômicas (...) Decidira consagrar-me ao meu próprio rumo (o do apostolado cívico) *et me tenir ferme dans les courants*” (Antônio Sérgio *apud* FERNANDES, 2008, p. 16).

⁴⁵⁶ “A única soberania para o verdadeiro democrata – é a soberania da Razão, e quando o povo desejar coisas contra a Razão, o nosso dever de democratas é não reconhecer ao povo soberania alguma, é contrariá-lo, é emendá-lo. Democracia não é demagogia, mas sim demopedia (educação do povo), como dizia Proudhon” (Antônio Sérgio [num artigo de 1925 publicado na Seara Nova] *apud* MORUJÃO, 2010, p. 408).

⁴⁵⁷ “O método de *Montessori* foi criado por Maria Montessori (1870-1953) para ajudar crianças com dificuldades e considera a aprendizagem como um processo natural, que se desenvolve através da interacção com o ambiente. As actividades *Montessori* envolvem a decomposição das tarefas, a provisão de materiais para manipular e o uso de deicas externas, adequando as tarefas às capacidades do indivíduo, diminuindo desse modo a probabilidade de erro e frustração. (...) A operacionalização do método de *Montessori* engloba um conjunto de actividades que exploram cinco áreas distintas, sendo estas as actividades de vida diária, as experiências sensoriais, a matemática e raciocínio, a linguagem e as ciências” (BRANDÃO; MARTÍN, 2012, p. 197).

incentivou a concessão de bolsas de estudo no estrangeiro, visando o desenvolvimento técnico dos portugueses; preconizou um ensino público de proveito social e nacional.

Em 1912, por ocasião de um trabalho editorial desenvolvido num escritório de Londres, surgiu-lhe a oportunidade de viajar ao Brasil percorrendo as suas principais cidades. Nessa época o seu expediente era intenso, já que atuava na Editora da Sociedade Internacional, onde, em colaboração com Raúl Proença, organizava uma Antologia e uma Enciclopédia, entre outras produções na área de publicidade editorial.

Apesar de ter nascido nos trópicos, Antônio Sérgio sofria com o clima soalheiro dos verões cariocas, o qual lhe proporcionaria repetidos abalos psíquicos. Assim sendo, por indicação médica ele internou-se, em 1914, no sanatório Maison Saint Antoine, situado perto da cidade de Nice, na Suíça. “De Nice muda-se para Genebra, onde a mulher se matricula na Universidade para estudar pedagogia infantil e em especial no Instituto Jean-Jacques Rousseau. Ele próprio se matricula também na Universidade, na Escola de Ciências da Educação” (FERNANDES, 2008, p. 21), tendo-o frequentado entre 1914 e 1916 (MORUJÃO, 2010, p. 396).

Em 1918, em meio às convulsões políticas sidonistas, foi lançada *Pela Grei*, uma revista capitaneada por Jaime Cortesão que teve uma existência bastante breve. Após esse período ele também liderou o famoso Grupo da Biblioteca Nacional, enquanto dirigiu essa instituição, entre 1919 e 1927, do qual Antônio Sérgio participou. Foi por essa mesma época que eles lançaram as revistas *Homens livres* e *Lusitânia*, iniciativas que também tiveram uma duração curtíssima, mas que são consideradas as antecessoras imediatas da revista *Seara Nova*:

Fundada em 1921, numa conjuntura política atribulada, a *Seara Nova* tentou uma renovação política, ideológica e cultural da I República, depois de se terem desvanecido as esperanças na nova República pós-sidonista; os governos sucediam-se a um ritmo vertiginoso, acusados de ‘corrupção desenfreada, mediocridade de negociata infrene’. As contradições do regime republicano português, no período que antecedeu o movimento militar de 1926, potenciaram o aparecimento de correntes culturais e doutrinárias (FITAS, 2010, p. 15).

Tratava-se de uma iniciativa herdeira da *Renascença Portuguesa* que buscava intervir, pedagógica e doutrinariamente, na configuração de uma nova consciência

política nacional para salvar a sociedade da calamitosa experiência republicana⁴⁵⁸. Embora se tratasse de um movimento heterogêneo, caracterizado dessa forma devido à pluralidade de pensamento entre os seareiros,

havia um conjunto de princípios que os manteve unidos, sob os papéis protagonistas de Raúl Proença e de Antônio Sérgio na primeira fase da revista, 1921-1926. Tratava-se, portanto, da hegemonia da cultura na ação política e da subordinação da política à moral; da crença na supremacia da razão e na eficácia das ideias enquanto forças privilegiadas de transformação do mundo; o assumido vanguardismo intelectual que atribuía ao aperfeiçoamento das elites a ‘cura’ para todos os problemas presentes na sociedade portuguesa. Havia um profundo empenho idealista em tornar real o ideal, assim como, a total recusa de soluções e concepções jacobinas e materialistas de democracia e de socialismo. Estas diretrizes permaneceram, em grande parte, até a saída de Sérgio da direção da revista em 1939 (MIRANDA, 2009, p. 486).

Antônio Sérgio regressou ao Brasil no início dos anos 1920, quando firmou a Sociedade Sérgio & Pinto, uma tipografia que administrava a Livraria Editora Anuário do Brasil, com sede no Rio de Janeiro e filial em São Paulo, e que representava a *Renascença Portuguesa*, a *Seara Nova* e os *Anais das Bibliotecas e Arquivos Nacionais*. Entretanto, foi novamente obrigado a deixar o país pelo mesmo motivo que o havia acometido há cerca de uma década, indo então refugiar-se na Floresta Negra, em 1922. “Até ao fim da vida, Sérgio não se libertará de crises mentais que o deixavam prostrado, desligado ou indiferente à realidade que o cercava” (FERNANDES, 2008, p. 22).

Em 1923, recuperado da crise, Antônio Sérgio participou do brevíssimo governo de Álvaro de Castro no comando do Ministério da Instrução Pública. Nessa ocasião, congeminou a criação de um museu pedagógico destinado a organizar e publicar materiais didáticos para as escolas e para os seus professores, o que não pôde efetivar, já que foi afastado do cargo em fevereiro do ano seguinte.

Diante da implantação da ditadura militar, em maio de 1926, após afrontar o novo governo, Antônio Sérgio se viu obrigado a fugir à Paris para evitar a sua prisão, onde permaneceria pelos próximos sete anos. Lá voltou a atuar no ramo literário e editorial, dirigindo a divisão luso-brasileira do hebdomadário *Paris-Madrid*. Em 1928 passou a trabalhar no grupo editorial *Quillet*, onde também era responsável pela seção

⁴⁵⁸ “Os objetivos que se propõem atingir passam, fundamentalmente, pela reflexão e denúncia dos ‘males’ que afetam a República, ao mesmo tempo que surge a imperiosa necessidade de criar uma verdadeira consciência nacional e uma elite que terá por missão formar uma opinião pública ‘esclarecida, susceptível de devolver à governação republicana o espírito do 5 de Outubro e inflectir a sua prática no sentido de um socialismo democrático livremente consentido” (CARVALHO, 2015, p. 112).

luso-brasileira, o que denota o seu grande interesse pelo mercado editorial desse país. Nesse mesmo ano, Agostinho da Silva, recém-formado em filologia clássica na FLUP, passou a contribuir na Seara Nova e encetou relação com este que viria a ser seu mestre.

No início da década de 1930 Antônio Sérgio atuava como tradutor e colaborador na empresa cinematográfica *Paramount*. Foi por essa época que Agostinho da Silva, estudante-bolsista em Paris, travaria o seu primeiro encontro com ele e com J. Cortesão.

A anistia política de 1933 permitiu que Antônio Sérgio regressasse a Portugal, na mesma época em que Agostinho tornava-se professor concursado no liceu do Aveiro. Entretanto, Sérgio seria preso mais uma vez no seu país natal e, após oito meses de cárcere, conseguiria novo exílio em Madrid. Nessa mesma cidade, Agostinho da Silva, ao angariar nova bolsa de estudos depois de ter sido expulso do serviço público pelo descumprimento da lei Cabral, em 1935, o reencontrou e firmou laços. Porém, a relação entre os dois estreitar-se-á definitivamente quando, em 1939, já regressados a Portugal, ambos resolveram desligar-se da revista Seara Nova, deixando um importantíssimo legado intelectual e marcando o fim de toda uma era⁴⁵⁹.

O período compreendido entre os anos 1939 e 1940 foi marcado pela atuação docente de Antônio Sérgio no ensino secundário, sendo a ocasião em que, porventura, teve maior longevidade. Nessa mesma época Agostinho da Silva dedicava-se às aulas em instituições e tutorias particulares. Nesse momento surgiu, das reuniões realizadas aos sábados na casa de Antônio Sérgio, o *Núcleo Pedagógico Antero de Quental*. Essa experiência foi descrita por Agostinho da Silva como uma das suas principais escolas, promotora de inquietações em seu pensamento em termos práticos e também teóricos.

No âmbito da inspiração prática,

o projecto de Agostinho da Silva passa então pela reforma da mentalidade na linha sergiana; há momentos em que nos parece que ele tenta repetidamente pôr em prática aquilo que Sérgio preconiza, quer dizer, atingir um grau de aperfeiçoamento da sociedade, por uma intervenção directa nas pessoas, não ficando à espera das instituições ou do Estado. No fundo, o que ele pretende é actuar junto dos círculos que estão à sua

⁴⁵⁹ “É, ainda, em 1939 que se dá a saída de Antônio Sérgio, contribuindo, juntamente com as crônicas dificuldades financeiras, para uma certa descaracterização da revista, verificável nos seus conteúdos e apresentação gráfica, nitidamente mais pobres. Em resumo, conclui-se que a *Seara Nova* representou, num período de cerca de vinte anos, em Portugal, ‘um importante espaço ideológico e cultural de reflexão democrática que pretendeu aprofundar e fundamentar a democracia e a liberdade em novas bases políticas e filosóficas’. Foi, ainda, neste período, que todo o ideário político e filosófico, assente na tradição iluminista, cosmopolita e racionalista fez eco nas páginas da revista. O primado da cultura e da moral a que a vida política se deveria subordinar, constituiu a base nuclear de toda a acção dos seareiros, cientes que detinham a posse da razão e a eficácia das ideias” (FITAS, 2010, p. 17-18).

volta, propondo-lhes por meios práticos, por uma educação para a cidadania responsável, esse aperfeiçoamento (FRANCO, 2006, p. 47).

Antes do exílio, uma atitude exemplar nesse sentido, foi a divulgação dos cadernos de iniciação e informação cultural, seguido da realização de palestras em associações, escolas e sindicatos situados por todo o território português. Após o exílio também, pois praticamente todas as investidas culturais que idealizou ou participou preconizavam princípios similares, principalmente as iniciativas do CBEP e do CEAO.

Porém, em termos teóricos, a influência do pensamento sergiano oscilou no interstício do seu exílio-deslocamento. De início, sua atitude filosófica incorporava, ao mesmo tempo, o racionalismo de Bento de Espinosa⁴⁶⁰ e os problemas suscitados por Antero de Quental⁴⁶¹, bases para as futuras inquietações de Agostinho da Silva⁴⁶². Herdavam a problemática suscitada pela Geração de 1870, e por isso tentavam descobrir as origens da *decadência* de Portugal. Para Antônio Sérgio, “o problema da cultura, o problema da mentalidade” era “o problema característico do Portugal moderno, e o mais grave dos problemas da sociedade portuguesa” (SÉRGIO, 1971, p. 27). Para ele a cultura estava vinculada, para além da escolarização, ao cultivo do espírito crítico⁴⁶³.

⁴⁶⁰ “Antes de mais, reconheça-se que António Sérgio se pretende filiar numa tradição, que é a do racionalismo clássico, cujos principais representantes seriam Platão, Descartes, Malebranche, Espinosa e Kant. Ter-se-ia de mencionar também, já o dissemos, o neo-kantismo, a que Sérgio, por diversas vezes alude e que, muito provavelmente, não conheceria com profundidade. Tal significa que Sérgio se distancia de uma outra tradição, que designa por empirista, mas que engloba também, como diz nas *Cartas de Problemática*, Aristóteles e a escolástica medieval” (MORUJÃO, 2010, p. 398).

⁴⁶¹ “(...) acima de tudo, o que move o jovem António Sérgio é a oposição ao positivismo naturalista; em nome de quê? De um espírito positivo, como o seu sempre foi, mas de feição sociológica, ou, como ele preferiria, pedagógica. Deste modo, Antero não é visto como um caso clínico mas sim como autor de uma obra literária unificada por sentimentos morais. Desta oposição ao positivismo do século XIX desenvolve-se uma filosofia, de cariz epistemológico, que irá acompanhar Sérgio toda a sua vida” (LEONE, 2012, p. 02).

⁴⁶² “A sua vida e escrita germinou noutros seres humanos, fazendo-os pensar; (...). É um dos herdeiros da chamada Geração de 70, sendo evidente a influência que Antero de Quental exerceu sobre Sérgio, como homem e pensador. Não foi o pensamento de Antero que agradou a Sérgio, mas o Projecto que esteve na base da reunião de um conjunto de homens que, no Século XIX, tentaram fazer progredir Portugal” (MOTA, 2000, p. 37).

⁴⁶³ “Além de tudo, o que é cultura para Sérgio? Não é saber; (...) Cultura não é o que se aprende em livros, nem ser culto é tornar-se armazém de noções, o que traz como consequência que sejam na realidade quase todas as escolas que existem pelas nações escolas de incultura e não de cultura; tudo a peso para o exame, nada do imponderável para o espírito. Cultura, põe-no claramente António Sérgio, é o infatigável exercício do espírito crítico, o dom inato, e aqui toda a metafísica de essência platônica, cartesiana e kantiana, nunca tendo descoberto a nossa mesmo, a dos ditados, quadras, cultos populares e dom inato de esclarecer ideias, de concatenar noções, de mostrar o universo como máquina coerente, embora porventura misteriosa e por aí solicitando nosso contínuo avanço. Cultura é o espírito laborando no espírito, embora lhe seja material o conjunto de fatos, que eram já, de resto, para Sérgio, produtos, eles próprios, de um pensamento pensado; cultura é o essencial no essencial se exercendo, o que já está bem perto daquilo que António Sérgio chamava de misticismo racionalista, e cuja elaboração sistemática ou completa vivência a vida o impedia de atingir” (SILVA, 2007b, p. 398).

Para Antônio Sérgio somente o espírito crítico e o estímulo à empiria seriam capazes de emancipar a mentalidade e a cultura do seu povo, o qual se encontrava decadente.

Para defender esse ponto de vista, Antônio Sérgio procedeu a uma retrospectiva histórica para tentar mostrar as origens do isolamento e das assimetrias existentes entre Portugal e o restante da Europa. O autor da *Breve interpretação da História de Portugal* considerava que alguns fatores foram responsáveis para que Portugal tivesse passado “do Reino da Inteligência para o Reino da Estupidez”⁴⁶⁴: o Renascimento Comercial⁴⁶⁵, a instauração do Santo Ofício⁴⁶⁶ e a Contrarreforma⁴⁶⁷. Segundo essa sua interpretação, desde o Renascimento que Portugal empobrecia a sua cultura ao assistir sucessivos episódios em que a sua *intelligentsia* se via obrigada a emigrar para zonas europeias além-pirinaicas, cujo contingente nominou *estrangeirados*: “portugueses excepcionais, que se cultivaram no estrangeiro, que se não entenderam com os seus patrícios, e que combateram sem resultado a mentalidade do seu país” (SÉRGIO, 1971, p. 27).

Antônio Sérgio usou como exemplo Bento de Espinosa, um dos principais racionalistas do XVII que, oriundo de uma família judaica portuguesa, foi expulso do país pela Inquisição e então se viu obrigado a radicar-se em Amsterdã⁴⁶⁸. Outro exemplo utilizado foi o episódio da Restauração de 1668, o qual teria promovido uma série de intercâmbios entre Portugal e a Europa dos quais emanaria o pensador Luís Antônio Verney, autor de *O Verdadeiro Método de Estudar*, arauto da disciplina crítica

⁴⁶⁴ “O ‘Reino da Inteligência’ seria caracterizado pelos avanços técnicos nos empreendimentos ultramarinos portugueses, os quais suplantaram a escolástica medieval por meio da crítica aos discursos da autoridade aristotélica vigentes até então” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 59). Segundo Antônio Sérgio, “até o fim do Quinhentismo Portugal acompanha galhardamente o melhor espírito europeu, a mentalidade dos povos cultos; então, pode-se dizer que ele está na Europa, e a muitos respeito da vanguarda dela; mas depois... Depois, desde essa data, o facho apaga-se; e o que se vê posteriormente é o estacar (o cair de golpe) desse Portugal do Renascimento. O espírito português do Quinhentismo – foi promessa que não se cumpriu. (...) Passa-se do Reino da Inteligência – para o Reino da Estupidez” (SÉRGIO, 1971, p. 27).

⁴⁶⁵ “E depois? Que sucedeu? Depois surge o século XVII – o da batalha decisiva entre o homem do Espírito Crítico e o homem da Idade Média; entre a ideia do livre exame e a ideia da autoridade. (...) Lá fora, pela Europa, vê-se luminosa e triunfante ofensiva do Espírito crítico e experimental” (SÉRGIO, 1971, p. 40).

⁴⁶⁶ “Nos domínios da cultural mental, a Inquisição suprimiu a possibilidade de um pensamento criador, destruindo, pois, os germes do humanismo científico da grande época dos Descobrimentos: efeitos terribilíssimos, de que sofremos ainda hoje as desastrosas consequências” (SÉRGIO, 1978, p. 85).

⁴⁶⁷ “Deu-se no mesmo reinado a introdução dos Jesuítas. O que, dos Jesuítas, mais repugna à consciência de hoje, é o ideal que se propuseram, os seus princípios de ordem política, o que havia de cadavérico, de formalista, de exteriorista, em suma, na sua maneira de encarar as cousas, – contrária, por natureza, a todo o progresso espiritual” (SÉRGIO, 1978, p. 85).

⁴⁶⁸ “Somente em Espinosa é que se nos entremostra – com o Deus imanente em sua *Ética* – uma metafísica adequada a um experimentalismo radical. Eis uma metafísica que deveria ser nossa, bem própria do povo das Navegações (...). Mas não, não foi assim. O vento contrário soprou com fúria... Soprou, – e veio o naufrágio” (SÉRGIO, 1971, p. 43).

e do experimentalismo⁴⁶⁹. Outro episódio ocorreria na era após-pombalina, na qual, sob a ação dos ministros de Dona Maria I, teria havido um curto período de melhoria nas condições culturais de Portugal diante da concessão de bolsas de estudo no exterior e pelo trabalho metódico promovido na Academia. Desses emigrados constitucionais, um ocupava uma posição de destaque: Alexandre Herculano, autor da *História de Portugal*. O lançamento dessa obra é, segundo Antônio Sérgio, “um dos grandes acontecimentos da nossa história, como o *Verdadeiro Método de Estudar*. São estes dois livros de diversa índole os dois grandes golpes do ESPÍRITO CRÍTICO na muralha que nos separa da Europa culta desde o fim das navegações” (SÉRGIO, 1971, p. 52).

A obra de Alexandre Herculano, de 1846, insere-se no contexto da perda do prestígio internacional português na primeira metade do século XIX, causada, entre outros fatores, pela independência do Brasil e pela pressão exercida pelos britânicos. Assim, o “decadentismo” emerge como tema privilegiado entre os historiadores portugueses oitocentistas, que “entendem o estudo da decadência essencialmente como lição moral, advertência de grande actualidade na sua época” (MATOS, 1998, p. 352).

Cerca de duas décadas depois, Antero de Quental e outros jovens escritores envolvidos na “Questão Coimbrã” (1865) seriam interpretados por Antônio Sérgio como novos agentes dessa longa batalha cultural portuguesa⁴⁷⁰. Eles formariam a base da “Geração de 1870”, grupo de intelectuais responsáveis pelo debate acerca do significado do Império na construção e na decadência de Portugal. Esse debate se desdobraria pelas décadas seguintes, tornando-se ainda mais acirrado a partir do *ultimatum britânico* de 11 de janeiro de 1890, que exigia a retirada das tropas portuguesas do território compreendido entre as colônias de Moçambique e Angola, acabando com o sonho da concretização do famoso mapa cor-de-rosa – reivindicação iniciada na Conferência de Berlim que previa a fusão dessas colônias via *hinterland* – que marcou a preponderância do poderio britânico e a decadência de Portugal, fator que influenciaria a queda monárquica, a ascensão da república e o caos político subsequente.

Assim sendo, para Antônio Sérgio a “verdadeira cultura de Portugal” teria sido desterrada do país com a emigração dos *estrangeirados*, e por isso deveria ser buscada na Europa além-pirináica. Além disso, a época medieval é por ele interpretada como um

⁴⁶⁹ “Mostra Verney qual era o estado de Portugal nos diferentes ramos dos conhecimentos, e como cumpria que nos reformássemos para nos podermos contar entre os povos cultos” (SÉRGIO, 1971, p. 46).

⁴⁷⁰ “O grande Antero, nessa polêmica, continua a obra de Alexandre Herculano, como este reatara a de Luís Verney, e exprime a revolta da literatura jovem (que queria ser crítica e europeia) contra uma literatura mera forma sem profundidade e sem saber” (SÉRGIO, 1971, p. 53).

período culturalmente improlífico, que tivera pouca influência sobre a nacionalidade: “não vale a pena insistir sobre as instituições da Idade Média, porque as do Portugal medieval pouco perduraram e pouco influíram na vida posterior da nacionalidade, após a grande transformação social trazida pela exploração do Ultramar” (SÉRGIO, 1978, p. 15).

Fruto de uma formação clássica de inspiração racionalista – como suscitam os escritos dos tempos da Seara Nova –, desde as vésperas da imigração para o Brasil que Agostinho da Silva passou a reconsiderar o racionalismo ascético do seu mestre, “como, contudo, o próprio Agostinho reconhece, o seu discipulato relativamente a Sérgio cumpriu-se, sobretudo por oposição: ‘ele [Sérgio] não me ensinou o racionalismo: ensinou-me antes o irracionalismo, por reacção minha’” (EPIFÂNIO, 2008, p. 21). A substituição dos referenciais clássicos e racionalistas iniciou-se ainda no país natal “ao publicar, em 1944, *Conversação com Diotima*, [quando] George Agostinho da Silva mostra-se desiludido com Portugal e auto-exila-se na América do Sul” (PINHO, 2006a, p. 10). Assim sendo, a experiência exilar no

o Brasil gera a segunda, e definitiva, revolução em sua vida, e mais: uma revolução em seu pensamento. Ele, que vinha antes de uma tradição de racionalismo a que não estranha a influência do escritor e amigo Antônio Sérgio, percebe, para além desse racionalismo, o modo e vigor de uma plural cultura popular, e nacional também, em que valores e fatores de ordem religiosa e mística eram fundamentais, e que o obrigaram a repensar o que pensava sobre história, literatura e cultura portuguesa (AGOSTINHO, 2007a, p. 223).

Contudo, foi somente diante da sua experiência no sertão paraibano (1952), ao encontrar reminiscências do sebastianismo e do culto do Espírito Santo, que Agostinho da Silva criou uma nova interpretação para o conceito de “estrangeirados” postulado por Antônio Sérgio: para ele os verdadeiros estrangeirados e a verdadeira cultura de Portugal seriam aquelas que se mantiveram incólumes nas gentes do povo brasileiro⁴⁷¹,

⁴⁷¹ Segundo essa interpretação de Agostinho da Silva, “Portugal, para os verdadeiros portugueses, se tornava um país inabitável. Ao contrário da denominação histórica que se tornou corrente, os verdadeiros estrangeirados eram realmente os que, ficando em Portugal, serviam o poder; os outros, os que emigravam o mais que podiam, êsses eram os reais portugueses (...). O Brasil passa a ser a terra da Promissão, desde que Portugal se transformara num Egito de faraós. (...) Portugal procura reconstruir-se onde Europa não chegue (...) [Quando] o Brasil proclamava a sua independência, o que se proclama é muito menos a independência diante daquilo que era, jurídica e geograficamente, o Portugal continental do que a independência de um verdadeiro Portugal diante de um Portugal abastardado; a revolta do Portugal ideal perante o Portugal real” (1957, p. 64-65). Além disso, “supomos que a reflexão de Agostinho da Silva sobre ‘os estrangeirados’ parta de um vislumbre metafórico sobre a sua própria

enquanto a modernização capitalista arruinava e alijava a cultura inventiva daquele Portugal fecundo de outrora. Agostinho da Silva, além de se opor ao teor europeísta⁴⁷² do seu mestre, também alterará o significado atribuído à cultura portuguesa medieval a partir da influência sofrida pelas teses de Jaime Cortesão, como veremos a seguir. Portanto, “Agostinho amadureceu e transformou os pressupostos de Sérgio a partir da experiência brasileira, já que, para ele, o ‘Reino da Inteligência’ não deixou de existir: apenas deixara Portugal e se fixara no Brasil” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 84).

Ou seja, para Agostinho da Silva, a solução da decadência portuguesa não estaria na sua relação com a Europa, mas no resgate daquela cultura que se manteve viva no Brasil. Essa cultura seria o subsídio para a construção de uma nova era, segundo o autor, o Quinto Império e a Idade do Espírito Santo. Para fundamentar esse pensamento, a imagem de *O encoberto* presente na *Mensagem* de Fernando Pessoa também foi recuperada, dotando a sua obra de um expressivo misticismo – o qual pode ser interpretado como contraposição às inquietações racionalistas propaladas pelos ensinamentos de Antônio Sérgio, ainda quando conviviam em Portugal. É significativo, então, o fato de Pessoa não ter participado e nem sido mencionado na *Seara Nova*.

Embora a convivência com Antônio Sérgio estivesse encerrada desde o seu deslocamento para o Brasil, a influência e a repercussão dos seus questionamentos mantiveram-se presentes na trajetória de Agostinho da Silva, que sempre esteve preocupado com o constante aperfeiçoamento das suas faculdades intelectivas⁴⁷³. Contudo, a experiência no sertão da Paraíba desconstruía finalmente uma série de prerrogativas que já há algum tempo estavam sendo questionadas, as quais foram

experiência de vida: impedido de manifestar livremente seu pensamento em sua terra natal, auto-exilou-se no Brasil em busca da sobrevivência cultural e intelectual. O conservadorismo representado pela ditadura salazarista expressaria a continuidade do ‘Reino da Estupidez’, nos termos de Antônio Sérgio, enquanto na ‘pequena diáspora lusitana’ de Lourenço estariam os verdadeiros estrangeirados, na leitura de Agostinho, na qual ele próprio estaria incluído” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 92).

⁴⁷² “Para além de todas as influências que Antônio Sérgio terá exercido em Agostinho da Silva, e que decerto não foram poucas, o nosso autor era muito crítico sobre parte substancial das suas ideias. Desde logo, por uma marca europeísta, ocidental, que Sérgio lhes emprestava, e à displicência com que se relacionava com a cultura portuguesa e com as múltiplas relações que ela foi partilhando pelo mundo. Diz Agostinho: ‘O Sérgio nasceu em Damão. Pois encontrámo-nos centenas de vezes e olhe que nunca me falou da Índia! Não é que quisesse ocultar... não se lembrava! Tinha sido ajudante do pai enquanto governador-geral de Angola. Também nunca me falou de Angola! Esteve um tempo exilado ou alojado no Brasil. Pois só uma vez me falou do Brasil, dizendo que o calor daquela terra é insuportável!... Ora, talvez não seja a melhor maneira de definir o Brasil...’” (SANTOS, 2014, p. 130).

⁴⁷³ “Agostinho da Silva insistia muito na necessidade de aperfeiçoar o pensamento. Pois é o ‘pensamento que comanda o mundo’; pelo que ‘pôr ordem na nossa vida’ é pôr ordem no pensamento, com justiça e sinceridade, para, depois, se passar à prática. Eis a ‘chave’: saber utilizar o pensamento, vigiando-o, corrigindo-o, aperfeiçoando-o” (FLÓRIDO, 1997, p. 21).

herdadas do mestre seareiro; ao opor-se a elas, Agostinho da Silva auferia originalidade às suas interpretações, enquanto construía um pensamento próprio e autônomo⁴⁷⁴.

Além disso, apesar dele ter reconfigurado os “pressupostos teóricos (...) de uma filosofia do conhecimento imanentista e racionalista”, a influência do mestre recairá em Agostinho na sua reflexão acerca “da totalidade do agir humano, recenseada na missão pedagógica condutora de toda a obra do autor dos *Ensaio*s” (LEONE, 2012, p. 06), pois

Ele bebe em *Antônio Sérgio* a estética filosófica que é a *Ideia como foco de harmonias progressivas na criação de possibilidades onde o limite é o Todo Humano, e onde Deus[es] é/são na Consciência de cada Pessoa*, mas é só. O que é muito. Pois se tudo isso também bebeu nesse extraordinário pensador, furta-se ao anti-sebastianismo embora seja tão anti-saudosista quanto... (BARCELLOS; REIS, 2006, p. 34, grifos dos autores).

Entre a formação racionalista e a empiria mística vivenciada no sertão brasileiro, Agostinho da Silva fundia essas duas esferas ao construir um pensamento original⁴⁷⁵. Apesar das divergências que tinha com seu mestre, manteve boa parte das inquietações suscitadas por sua obra nas fases subsequentes da sua reflexão⁴⁷⁶, já que “o científico não é o que derruba a ciência anterior; é o que a engloba” (SILVA, 1999c, p. 81).

Ora admirando-o, ora criticando-o, Agostinho da Silva não nega a influência que Antônio Sérgio exerceu na sua formação intelectual e se, por vezes, somos tentados a afirmar que o autor luso-brasileiro se afastou demasiado dos pressupostos que escutou do seu mestre, entre as décadas de 30 e 40, em Paris, Madrid ou na Travessa do Moinho de Vento (Lisboa), por outro lado, estamos conscientes de que essa aprendizagem

⁴⁷⁴ “Igualmente importante foi a relação com Antônio Sérgio, a quem Agostinho reconheceu como seu ‘mestre’, isto apesar destas suas considerações: ‘...Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões da dúvida. Preferia manter-se na certeza’; ‘Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a de ser de grande arrogância intelectual’” (EPIFÂNIO, 2008, p. 21).

⁴⁷⁵ “Se George Agostinho não é um racionalista no sentido mais puro, ele tenderá a rever-se num sistema filosófico que reúne a Razão e a Mística, chegando, por vezes, a afirmar até um primado da Razão: ‘Penso, como ser pensante, que nada existe senão o pensamento, o qual me pensa como ser pensante’. Se esta acepção resulta da sua leitura de Espinosa, resultará, com certeza primeiro, dos ensinamentos de Antônio Sérgio” (PINHO, 2007b, p. 342-345).

⁴⁷⁶ “Assim, embora tenha seguido de perto o ideário socioeconômico de Antônio Sérgio e se tenha empenhado durante vários anos na actividade da *Seara Nova*, o Agostinho da maturidade apresenta-nos um pensamento singular que harmoniza muitas e diversas influências que Antônio Quadros tão bem enumerou ao considerar ser ‘Agostinho da Silva, herdeiro directo de Pe. Antônio Vieira, com passagem pela filosofia criacionista e liberal de Leonardo Coimbra, pela historiografia luso-cêntrica e espiritualista de Jaime Cortesão, pelo activismo social de Antônio Sérgio e pela poética sebastianista de Fernando Pessoa, os quatro mestres que mais profundamente o marcaram e cujas interdivergências tentou harmonizar na síntese do seu próprio pensamento’” (MANSO, 2000, p. 51).

não abandonou Agostinho tão facilmente como se possa pensar, muito pelo contrário, acompanhou-o até ao final do seu percurso biográfico e intelectual (PINHO, 2007b, p. 343-344).

Outro encontro que marcou as suas vidas foi a oposição contra o Estado Novo. Assim como Agostinho, Antônio Sérgio lutou sem tréguas contra a ditadura salazarista. Com o fim da segunda grande guerra e a emergência da chamada guerra fria, apesar da emergência das críticas anticoloniais, as ditaduras ibéricas saíram fortalecidas – o que dificultava a luta cívico-pedagógica edificada por Antônio Sérgio desde muitas décadas. Árduo defensor da democracia, ele criticou veementemente a pedagogia e o ensino instituídos pelo regime que, contrariando a pedagogia moderna que ele defendia, preconizava a manutenção tutelar dos cidadãos, acometendo os adultos e os escolares. Sérgio acreditava na necessidade de promover a máxima autonomia dos educandos, fossem nas atividades discentes ou nas suas relações sócio-escolares. Para ele, o papel da educação era o de emancipar os homens, sendo que o regime então vigente encarava como progresso pedagógico o incremento de obras públicas, inclusive prédios escolares, em detrimento da dignificação e da elevação do espírito da população.

Crítico do governo em uma época de bipolaridade política, ainda assim, Antônio Sérgio nunca esteve aliado ao Partido Comunista Português, do mesmo modo como procedeu Agostinho da Silva. Na verdade, era um defensor da liberdade democrática, e por isso presidiu a Comissão Promotora de Voto, em 1953, visando garantias eleitorais. Em 1958 foi o principal impulsionador da candidatura do General Humberto Delgado à Presidência da República, com grave intenção de desestabilizar o regime de Salazar⁴⁷⁷. Seria detido mais uma vez por compor o grupo de intelectuais que convidou o britânico trabalhista Aneurin Bevan para proferir palestras no país, as quais foram proibidas. Finalmente, Sérgio foi essencialmente um humanista, que escolheu o anonimato e o recolhimento dos espaços públicos nos últimos anos da sua vida.

A sua obra é um monumento do pensamento racionalista português. (...) Morreu em 1969, com 86 anos, pondo em causa nos seus últimos momentos, muitos dos seus actos, designadamente os políticos. Os seus funerais contaram com a presença de muito povo anónimo. A polícia de choque carregou sobre a multidão por mais de uma vez ao longo do trajecto. Mas o seu nome e a sua obra sobreviveram no quadro da cultura nacional (FERNANDES, 2008, p. 27).

⁴⁷⁷ “É possível que pretendesse com isto gerar ‘fracturas’ no interior do salazarismo, dado que Delgado era (no início) um ‘homem do regime’, sendo mais tarde General ‘dissidente’? Parece ter sido assim” (MOTA, 2000, p. 13).

Jaime Cortesão: fundamentação.

Filho do médico e filólogo Antônio Augusto Cortesão e da professora Norberta Cândida Zuzarte⁴⁷⁸, Jaime Zuzarte Cortesão nasceu a 29 de abril de 1884 na freguesia de Ançã, concelho de Cantanhede, nas cercanias de Coimbra. Estimulado precocemente, teve acesso desde muito cedo aos clássicos da literatura portuguesa, o que instigaria a sua vocação de escritor. Em Coimbra, frequentou os cursos de Belas-Artes e de Direito, mas abriu mão daquela cidade (e universidade) ao mudar-se para o Porto, um ambiente intelectual reconhecidamente mais liberal. Acabou por frequentar o curso de medicina na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, tendo concluído a sua formação em Lisboa ao apresentar o trabalho *A arte e a medicina. Antero de Quental e Sousa Martins* (1910), onde expressa de pronto a sua admiração pelo legado deixado por Antero.

A indecisão na escolha da sua formação académica, que se manifesta no longo percurso pelo ensino superior (de 1898 a 1910) e pela frequência de diversos cursos (em Coimbra, Porto e Lisboa), não se define por uma ausência de convicções, antes como uma procura incessante de intervir no real e um prenúncio claro do seu percurso multiforme e da assumpção do polígrafo (TRAVESSA, s/d).

A vivência nessas diversas carreiras concorreu para a construção do seu perfil, reconhecidamente tido como um ‘catalisador de ideias’ e um ‘polarizador de doutrinas’. A sua produção escrita e a sua atuação cívica expressaram continuamente o exercício de uma dupla batalha, política e cultural, aspectos característicos da sua personalidade. Pois desde os anos de graduação atuou na imprensa de vanguarda, como é o caso das revistas *Nova Silva* (1907), periódico “anarquista e anticlerical” fundado por ele em colaboração com Leonardo Coimbra, Álvaro Pinto e Cláudio Basto, e *A vida* (1909). Defendia o republicanismo democrático e o igualitarismo reformista e idealista, uma vez que, “desde 1908, Cortesão fora adepto e militante do Partido Republicano, pelo qual tentará ser eleito deputado em 1911, por Coimbra” (FRANCHETTI, 2003, p. 111).

⁴⁷⁸ Nos textos biográficos consultados, as informações sobre o nome da mãe de Jaime Cortesão e sobre as atividades profissionais de seu pai são, respectivamente, omissa e cambiante. Por isso, no segundo caso, inserimos as duas profissões encontradas e, no primeiro, mencionamos o nome segundo constam nas informações disponíveis no *website* <http://geneall.net/pt/forum/142322/familia-cortesao/>, as quais, de acordo com o declarante, foram extraídas do livro de cartorial de Ançã (acesso em: 25/05/2017).

O ano da sua formatura foi marcado pela mudança de regime em Portugal, mas também pelo seu ingresso em movimentos políticos e culturais: passou a colaborar na *Revista Águia* (1910), atrelada ao movimento da *Renascença Portuguesa* (1911), veículo plenamente vinculado à linha saudosista e metafísica de Teixeira de Pascoaes. Por essa razão, intelectuais como Antônio Sérgio e Raúl Proença se recusaram à filiação circunscrita a esta tendência, e resolveram abandonar o movimento. Nessa situação,

Cortesão adota uma atitude conciliadora, para que as posições dos representantes de uma ‘ala de renascentes’ – Proença e Sérgio – não inviabilizassem a concretização do ideal supremo de congregação e consensualização de vontades, com vista à renovação cultural e moral da nação. Ainda que filiando-se no ‘saudosismo prospetivo’ de Pascoaes, Cortesão define-se como ‘poeta da ação’ e procura dinamizar no movimento projetos pedagógicos, numa ação idealista, voluntarista, altruísta e educativa, fundando as Universidades Populares e a revista *A Vida Portuguesa* (1912-1915)⁴⁷⁹, da qual foi diretor e onde mantém uma acesa polémica com Antônio Sérgio, vislumbrando o que os separava em relação à ideia de história e à própria função da Renascença (TRAVESSA, s/d).

Bacharel em medicina, o seu envolvimento em movimentos políticos e culturais, principalmente dentre as atividades literárias e os questionamentos cívicos, políticos, nacional-comunitários e socioculturais, fez com que Cortesão atuasse nessa profissão por pouquíssimo tempo, passando então dedicar-se ao ofício de historiador, uma vez que desejava ‘alargar a consciência de cidadão português à comunidade da Nação’. “De fato, já em 1912, que é também o ano do seu casamento⁴⁸⁰, abandona a carreira médica ao nomear-se professor de História e Literatura no Liceu Rodrigues de Freitas, no Porto. Só Voltará a praticar a ciência em que era diplomado por um breve período e em situação de guerra” (FRANCHETTI, 2003, p. 111).

A sua obstinada luta pela efetivação do republicanismo deu-se prioritariamente através dos projetos de ação cívica e educativa, como foi o caso das ações da

⁴⁷⁹ No número inaugural de *A vida portuguesa* Jaime Cortesão expressou: “O que a ‘Renascença’ quer é auxiliar o mais possível esse rejuvenescimento, tornar-se por assim dizer a sua consciência activa: o que vai tentar é esclarecer o mais completamente sobre os meios de o fazer: e para isso, acima de tudo, conta com a sua indômita vontade, com a sua crença no futuro, o seu entusiasmo, e com a pureza dos seus instintos. (...) O melhor sinal do rejuvenescimento da Raça está nas qualidades da sua nova geração, que, diga-se o que se disser, é aguerrida, original, entusiástica e voluntariosa” (CORTESÃO, 1912a, p. 01).

⁴⁸⁰ Com a sua prima, Carolina Cortesão, cf. <http://geneall.net/pt/forum/142322/familia-cortesao/>. Acesso em: 25/05/2017.

Renascença Portuguesa e das Universidades Livres e Populares⁴⁸¹. Contudo, ele não se furtou à intervenção política direta, como no movimento de 14 de maio de 1915⁴⁸², ao atuar como deputado pelo Partido Democrático de Afonso Costa, do qual se afastou, em 1917, propondo a reforma do governo nacional com ampla representação de todas as forças políticas; também na propaganda intervencionista, ao redigir *nO Norte* (1914-15) e *A Cartilha do Povo* (1916). Essa sua diversificada conduta política se alteraria quando da experiência militar. Jaime Cortesão alistou-se como médico voluntário no âmbito da primeira-guerra-mundial, episódio que marcou para sempre a sua vida e a sua opção política posterior, já que, ao sofrer uma baixa que lhe afetara permanentemente a saúde, optou por afastar-se dos meios políticos partidários e oficiais (PAULO, 2014, p. 55)⁴⁸³.

Contudo, Cortesão continuou a intervir politicamente através da imprensa progressista, editando as já mencionadas *Pela Grei*, *Homens livres* e *Lusitânia*, bem como os seus romances e dramas históricos⁴⁸⁴. Todas essas iniciativas tinham por objetivo sustentar a identidade coletiva daquela nação em crise, pensar as articulações do presente com o passado e o futuro, além de instrumentalizar a educação popular, moral e cívica, colocando tudo ‘ao serviço do ressurgimento heroico de Portugal’.

Em 1918 enfrentou a ditadura de Sidônio Pais, quando foi preso e ficou incomunicável por três meses. Após o assassinato do ditador e da alteração daquele

⁴⁸¹ Segundo Jaime Cortesão, “o nome Universidade Livre deve aplicar-se ‘a organizações [de iniciativa particular] que têm por fim o ensino superior, o que já demanda um público bem preparado’. As Extensões Universitárias são formadas, na sua opinião, ‘dentro de cada Universidade unicamente pelos seus professores, pagos pelo Estado; realizam cursos seguidos para todo e qualquer público’, onde se incluem ‘exercícios’ e ‘exames’, bem como a outorga de ‘diplomas’. Finalmente, as Universidades Populares ‘pretendem realizar, mais que isso, uma obra de educação e acção social e nacional’. A conclusão é a de que, apesar da confusão de nomes, em Portugal ‘não houve ainda propriamente Universidades Livres. O que há e deve haver são Universidades Populares’. As anteriores categorização e caracterização são, sem dúvida, coerentes com a centralidade do projecto de educação popular no âmbito dos trabalhos da ‘Renascença Portuguesa’. O que se pretende, fundamentalmente, não é educar (apenas) as elites, mas sim todo o povo” (PINTASSILGO, 2006, p. 98-99).

⁴⁸² “Um momento histórico que ficou na memória, para muitos, como o momento solene que marcou o triunfo do movimento revolucionário mais violento na história da I República: a Revolução de 14 de Maio de 1915. Esse levantamento revolucionário foi produzido para suprimir a “*Afrontosa Ditadura*” do general Pimenta de Castro, porque o seu Executivo se tornara na primeira tentativa conservadora, durante a vigência da I República, de reverter o controlo do Partido Republicano Português (*Partido Democrático*) sobre o Congresso da República e as instituições governamentais, que vinha tendo desde a Revolução de 05 de Outubro de 1910” (ALMEIDA, 2015, p. 164).

⁴⁸³ “Durante a Primeira Guerra Mundial, em 1915, foi eleito deputado e marcou a sua atuação com a defesa, pela tribuna e pelos jornais, da intervenção de Portugal no conflito, ao lado da Inglaterra. Juntando as palavras ao gesto, alistou-se em 1917 e seguiu para a França como médico. Tendo participado ativamente dos socorros aos feridos na frente de batalha, acabou atingido por gases químicos em 1918. Temporariamente cego, voltou a Portugal e ali foi condecorado com a Cruz de Guerra” (FRANCHETTI, 2003, p. 111).

⁴⁸⁴ “A mesma tendência se esboça na escrita dos seus dramas históricos – *O Infante de Sagres* (1916) e *Egas Moniz* (1918) – e em *Adão e Eva* (1921), que ilustra o ambiente convulsionado do Portugal do pós-guerra” (TRAVESSA, s/d).

quadro político, Cortesão voltaria à ativa ao ser nomeado diretor da Biblioteca Nacional, em 1919, a convite do presidente Antônio José de Almeida.

Durante o tempo em que dirigiu essa instituição (1919-1927) angariou ao seu redor, diversos intelectuais que formaram o famoso Grupo da Biblioteca, o qual estaria ligado à *Seara Nova* – iniciativa tida por Cortesão como ‘a renascença da Renascença’. Tratou-se, contudo, de um período em que as suas relações com Antônio Sérgio ampliaram-se e diversificaram-se, e muitas das suas convicções se transmutaram, pois

[Cortesão] já não considera, como nos tempos da Renascença (então em confronto com Sérgio), que o estrangeirismo fosse causa da decadência, capaz de desvirtuar a identidade portuguesa. Privilegia agora a urgência de educar ‘para e pelo trabalho’ e, ainda, a necessidade da reforma da educação considerar a assimilação de ideias do exterior, para que Portugal reintegrasse a ‘elite da Humanidade, à qual durante os séculos XV e XVI pertenceu’ (TRAVERSA, s/d).

Jaime Cortesão é, ao lado de Antônio Sérgio, um dos intelectuais portugueses que mais influenciou o pensamento de Agostinho da Silva⁴⁸⁵. Este começou a relacionar-se com ambos na mesma época e lugar: início dos anos 1930, cidade de Paris. Boa parte da sua obra pré-exilar está intimamente ligada à noção de “regeneração nacional” mediante ações culturais, inspirada nos movimentos capitaneados por ambos. Desde a década de 1910 os seus mestres guardam entre si afinidades e discordâncias⁴⁸⁶, embora tenham mantido profícua relação e influência mútuas, como testemunha “o

⁴⁸⁵ “(...) há escritos de Agostinho, da era pré-Brasil, que revelam já uma forte influência do pensamento de Jaime Cortesão, com a consciência de que esta sintonia também se estende a outros autores: citamos a título de exemplo apenas *A vida de Francisco de Assis*, *Doutrina Cristã*, *Conversação com Diotima* e alguns dos *Cadernos de Iniciação* (sobretudo aqueles que se debruçam sobre a empresa náutica, a geografia, a literatura e a cultura portuguesa). Se, nesta época, Agostinho apenas deixava reflectir no seu trabalho somente a componente intelectual e teórica que Jaime Cortesão lhe transmitia, mais tarde vai denunciar não só essa vertente, como vai também seguir e enfatizar a vertente prático que o historiador lhe inspirava. Se Antônio Sérgio alerta Agostinho para a importância do seu carácter pragmático e progressista, Cortesão vai ajudar a evidenciá-lo” (PINHO, 2006b, p. 271-272).

⁴⁸⁶ “Embora ambos [Sérgio e Cortesão] tenham se inspirado nas teses decadentistas do século XIX e, neste sentido, acreditassem que nos séculos XV e XVI a península havia manifestado grandes avanços culturais e sociais que não chegavam a se institucionalizar e se efetivar nos séculos seguintes, e ambos também advogassem a preponderância da nação intelectual na condução do processo regenerador, as interpretações acerca dos conteúdos a serem veiculados no âmbito da ação cultural apontavam caminhos diferenciados. Para Sérgio, pouco valor havia nas teses saudosistas de Teixeira de Pascoaes, divulgadas no periódico *A Águia*, mas elas agradavam a Jaime Cortesão porque sugeriam empatia com o passado imperial. Jaime Cortesão acreditava na importância de Portugal para a História da civilização porque trazia de Antero de Quental a noção de progresso. E também de Antero, em diálogo com Alexandre Herculano, trazia conteúdos do idealismo romântico como defesa da democratização da cultura e a valorização do lugar do povo na História. Mas a essa influência dos debates da Geração de 70 cabe agregar a presença de uma concepção de nação vinculada às ideias de vontade e construção cultural” (NEMI, 2009, p. 22-23).

primeiro trabalho de vulto de Jaime Cortesão no campo da historiografia [, que] foi o artigo sobre a expedição de Cabral, de 1922. Nesse ensaio, Cortesão explora a nova tendência da historiografia dos descobrimentos, já inaugurada no artigo ‘A conquista de Ceuta’, que Antônio Sérgio publicara em 1920” (FRANCHETTI, 2003, p. 112).

A partir da inserção no grupo da Seara Nova (1921), Cortesão adotou uma postura cívica e política bem mais incisiva, como diante da intervenção no Grupo de Propaganda e Ação Republicana (1922)⁴⁸⁷ e na União Cívica (1923)⁴⁸⁸ (SOUZA, 2008). A sua atividade política prosseguiu com a ativa participação na junta revolucionária de 03 fevereiro de 1927, a qual tentou (sem sucesso) derrubar o governo ditatorial que um ano antes havia dado um golpe de Estado, o que lhe valeu a demissão do cargo de diretor da Biblioteca Nacional e o seu deslocamento forçado para o exílio em Paris.

O exílio francês durou de 1927 a 1931, período no qual manteve oposição ao salazarismo⁴⁸⁹, ligações com a Seara Nova, e também entrou em contato com as inovações historiográficas⁴⁹⁰ e de outras áreas das ciências humanas e sociais⁴⁹¹. Vinculava-se à terra natal através das pesquisas que realizava nos arquivos estrangeiros.

⁴⁸⁷ “Em fevereiro de 1922, instalado já no poder o governo constituído depois do ato eleitoral, teve a SEARA NOVA conhecimento de que uma nova revolução estava prestes a eclodir. A fim de a evitar, fez espalhar um manifesto que foi largamente distribuído e publicado pela imprensa diária, ‘lançando um grito de aviso e protesto’, que poderia, como de fato pôde, ‘influir beneficemente no ânimo dos conjurados’” (Alexandre Ferreira *apud* SOUZA, 2008, p. 157).

⁴⁸⁸ “Os seareiros constituem a União Cívica em resposta à tentativa de união da direita republicana. Advoga a constituição de um governo excepcional de salvação da República. A reivindicação de um governo de Salvação Pública torna-se a palavra de ordem do Grupo Seara Nova, apelando ao apoio do Presidente da República Teixeira Gomes e mais tarde a Bernardino Machado. Nas páginas da Seara Nova chega-se mesmo a propor o recurso à ditadura ‘iluminada’, como lhe chamou Proença, como regime de transição para a democracia. A seareiros como Sérgio, Azevedo Gomes e Ezequiel de Campos acabam por ser entregues pastas ministeriais entre 1923 e 1925” (FUNDAÇÃO MÁRIO SOARES).

⁴⁸⁹ Teve ativa participação na Liga de Paris (1927-1930) e, adiante, na Espanha, na dinamização do grupo de emigrados republicanos oposicionistas conhecido como “Grupo dos Budas” (ver: PAULO, 2011).

⁴⁹⁰ “No período em que Cortesão esteve em Paris, o lançamento da revista *Annales*, por Marc Bloch e Lucien Febvre em 1929, lançava outras bases para o conhecimento histórico, em interlocução especialmente com as outras ciências humanas e sociais. O ambiente intelectual em que viveu, portanto, não passava ao largo dos novos olhares que se lançavam para a escrita histórica” (RIBEIRO, 2015, p. 41). “Mais tarde o grupo dos *Annales* reconhecerá Cortesão como um dos seus” (GODINHO, 1978, p. XXIV).

⁴⁹¹ “Uma tríplice influência marca com o seu cunho tais criações historiográficas: é, antes de mais e acima de tudo, a geografia humana de Brunhes e Vallaux, a cada passo referidos e cujas ideias-mestras são a ferramenta fundamental da construção; é a história econômica e social de Henri Pirenne, que inspira a análise da evolução urbana portuguesa na Idade Média e a interpretação (na esteira de Oliveira Martins) da revolução de 1383-5; em terceiro lugar, com menor importância que as anteriores mas ainda assim não para desprezar, Durkheim – nada menos do que o fundador da escola sociológica francesa e um dos que forjaram verdadeiramente a sociologia em todo o mundo” (GODINHO, 1978, p. XIII-XV). Assim, “a história da cultura tem que recorrer constantemente à geografia ou à geopolítica, que ajuda a compreender o nexo que as liga ao meio geográfico, à etnografia que lhes busca as raízes nas profundidades do passado; à história econômica, à das técnicas, das ciências, das instituições, das belas artes e da religião; à sociologia que lhes oferece os paradigmas das formas e das suas mutações; e à filosofia que interpreta, em última análise, as relações causais do homem com a vida e o universo” (Cf. CORTESÃO, 1978, p. 163).

De 1931 a 1939 Jaime Cortesão viveu na Espanha, até a vitória do presidente Franco, quando resolveu retornar à França, onde residiria somente até o início do ano seguinte.

Tomando emprestado o termo consagrado por Antônio Sérgio e reinterpretado por Agostinho da Silva, podemos dizer que Jaime Cortesão foi personificação do *estrangeirado*, já que viveu a maior parte da sua vida no exílio-deslocamento e realizou as suas pesquisas a partir de uma documentação adventícia aos arquivos do seu país⁴⁹², o que teria, por um lado, conferido originalidade à sua obra e, por outro, permitido que ele encontrasse o ‘Portugal-ideia’⁴⁹³, com destaque para as suas seguintes produções: “*L’expansion des Portugais dans l’histoire de la civilization* (1930), os vários capítulos que escreveu sobre os Descobrimentos para a *História de Portugal* dirigida por Damião Peres (1931-1934), e os ensaios ‘O franciscanismo e a mística dos descobrimentos’ (1932) e ‘Os fatores democráticos na formação de Portugal’ (1930)” (FRANCHETTI, 2003, p. 112). “A historiografia portuguesa elevava-se assim ao plano de relevância internacional” (GODINHO, 1978, p. XXI).

O seu regresso a Portugal se deu diante da crescente ocupação do território francês pelo exército alemão, ainda no primeiro semestre de 1940, perante a anistia concedida pelo governo ditatorial português. No entanto, Jaime Cortesão e parte do contingente que retornava com ele foram detidos logo na fronteira e levados à prisão. Após a soltura, foi uma vez mais banido do país, quando resolveu emigrar para o Brasil.

O que teria levado Cortesão e sua família a escolherem o Brasil? Para além da aproximação linguística e dos laços históricos e culturais, o capital simbólico de Cortesão – ex-diretor da Biblioteca Nacional de Portugal, historiador da expansão portuguesa próximo da produção intelectual francesa e também renomado jornalista em Portugal, cuja colaboração já alcançava a imprensa brasileira – apontaria para possibilidades reais de sucesso no Brasil. No entanto, as relações sociais estabelecidas podem evidenciar que apenas os diferenciais do historiador não seriam suficientes para que ele se destacasse e ganhasse notoriedade junto a órgãos de um governo cujas bases se assentavam em solo muito

⁴⁹² Trata-se da “estadia em França, permitindo-lhe utilizar o acervo da Bibliothèque Nationale e estudar nos originais as cartas antigas de que esse estabelecimento possui um riquíssimo espólio – condições de que em Portugal não teria beneficiado –, e em seguida estadia na Espanha republicana, arquivos de excepcional interesse para a história portuguesa, como o Archivo das Índias, de Sevilha, frutificam nos capítulos com que colabora no empreendimento de Damião Peres” (GODINHO, 1978, p. XV-XVI).

⁴⁹³ “Tenho aproveitado o meu exílio em trabalhar na minha obra sobre os Descobrimentos dos portugueses. As minhas investigações no estrangeiro dilataram muito o meu horizonte sobre este capítulo da História, que creio poder reescrever em bases novas. Esse labor mitiga as saudades que tenho de Portugal. Vivo e trabalho constantemente dentro duma Pátria ideal, da qual também estão bem mais exilados a maioria dos meus compatriotas que vivem em terra portuguesa” (Jaime Cortesão [em 27 de abril de 1929] *apud* RIBEIRO, 2015, p. 39-40).

próximo daquele regime contra o qual lutava em Portugal (RIBEIRO, 2013, p. 02).

Ademais, essa “não era a primeira vez que Cortesão vinha ao Brasil. Em 1922, quando ocorreram as comemorações da Independência brasileira, ele tinha integrado a comitiva de intelectuais que acompanharam o presidente Antônio José de Almeida” (FRANCHETTI, 2003, p. 112). Embora traumática, a experiência exilar fez com que ele passasse a interpretar o Brasil como a única pátria capaz substituir à sua, pois acreditava que nesse país restavam preservados, no povo, muitos aspectos daquele Portugal da era dos descobrimentos, que ele almejava encontrar desde a Renascença Portuguesa⁴⁹⁴. Essa impressão influenciará copiosamente as interpretações de A. da Silva sobre o Brasil⁴⁹⁵.

Jaime Cortesão foi aqui recebido tanto por brasileiros como por portugueses que viviam no país, e, amparado pelo seu acolhimento e por suas indicações, logo ao fim do primeiro mês já tinha recursos financeiros para viver a partir do trabalho de historiador, tornando-se, pouco tempo depois, secretário do Gabinete Português de Leitura.

Cortesão pode ser visto como um sujeito em integração ao campo intelectual de destino, amparado por outros cujos capitais simbólicos permitiam-lhe dispor de condições que não estariam ao alcance de qualquer exilado. Não foram apenas os acadêmicos brasileiros que exerceram influência sobre o processo: portugueses, tanto em Portugal quanto no Brasil foram-lhe fundamentais também. No entanto, sua atuação não se resumiu aos círculos institucionais – em pouco tempo também passava a colaborar assiduamente na imprensa, inicialmente na carioca (Diário de Notícias, Jornal do Comércio e quase majoritariamente n’A Manhã, periódico de orientação getulista-estadonovista chefiado pelo modernista Cassiano Ricardo) e depois na paulistana (n’A Gazeta e majoritariamente n’O Estado de S. Paulo, que congregava diversos colaboradores portugueses emigrados) (RIBEIRO, 2013, p. 06).

No início de 1944, Cortesão foi convidado a trabalhar na organização da mapoteca dos arquivos dos Ministérios da Guerra e das Relações Exteriores. Essa

⁴⁹⁴ A “minha ida para o Brasil, em 1940, realizou-se sob o imperativo de circunstâncias alheias à minha vontade. A expatriação é sempre dolorosa. Mas **nenhum país pode para um português substituir a sua pátria, a não ser o Brasil. Depois, viver no Brasil é conhecer, sob certos aspectos, um Portugal mais português que o da metrópole; um Portugal que foi** sonhado e medido pelas dimensões de um continente e **transplantado com a totalidade da seiva originária** para uma terra, um clima e um meio humano que representavam outros tantos e terríveis problemas de adaptação a resolver. Não é pequena lição e proveito para um português haver compreendido este fato e transformá-lo em programa de ação” (Jaime Cortesão [em 1958] *apud* RIBEIRO, 2015, p. 44, grifos nossos).

⁴⁹⁵ “Ambos, não só defendem a rememoração e o estudo da tradição popular, religiosa e ideal portuguesa, como se reveem nessa mesma tradição. Revigorando-a e revivendo-a activamente nos seus exemplos de vida. No fundo, Agostinho e Cortesão são dois cavaleiro-andantes à fiel maneira portuguesa” (PINHO, 2006b, 297).

experiência lhe rendeu um novo convite para, no ano seguinte, ministrar um curso voltado ao futuro corpo diplomático brasileiro no Instituto Rio Branco. Ele sagrou-se o primeiro estrangeiro a colaborar como professor no Itamaraty, e manteve-se no cargo até 1950, experiência essencial para a realização da sua atividade intelectual no país⁴⁹⁶.

Nesse ínterim, Agostinho da Silva deslocou-se para o Brasil, chegando em 1944. A relação entre ele e Cortesão se alteraria bastante se comparada à ocasião do exílio europeu em que eles se conheceram. Agostinho da Silva, após breve estada no Rio de Janeiro, estabeleceu-se em São Paulo, onde foi recebido por um grupo de intelectuais ligado a Jaime Cortesão. Foi nessa ocasião em que ele provavelmente conheceu a sua filha, Judith Cortesão, quem viria a se tornar a sua segunda esposa. Porém, ainda não seria esse o momento em que se encontrariam, uma vez que Agostinho resolveu deixar o Brasil em 1945 para viver nos países platinos, de onde só voltaria três anos depois.

A experiência no cargo de diretor da Biblioteca Nacional de Portugal ajudou Jaime Cortesão a ingressar na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, à qual esteve formalmente vinculado de 1946 a 1960. Lá tomou conhecimento dos manuscritos da Coleção de Angelis⁴⁹⁷, a qual ajudou a organizar e publicar, e lhe serviu para estudar o bandeirantismo, a catequese e os povos nativos sul-americanos no período colonial⁴⁹⁸.

Após temporada na Argentina e no Uruguai, Agostinho da Silva retornou ao Brasil casado com Judith, quando estes se aventuram na experiência de Itatiaia (1948). Algum tempo depois, Agostinho viria a encontrar Jaime Cortesão no Rio de Janeiro, na mesma época em que trabalhou como entomólogo no Instituto Oswaldo Cruz e em que lecionou na Universidade Federal Fluminense. Naquela ocasião, Cortesão trabalhava numa pesquisa sobre Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid pelo Itamaraty, tendo Agostinho da Silva por seu ajudante. Teria sido por essa época em que o próprio Cortesão sugeriu o nome de Agostinho para trabalhar na Universidade da Paraíba. Lá, ele descobriu reminiscências do culto popular Divino Espírito Santo e do sebastianismo.

⁴⁹⁶ “Um dos *padrinhos* do intelectual português no Itamaraty foi o próprio Ministro das Relações Exteriores, Osvaldo Aranha, que ainda em 1942, havia convidado Cortesão para organizar um Atlas Histórico do Brasil, obra que não saiu do papel e cuja iniciativa, de convidar um português para a atividade, foi bastante criticada pelos historiadores brasileiros de então. Das aulas ministradas, encomendou-se a biografia de Alexandre de Gusmão, a fim de comemorar-se o bicentenário da assinatura do Tratado de Madrid (1750-1950). A obra, de nove tomos, foi publicada a partir de 1949, com o selo do Ministério das Relações Exteriores e do Instituto Rio Branco” (RIBEIRO, 2013, p. 09).

⁴⁹⁷ As edições fac-símiles da Coleção Pedro de Angelis estão disponíveis no portal da Biblioteca Nacional: <http://bndigital.bn.gov.br/projetos/angelis/spa/exposicion2.html>. Acesso em: 26/05/2017.

⁴⁹⁸ “Quase a totalidade de suas obras de história foi produzida durante o seu *exílio*, sobretudo no espaço de tempo em que esteve no Brasil, a serviço de instituições de grande porte como a Biblioteca Nacional e o Itamaraty – a partir das quais ganhou notoriedade. Alguns de seus trabalhos mais comentados e reeditados são resultados diretos de suas atividades nestes espaços” (RIBEIRO, 2013, p. 01).

Certamente foi aí que Agostinho iniciou as associações entre estes cultos, à mística do franciscanismo estudado por seu sogro, às leituras da *Mensagem* de Fernando Pessoa.

Porém, o encontro crucial entre eles dois se deu por meio da colaboração de Agostinho da Silva como diretor dos Serviços Pedagógicos na Exposição do IV Centenário da Cidade de São Paulo, na qual Jaime Cortesão atuava como curador⁴⁹⁹. Essa experiência serviu para fundamentar historicamente as interpretações que ele vinha tecendo desde a sua vivência no interior paraibano. A centralidade atribuída à imagem dos bandeirantes⁵⁰⁰, como aqueles que teriam esculpido territorialmente o interior do Brasil seria, no fundo, a metáfora dos estrangeirados que teriam construído o nosso país:

Foi também muito importante para mim a Exposição Histórica e o trabalho do Itamaraty, *porque me deram a conhecer como é que Portugal tinha realmente construído o Brasil*. Eu nunca tinha percebido como fora a construção do Brasil; a história que se dava em Portugal nunca incluiu aquele país, a não ser dizendo que Pedro Álvares Cabral tinha feito a sua descoberta e que o Brasil se tinha tornado independente em 1822. Como é que aquilo tinha feito e o que sucedera por lá, *quando afinal o Brasil era parte de Portugal*, não se dava de jeito nenhum. Fui aprender isso no próprio Brasil (SILVA, 1994, pp. 141-142, grifo nosso).

Alvo de severas críticas⁵⁰¹, a Exposição foi um sucesso de público e durou em torno de um ano (1954-1955). Contudo, é interessante notar que, nos períodos em que Agostinho da Silva e Jaime Cortesão trabalharam juntos, este esteve ligado a projetos e pesquisas que fundamentavam ideias que muito influenciaram o pensamento daquele. Um exemplo-síntese está no texto que foi escrito (provavelmente) nos bastidores dessa Exposição, publicado em 1956: “O sentido da cultura em Portugal no século XIV”.

⁴⁹⁹ “A celebração, em 1954, do IV Centenário da Fundação, pelo Padre Manuel da Nóbrega, da cidade de São Paulo, ofereceu a Jaime Cortesão, então refugiado no Brasil, a oportunidade perfeita para que uma síntese de todas as suas qualidades lhe valorizasse a pessoa, demonstrasse a sua capacidade, sua grandeza como sábio historiador, mas, ao que parece e acima de tudo, como profeta legislador do futuro” (SILVA [‘Jaime Cortesão e a Exposição de São Paulo’, 1985, In:] 1988, p. 759).

⁵⁰⁰ “O bandeirante é, nas aspirações de Cortesão, o português civilizador e domador das gentes e suas terras, que buscava apropriar-se dos territórios para além do Tratado de Tordesilhas e, assim, atacar a Espanha filipina. Esses argumentos reiteram a dimensão heroica, pioneira e civilizadora da sua caracterização da atuação do português ultramarino. Agostinho da Silva concordava plenamente com tal concepção” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 78).

⁵⁰¹ “(...) houve quem acusasse o curador de ter dado mais destaque à sessão dedicada a Portugal e ao período colonial, do que à parte dedicada à vida independente da nação e da cidade. Foi para responder a um desses ataques que Cortesão escreveu uma resposta que é uma declaração apaixonada de luso-brasileirismo”: ‘amar e servir o Brasil é uma das melhores formas de ser português’ (FRANCHETTI, 2003, p. 112).

Para Cortesão, a cultura de um povo deveria ser apreendida em sua totalidade⁵⁰², e, para a sua análise, os aspectos espirituais e religiosos deveriam ser considerados⁵⁰³. Partindo de tais premissas, a sua principal questão está ligada à sustentação promovida pela cultura de Portugal à época (e para a realização) dos descobrimentos portugueses:

Será que o milagre português se esconde então na história da cultura? Ponhamos, pois, o problema: que formas tomou a cultura em Portugal durante o século XIV? Haverá nessa morfologia cultural um impulso e sentido de vida capaz de lançar um povo num grande movimento de expansão? Será que Portugal, depois de ter recebido muito dos outros povos lhes tenha oferecido algo próprio e original? (CORTESÃO, 1978, p. 166-167).

Nesse trabalho, Jaime Cortesão propõe uma interpretação original sobre o tema, segundo a qual o municipalismo, oriundo das estruturas democráticas do norte⁵⁰⁴, teria promovido a urbanização e a formação de uma burguesia laica⁵⁰⁵ que progressivamente se inseriria nos mais importantes mercados europeus, desenvolvendo uma economia marítima e transformando Portugal num importante entreposto de caráter inter-regional. A secularização da sociedade teria se aprofundado com o reinado de D. Dinis⁵⁰⁶, no qual também se teria desenvolvido a indústria naval nacional⁵⁰⁷, além de outras mudanças promovidas pelos reinados subsequentes, que fizessem culminar na revolução de Avis,

⁵⁰² “Conjunto e uno, repetimos, pois a cultura de cada época só existe como um todo. (...) Por conseguinte, o objecto supremo da história da cultura é buscar as conexões entre as suas formas e o sentido que as dirige para o melhoramento e unificação da humanidade” (CORTESÃO, 1978, p. 162).

⁵⁰³ “(...) somos dos que entendem que se tem desconhecido a existência ou desprezado a importância dos factores espirituais, e em particular as mutações religiosas na urdidura da história” (CORTESÃO, 1978, p. 163).

⁵⁰⁴ “Tem-se discutido muito quais as origens do município em Portugal. (...) entendemos que o município em Portugal teve como precedente e modelo a organização primitiva das comunidades agro-pastoris (...) que se estendiam a todo o País e mais designadamente ao norte do Mondego (...), organizadas numa base democrática, regidas, como são, por governos representativos e eleitos, é de aceitar como certo que essas comunidades, formadas por trabalhadores livres, fossem em número muito maior durante a Idade Média” (CORTESÃO, 1978, p. 172-173).

⁵⁰⁵ “Desenvolvidos ao calor da economia burguesa, os novos organismos municipais tiveram o seu melhor e mais evoluído tipo na cidade do Porto, onde durante as lutas contra os bispos, nos séculos XIII e XIV, se formou uma democracia urbana muito afim, pelo espírito de independência, das comunas de Flandres” (CORTESÃO, 1978, p. 173).

⁵⁰⁶ “É precisamente durante o reinado de D. Dinis, com que abre o século XIV, que o poder civil, quer do rei quer dos municípios, começa a libertar-se da tutela eclesiástica que até então lhes disputava a primazia” (CORTESÃO, 1978, p. 174).

⁵⁰⁷ “Sob o ponto de vista da construção naval, devemos admitir como certo que os mestres genoveses, chamados a Portugal por D. Dinis, tenha melhorado as práticas já existentes nos estaleiros nacionais. O mesmo não é de crer no que respeita as navegações atlânticas. As viagens neste oceano punham problemas muito diversos daqueles que haviam sido resolvidos no Mediterrâneo” (CORTESÃO, 1978, p. 175).

momento de consolidação do novo sentido incrementado à cultura portuguesa⁵⁰⁸. A laicidade⁵⁰⁹ promovida pela expansão do franciscanismo⁵¹⁰, associada à popularização do seu culto⁵¹¹ e à crença de uma nova ideia temporal de redenção⁵¹², teria consolidado uma nova mentalidade que preteriu antigas crenças e alavancou os descobrimentos⁵¹³. Desse modo, segundo o autor,

podemos definir o sentido da cultura em Portugal no século XIV, como sendo laico, até prescindir da intervenção da Igreja na realização do casamento, civilista, até negar ao Papa o direito da investidura e democratizar a coroação; experimental e expansionista, pelo espírito de dúvida e a negação da autoridade dos Antigos, princípios que presidiram aos primeiros descobrimentos atlânticos – enfim, sentido geral e solidário pela mesma tendência da ciência, do direito, da literatura, das artes plásticas e da religião. (...) E foi, levados por esse mesmo e livre impulso crítico e experimental, que os Portugueses, partindo ídolos, mas ardendo nas chamas do Espírito sagrado, embarcaram para iniciar a maior façanha dos povos do Ocidente: o descobrimento do Mundo e a unificação da Humanidade (CORTESÃO, 1978, p. 200-201).

Do mesmo modo que ocorreu a Agostinho da Silva, Cortesão recuperou as inquietações trazidas de Portugal e as desenvolveu a partir da sua vivência no Brasil⁵¹⁴.

⁵⁰⁸ “Se a legislação de D. Dinis consagrava o espírito laico do povo, e a de D. Fernando promulgava medidas de segurança ao comércio marítimo a distância na base do auxílio mútuo, obedecendo à inspiração da burguesia, o Mestre de Avis dava um passo decisivo para o equilíbrio das classes em proveito do povo e da consolidação democrática do Estado” (CORTESÃO, 1978, p. 182).

⁵⁰⁹ “A exaltação do humano em temas religiosos [referindo-se às novas imagens de Nossa Senhora e do menino Jesus], levada a cabo pelo seu impulso criador, de tão evidente inspiração franciscana, transpõe os limites do sacro e manifesta-se, sob o puro aspecto laico, embora ao abrigo do templo” (CORTESÃO, 1978, p. 188).

⁵¹⁰ “O Franciscanismo, que humanizara a divindade, desce dos altares para tornar-se apenas fervor humano. (...) Sob o ponto de vista religioso, o que caracteriza a Baixa Idade Média, em Portugal, é o advento da Ordem de São Francisco e a sua fulminante expansão desde os meados do século XIII e, com ela, do conjunto de valores novos, sociais, morais e espirituais, a que conveio chamar Franciscanismo” (CORTESÃO, 1978, p. 190-191).

⁵¹¹ “Foi durante os séculos XIV e XV e primeira metade do seguinte que o culto do Espírito Santo, ligado à festa do Império, tomou maior desenvolvimento em Portugal e se espalhou pela África Portuguesa, a Índia, os arquipélagos da Madeira e dos Açores, donde passou mais tarde em grande parte por obra dos açorianos, ao Brasil e à América Portuguesa. Por outras palavras: o auge do culto do Espírito Santo coincide no País com o período mais intenso da expansão portuguesa no Planeta” (CORTESÃO, 1978, p. 198).

⁵¹² “(...) sob a influência de Joaquim de Flora, dividiam a história em três idades: a do Pai e da lei de Moisés, que terminara; a do Filho e do Novo Testamento, em crise; e, por fim, a do Espírito Santo, cujo advento estava próximo e viria a substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente” (CORTESÃO, 1978, p. 192).

⁵¹³ “Heterodoxo, o culto do Espírito Santo, sob a forma que acabamos de descrever, devoção máxima do povo português durante os séculos XIV, XV e XVI, constitui o prólogo religioso, mas herético, dos Descobrimentos” (CORTESÃO, 1978, p. 200).

⁵¹⁴ Aqui Cortesão dedica-se a “superar os valores legados pela Geração de 1870 na apreciação da história dos séculos XVII e XVIII. (...) Esse esforço programático de combater os preconceitos pessimistas

Destarte, *os fatores democráticos na formação de Portugal* seriam o fundamento da ascensão da burguesia comercial e marítima que estava interessada em financiar a expedição de Pedro Álvares Cabral e o descobrimento do Brasil. A estratégia do sigilo nacional sobre os descobrimentos teria ocasionado o descaminho do sentido da cultura em Portugal no século XIV, uma vez que os progressos técnicos realizados nesse período perderam-se ou ficaram desconhecidos. Seguindo essa interpretação, a fluência daquelas ideias inventivas teria sido motivada por uma atmosfera religiosa compatível, a qual, segundo Cortesão, se tratava do *franciscanismo e a mística dos descobrimentos*⁵¹⁵.

Assim, compreende-se que a vivência exilar foi imprescindível para o fomento às interpretações de Cortesão, e estas, foram fundamentais para o pensamento de Silva. Embora as experiências e os encontros entre os dois tivessem sido iniciados ainda nos tempos de Paris e Madrid, na década de 1930, suscitando as temáticas dos cadernos e das biografias, foi somente no fim dos anos 1940 que essa influência se efetivará. Apesar de ser praticamente impossível isolar os temas e aprendizados época a época, cremos ser possível associá-los ao conjunto das experiências partilhadas por ambos.

No Rio de Janeiro, no interstício das décadas de 1940-50, Agostinho da Silva atuou como ajudante de Jaime Cortesão na pesquisa que este realizava sobre Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid pelo Itamaraty. Contrariando as interpretações de uma parte relevante dos autores nacionais⁵¹⁶, Cortesão sustentou no Brasil aquelas mesmas teses que defendia enquanto vivia na Europa, segundo a qual, a democracia em

legados pela Geração de 1870 vai desaguar no grande panorama que traçou da vida luso-brasileira do século XVIII em *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*” (FRANCHETTI, 2003, p. 114).

⁵¹⁵ Essas teses “irão estruturar praticamente toda a reflexão de Jaime Cortesão sobre os descobrimentos portugueses” e “em rápidas linhas, o quadro geral de desenvolvimento da nação portuguesa construído por Jaime Cortesão ao longo das décadas de 1920 e 1930 é o seguinte: a organização democrática do norte de Portugal permitiria, no final da Idade Média, o desenvolvimento de um novo modo de vida nacional, fundamentado no comércio marítimo a distância com base na agricultura. Disso decorreu a formação de uma solidariedade maior entre as populações de beira-mar, a consolidação do desenvolvimento das classes urbanas nos portos e a subsequente transformação de Lisboa – seu melhor porto – em empório comercial e metrópole de uma grande nação marítima. De seu ponto de vista, quando esse movimento desembocou na revolução urbana e popular de 1383-1385, solidificou-se a reorganização social e econômica em razão do novo modo de vida nacional. Dessa mesma revolução triunfante se originaram o plano de defesa da costa, que vai implicar a conquista de Ceuta, e a organização metódica e científica da empresa dos descobrimentos, com o necessário investimento na criação e desenvolvimento dos instrumentos técnicos necessários. Todo esse desabrochar, no entanto, só poderia tornar-se efetivo graças à existência de um pensamento religioso que lhe fornecesse uma base espiritual e moral adequada. Uma alteração de tal monta, segundo Cortesão, não se poderia fazer sem um novo conjunto de valores religiosos. Tal conjunto era, no caso português, o franciscanismo” (FRANCHETTI, 2003, p. 113).

⁵¹⁶ “Jaime Cortesão também trata da questão da existência de características democráticas na evolução histórica de sua terra, em *Os Fatores Democráticos na Formação de Portugal*, enquanto Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior veem uma herança absolutista rural apoiada nos grandes proprietários a ser rejeitada. Jaime Cortesão analisa os elementos institucionais democráticos que também vieram para o Novo Mundo, pondo em relevo a importância das condições portuárias da costa portuguesa na formação da nacionalidade e da vocação marítima” (LOBO, 2001, p. 207).

Portugal não descenderia das estruturas administrativas herdadas do período romano, mas da integração da economia agrícola doméstica e industrial burguesa ao comércio marítimo, atividades essas que foram vivificadas pelo novo espírito da cristandade, eivado de tendências universalistas que eram características do medievo português, as quais eclodiriam durante a gestão do Mestre de Avis, que determinou a formação social, a missão histórica e o caráter nacional que os teriam levado aos descobrimentos. Com isso, a relevância do papel atribuído aos portugueses na ocupação do espaço americano fora interpretado como uma estratégia de oposição⁵¹⁷ à Castela pelo Portugal-ideia.

Cortesão também foi essencial por proporcionar a mais importante experiência empírico-intelectual de Agostinho da Silva: a vivência no sertão da Paraíba em 1952. Integrado ao corpo docente da Universidade da Paraíba, Agostinho da Silva percorreu com a sua esposa, Judith Cortesão, os sertões da Paraíba, onde encontraram vivas algumas das manifestações culturais oriundas de Portugal medieval, como a festa do Divino Espírito Santo⁵¹⁸. É importante mencionar que Agostinho da Silva vinha, desde o interstício da sua experiência exilar, por volta da primeira metade da década de 1940, desassociando-se de um pensamento estritamente racional e considerando o misticismo. Nesse sentido, a influência de Jaime Cortesão foi determinante para a sua conversão⁵¹⁹: a partir dela, Agostinho pôde apreciar a importância cultural do catolicismo popular⁵²⁰,

⁵¹⁷ “Tanto os historiadores paulistas como Cortesão versam no anacronismo ao introjetar no Antigo Regime uma perspectiva de ocupação do espaço ultramarino que só aparece no contexto da corrida imperialista oitocentista” (ALENCASTRO, 2000, p. 335).

⁵¹⁸ Eis o significado que Agostinho da Silva deu ao culto do Espírito Santo: “Culto este em que os ideais de renovação, imaginação e criatividade, de igualdade, fraternidade e de plena liberdade brotam do âmago, da alma, do fundo querer e da prática articuladamente mística, festiva, lúdica, entusiasmada, colorida e viva de, em primeiro lugar, coroar uma criança como imperador do mundo; de, em segundo, libertar os presos das suas cadeias tanto físicas quanto espirituais; e de, em terceiro, compartilhar coletivamente um gratuito e farto banquete – claro protesto contra o absurdo da fome no mundo –, perfazendo assim os três momentos principais deste culto popular à Terceira Pessoa da Trindade e, ao mesmo tempo, à mais digna humanidade a ser revivida em cada um de nós, homens e mulheres da Terra” (DAVI, 2007, p. 32).

⁵¹⁹ Segundo os ensinamentos de Jaime Cortesão, “por forma geral, os historiadores não tem dado a devida importância ao fator religioso, considerando não apenas sob a forma ortodoxa e oficial (...) mas sim, como se apresenta expresso pela sensibilidade peculiar e as tradições do povo português, em manifestações mais ou menos heterodoxas” (CORTESÃO, 1959, p. 76).

⁵²⁰ “O povo a que Agostinho faz menção é aquele que se aclama apologista dos ideais de Antônio Conselheiro, aquele que até há bem pouco tempo ainda acreditava no regresso do profeta sertanejo. Ou seja, aquele que, na perspectiva do autor português, ainda ambiciona fundar uma sociedade fraterna, de carácter economicamente colectivo, onde a vida não está divorciada daquilo que se pensa e se crê. No fundo, seguir as ideias do Conselheiro é permanecer naquela tradição popular portuguesa que se difundiu pelos quatro continentes. (...) Para Agostinho da Silva, Antônio Conselheiro era um homem livre e ecumênico, detentor de um sentimento missionário e fraterno incomum para a época e para o contexto em que vivia, era um místico seguidor dos ideias medievais portugueses, ainda que sobre eles não tivesse absoluta consciência” (PINHO, 2006b, p. 306-307; 309).

atrelada ao cristianismo primitivo e, sobretudo, à manifestação do franciscanismo, a qual fazia parte do seu espectro de interesses desde o período pré-exilar:

Para os dois autores portugueses, o franciscanismo, enquanto representante e seguidor do cristianismo mais primitivo (afinal, os principais lemas das ordens franciscanas são o voto de pobreza, a partilha dos bens e o contacto com o povo), logo, ao ecumenismo, propõe à humanidade uma re-aproximação à divindade e à Natureza (curiosamente degenerada pelo catolicismo – e que Agostinho da Silva denuncia fervorosamente, quer em *O Cristianismo*, quer em *Doutrina Cristã*, e, posteriormente, na correspondência pública de 1943), uma dignificação da Mulher (simbolicamente expressa no culto à Virgem-Maria) e uma exaltação do amor à Criança (representação do Menino-Jesus). Neste ponto de vista, os franciscanos são homens e religiosos revolucionários para a época e para o espírito medieval. (...) Poder-se-á consentir que, para os franciscanos, o maniqueísmo era notoriamente mais leve, chegando até a ser relativizado. A revolução dos seguidores de Avis vai exprimir-se, segundo Cortesão, como gênese da mística dos Descobrimentos e, na óptica de Agostinho, sendo os franciscanos defensores de um laicismo ou de uma heterodoxia no seio da Igreja Católica, devem ser compreendidos como os verdadeiros promotores do Culto Popular do Espírito Santo (PINHO, 2006b, p. 299-300).

Assim, as pesquisas e os ensinamentos de (e com) Jaime Cortesão levaram Agostinho da Silva até o medievo português, período considerado por ele como o auge da cultura portuguesa e do seu senso de humanidade, o qual deveria servir de exemplo ao ser restaurado pela Idade do Espírito Santo, quando da realização do Quinto Império.

Outro encontro entre esses autores ocorreu em 1954, por ocasião da Exposição. Nela destacamos a ênfase dada à temática do bandeirantismo, incrementada por Jaime Cortesão a partir das pesquisas realizadas no âmbito da mapoteca dos Ministérios da Guerra e das Relações Exteriores, do Itamaraty e da Biblioteca Nacional e, por isso, rica em materiais cartográficos – não é à toa que “pode-se dizer que a cartografia era a alma das seções da exposição pensada por Cortesão” (RIBEIRO, 2015, p. 17). Na Exposição, os referenciais da identidade paulista acabaram se articulando a algumas das diretrizes historiográficas preconizadas pelo seu curador, como, por exemplo, o elogio ao municipalismo medieval português e a sua concatenação com os ocorridos de 1932⁵²¹.

⁵²¹ “Talvez o grande toque final de Jaime Cortesão na obra criadora, educadora, incitadora do Ibirapuera, fosse o da importância que deu à revolução municipalista de São Paulo, no dia 9 de julho de 1932. A viu ele como o ponto máximo a que podia chegar, a que devia chegar no futuro a ideia portuguesa, tão clara na primeira dinastia, (...) que na própria palavra ‘democracia’ mais vai pelo elemento que significa Poder do que aquele que Povo significa” (SILVA [em 1985], 1988, p. 761).

Podemos afirmar que o encontro efetivado a partir do convívio entre Jaime Cortesão e Agostinho Silva foi fundamental para a originalidade do pensamento deste. Pois no ano seguinte à Exposição, em 1955, Agostinho escreveu *Um Fernando Pessoa*. Para fundamentar essa sua leitura, Agostinho adicionou elementos às interpretações de Cortesão, baseando-se nas profecias de Joaquim de Flora, no messianismo de Gonçalves Annes Bandarra e na *História do Futuro* do Padre Antônio Vieira, reiterando, mais agudamente, o conteúdo da *Mensagem* na obra daquele (um) Fernando Pessoa⁵²². Assim,

Esse seu culto do Espírito Santo é o de uma nova Criação, filha da esperança e aberta como a esperança sobre um futuro em que o homem se descobrirá, ou descobrirão, ao abdicarem das formas imperfeitas da Lei e da Dor, como ‘eternas crianças’ e imperadores da sua própria vida. Foi isso que Agostinho da Silva reteve como mais válido e profundo em Fernando Pessoa, o Fernando Pessoa da *Mensagem*, a quem dedicou a primeira leitura simbólica coerente (na luz da sua própria visão) que se conhece. Este homem de uma vasta e segura cultura, como Pessoa, encontra-se com ele numa mesma espécie de recusa transcendente, mas não menos decidida, de uma cultura livresca, esquecida da silenciosa sabedoria que a todos nos habita quando nos abandonamos ao sopro do ‘Espírito Santo’, à lição de uma Natureza que ensina quando nós nos calamos (LOURENÇO, 2000, p. 16-17).

Ao seguir Pessoa e a sua *Mensagem* Agostinho deixaria de vez o racionalismo-cético do seu mestre Antônio Sérgio, embora se mantivesse inspirado por suas inquietações. Não obstante, a contribuição de Jaime Cortesão foi fundamental para esse fim. O amadurecimento da sua interpretação aparecerá de forma acabada em 1957, quando Agostinho publicou a obra *Reflexão*, a qual articula os aprendizados obtidos na Exposição e antecipa os fundamentos que serão preconizados no CEAO, em 1959⁵²³.

⁵²² “Portugal, completando a sua obra, dará ao mundo o seu íntimo Império feito de anseios, de lonjuras, de Reinos ilocalizáveis em tempo ou espaço, o seu reino da alma continuamente ansiosa de ser mais, tendo-se inteiramente desprendido das ilusões de uma afirmação puramente pessoal e de uma pessoal felicidade; o mar bate nas costas do Império, mas, se o escutarmos, pára; decerto, porém, um dia, desistindo de nos opormos ao mundo, não mais o queremos escutar; então, através de todo o nevoeiro, pelo próprio nevoeiro, terá surgido a Hora; o Encoberto, em milagre supremo, se descobrirá” (SILVA, 1959, p. 18).

⁵²³ “Sua experiência na organização desta exposição refletiu-se nos conteúdos da obra lançada em 1957, *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Nela, os portugueses que construíram o Brasil consolidaram-se na figura dos ‘estrangeirados’, clara releitura do conceito de Antônio Sérgio. Mas para ele, os estrangeirados eram portugueses insatisfeitos com a europeização de Portugal que emigraram ao Brasil (como metáfora da sua própria experiência de vida) e acabaram mantendo aqui as dinâmicas do ‘Portugal Medieval’ (o que seria nos termos de Antônio Sérgio, o ‘Reino da Inteligência’). A caracterização deste Portugal Medieval, mundo pleno, acabado, exemplo e destino das civilizações de todo o mundo, é permeada pelas ideias do franciscanismo vigente na identidade portuguesa. A Idade do Espírito Santo franciscana fora associada à profecia do Quinto Império de Joaquim de Flora, inspirado na

A partir de *Reflexão*, Agostinho concebe o Brasil enquanto nação salvífica, não só de Portugal, mas também de todo o Mundo, até porque o ensejo da sua formação reside no apelo espiritual. Movidos pela fé cristã, os homens portugueses anteveem o Brasil como paraíso da congregação de todas as raças e etnias num só credo (...). O Pensador português pensa, porém, de uma forma mais ampla. Concebe o Brasil como país ecumênico, como centro propulsor de convivência de todos os cultos. O Brasil é o reino do Espírito Santo (PINHO, 2006b, p. 289-290).

Esse conjunto de aprendizados formam as bases das reflexões cevas em 1959, nas *Condições e Missão da Comunidade Luso-Brasileira* e na efetivação do CEAO. Esta experiência servirá, contudo, para Agostinho da Silva compreender o Brasil na sua essência, ao fazer mediações com o oriente e com as culturas afro-indígenas-brasileiras. Esse é o fundamento da sua proposta original acerca da comunidade luso-afro-brasileira: o Brasil como o epicentro do Quinto Império, sede da Idade do Espírito Santo e, justamente por isso, seria o continuador dos desígnios do Portugal-ideal-medieval.

No mesmo ano em que Agostinho publicou *Reflexão*, Jaime Cortesão regressou definitivamente a Portugal. Lá prosseguiu o seu combate cívico pelo restabelecimento da democracia, ao colaborar no Diretório Democrático-Social. Ele teve, inclusive, o seu nome indicado para candidato da oposição à Presidência da República, convite que declinou mantendo a coerência e convicção da sua experiência na grande-guerra. “Envolve-se na campanha de Humberto Delgado, é preso pela última vez em 1958 (com Antônio Sérgio, Vieira de Almeida e Azevedo Gomes), ano em que foi eleito presidente da Sociedade Portuguesa de Escritores” (TRAVESSA, s/d). “Será curto esse período de retorno, pois virá a falecer [em Lisboa] em 14 de agosto de 1960, deixando inacabado o segundo volume de *O humanismo universalista dos portugueses*, que será publicado postumamente, em 1965” (FRANCHETTI, 2003, p. 112).

Diante da sua obra cívica e literária, Agostinho da Silva foi o mantenedor da mensagem de Jaime Cortesão, a qual a influência sobre o pensamento foi fundamental.

interpretação feita pelo padre Antônio Vieira. De acordo essas relações traçadas por Agostinho, o Brasil (continuidade do Portugal Medieval) seria o responsável por implantar no mundo o Quinto Império, tempo da última idade da humanidade que seria a do Espírito Santo. Para Agostinho, o papel do Brasil na disseminação de uma nova forma de civilização justificar-se-ia por sua conformação histórica, caudatária dos estrangeirados portugueses. Assim, o Brasil ter-se-ia feito como o modelo e o ideal da comunidade luso-brasileira. Os conteúdos dessas ideias aparecem sintetizados no texto *Condições e missão da comunidade luso-brasileira* apresentado por ele no segundo evento mencionado, o IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, ocorrido Salvador, às vésperas da inauguração oficial do CEAO, em 1959” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 203-204).

Eduardo Lourenço: efetivação.

Eduardo Lourenço de Faria nasceu a 23 de maio de 1923 em São Pedro de Rio Seco, concelho de Almeida, distrito da Guarda. Primogênito entre os sete filhos do militar Abílio de Faria e Maria de Jesus Lourenço, obteve a educação primária em sua terra natal, frequentou o Liceu da Guarda e concluiu os estudos secundários no Colégio Militar de Lisboa. O primeiro contato com o nosso protagonista provavelmente se deu por volta dessa época, já que, segundo ele próprio, “como toda a gente da minha geração, conheci Agostinho da Silva através dos célebres fascículos, vendidos então a quinze tostões, que punham o público leitor, culto ou popular, na intimidade de grandes figuras e, sobretudo, grandes e saborosos textos do passado” (LOURENÇO, 2000, p. 18). Concluiu o curso de histórico-filosóficas na Faculdade de Letras de Coimbra em 1946, quando apresentou o trabalho *O sentido da dialéctica no idealismo absoluto*.

Tornou-se docente assistente nessa universidade e se manteve no cargo até 1953. Nesse interstício, em novembro de 1949, publicou a primeira edição de *Heterodoxia I*. Entre 1953 e 1958 frequentou as universidades de Hamburgo, Heidelberg e Montpellier como leitorado de cultura portuguesa. Em 1954 se casou com Annie Salomon, e quatro anos depois viajaria ao Brasil, local do encontro com o nosso protagonista e com o qual, apesar das frustrações, mantém forte relação acadêmica e afetiva ao longo da vida⁵²⁴.

O encontro entre Agostinho da Silva e Eduardo Lourenço foi bastante breve, bem como a permanência deste no Brasil, uma vez que atuou por apenas um ano como professor visitante de Filosofia na Universidade da Bahia⁵²⁵. Da mesma maneira que teria ocorrido a Agostinho da Silva, o exílio-deslocamento de Eduardo Lourenço entabulou as suas reflexões sobre o colonialismo português, já que “a primeira imagem desta reflexão localiza-se no Brasil, (...) onde as heranças do império português surgem como uma evidência concreta. É o primeiro contorno da força histórica da ideia imperial que exige uma reflexão lenta e meditada” (RIBEIRO; VECCHI, 2014, p. 14-15). Nesse

⁵²⁴ “Eduardo Lourenço é certamente o ensaísta português mais admirado no Brasil, país onde viveu no período de 1958 a 1959, quando regeu a cadeira de Filosofia na Universidade da Bahia. Significativamente, foi uma Universidade brasileira – a Universidade Federal do Rio de Janeiro – a primeira instituição a outorgar-lhe, em 1995, o título de doutor *honoris causa*, entregue ao novo doutor pelas mãos de uma especialíssima madrinha – a professora Cleonice Berardinelli. Também partiu da bancada brasileira a indicação de Lourenço para o Prêmio Camões, em 1996, galardão máximo para escritores de língua portuguesa, pela primeira vez a um ensaísta” (SOARES, 2003, p. 81).

⁵²⁵ “O convite para lecionar na Universidade da Bahia chegou-lhe por intermédio do Instituto de Alta Cultura. Deve-se ao professor Hernani Cidade, ‘amigo do reitor Edgard Santos e um dos intelectuais portugueses mais interessados nas boas relações entre Portugal e o Brasil’, a indicação do seu nome como ‘pessoa a quem a ideia de reger Filosofia podia interessar’” (SOARES, 2003, p. 84).

ano vivido na Bahia, Eduardo Lourenço entrou em contato com importantes personalidades que o fariam ampliar as suas reflexões acerca das relações culturais luso-brasileiras, tais como Glauber Rocha, Jorge Amado, Guimarães Rosa, Vivaldo da Costa Lima, mas também com intelectuais portugueses radicados no país, como era o caso de Agostinho da Silva⁵²⁶. Contudo, apesar da brevidade desse encontro, ele foi suficiente para que as suas trajetórias mudassem para sempre:

Pertencendo embora a gerações diferentes (separam-nos quase duas décadas) e tendo vivido e estudado em lugares geográficos diferentes (Lourenço é beirão e estudará em Coimbra acabando por se estabelecer na França, enquanto Agostinho da Silva viverá a sua infância no Douro transmontano e estudará no Porto, para viver os anos da maturidade no Brasil), as suas vidas acabam por se cruzar no Brasil, em 1959, no único ano em que Eduardo Lourenço lecciona filosofia, na universidade da Baía (BAPTISTA, 2007, p. 61).

Foi durante a visita de Eduardo Lourenço ao gabinete de Agostinho da Silva em Santa Catarina que este foi convidado a estar na Bahia⁵²⁷. No encontro eles conversaram sobre o reitor daquela universidade, Edgard Santos, homem bastante arejado e aberto a propostas inovadoras. Após ter tomado conhecimento da obra de um catarinense interessado pela história de Angola, veio à mente de Agostinho a ideia de criar um centro de estudos africanos no Brasil, que estimulasse o conhecimento da África propriamente dita, da África que estava diante de si no outro lado do Atlântico. Pediu que o reitor lhe enviasse as passagens aéreas para que ele pudesse ir até Salvador pessoalmente apresentar a sua proposta.

Agostinho seguiu para Salvador em 1959, às vésperas do IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros, evento sediado na Universidade da Baía e organizado em

⁵²⁶ “Na Bahia, Lourenço conheceu ‘um menino que trafegou entre a euforia e a tragédia’ – Glauber Rocha – e assistiu à cerimônia de entronização de Jorge Amado como pai-de-santo, espantando-se por ver ‘um comunista envolvido com candomblé’. (...) Além de conhecer Glauber, Lourenço considera que o mais interessante do período brasileiro foi ‘descobrir’ o Brasil por meio da obra-prima de Guimarães Rosa. (...) Na Bahia Lourenço assistiu à festa de Iemanjá, em 1959, na companhia do antropólogo Vivaldo da Costa Lima. Conviveu também com Vitorino Nemésio, o amigo açoriano (...) [entre] outros amigos portugueses foram Adolpho Casais Monteiro, poeta e ensaísta a quem, segundo a esposa baiana e o amigo Sena, o Brasil teria adoçado muito, e Agostinho da Silva, filósofo e visionário, na linhagem de Vieira, que, como Sena, Casais e outros intelectuais, veio para o Brasil por incompatibilidade política com o salazarismo, e aqui participou de projetos culturais (SOARES, 2003, p. 81; 83).

⁵²⁷ “Só o acaso de uma errância brasileira me fez encontrar o homem dos sete ofícios, profeta, pedagogo, sábio, naturalista por conta própria, em Santa Catarina, onde então Agostinho da Silva era uma espécie de oficioso secretário de assuntos culturais e, como sempre, um pólo de vida activamente contemplativa, de que não conheci segundo exemplo. Recebeu-me (recebeu-nos, a mim e minha mulher) como se conhecesse desde sempre. (...) bastou-me para sentir, e definitivamente, que estava diante de um dos Homens mais extra-ordinários que me foi dado a conhecer” (LOURENÇO, 2000, p. 18-19).

parceria com diversas instituições oficiais portuguesas⁵²⁸. Na ocasião, Agostinho se apressou para apresentar sua proposta a Edgard Santos, que pediu para que ele aguardasse algum tempo. Nesse ínterim, Agostinho da Silva participou calorosamente do IV Colóquio, realizando intervenções públicas e coordenando sessões. Nele fez circular as suas ideias no texto intitulado *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*, no qual apresenta a exortação de uma comunidade transnacional que “tem que ser, quando existir, não outra qualquer espécie de Império, (...) mas realmente o começo de uma vida para a Humanidade, e o primeiro passo seguro para a reconquista de um Paraíso que só tem estado em espírito de teólogos, filósofos ou poetas, mas que jamais entrou nas cogitações de políticos” (SILVA, 2009a, p. 102), ou seja, a efetivação da sua interpretação acerca do Quinto Império e da Idade do Espírito Santo. Trata-se da síntese da originalidade do seu pensamento, baseado nos questionamentos suscitados previamente.

As suas manifestações tornaram-se ainda mais polêmicas diante das suas intervenções na sessão intitulada “problemas africanos de interesse luso-brasileiro”. Perante a defesa da permanência do colonialismo por parte dos representantes do Estado Novo de Salazar, Agostinho da Silva, juntamente de outros exilados portugueses, passou a criticar veementemente aquele discurso frágil e apaziguador, clamando pela emancipação das suas colônias na África – o que demarca o seu viés anticolonialista. Há, no entanto, uma grande polêmica acerca desse seu posicionamento, pois, no próprio contexto soteropolitano em que viveu, ele foi mais tarde acusado de ser pró-colonialista – o que alimentará uma polêmica sua com Jorge Amado no início dos anos 1960.

Após o evento, Agostinho voltou a falar com Edgard Santos sobre a efetivação da sua proposta de centro de estudos africanos. Nesse meio tempo, o reitor havia recebido um representante da UNESCO, instituição que, à época, estava interessada em financiar iniciativas que tivessem como tema a aproximação entre o ocidente e o oriente. Sugeriu então a inclusão da temática orientalista ao projeto original proposto por Agostinho, e assim nasceu o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). É interessante notar que essa instituição foi responsável por romper um hiato institucional de aproximadamente um século entre o nosso país e o continente africano, desde que os últimos tumbeiros deixaram de realizar a travessia escravagista. À época, o CEAO

⁵²⁸ “Além de atuar como membro da Comissão Organizadora do IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros, [Eduardo Lourenço] apresentou três trabalhos em diferentes áreas: literatura, belas artes e medicina” (SOARES, 2003, p. 84).

fomentou o intercâmbio de professores e estudantes africanos e brasileiros entre as duas margens atlânticas, além de estimular o ensino e o estudo da língua e das culturas portuguesa e brasileira em África, e vice-versa, trazendo as línguas e as culturas africanas e orientais para serem estudadas no Brasil. Essa sua atuação o levaria a participar da assessoria do ministério das relações exteriores do governo Jânio Quadros, influenciando contundentemente a sua política externa independente⁵²⁹. Por isso, pode-se considerar que o CEAO foi a instituição mais importante entre aquelas que Agostinho da Silva criou, já que foi a partir dela que muitas das suas ideias puderam ser efetivadas.

Apontamos até o momento os aspectos pragmáticos da relação de Agostinho da Silva com Eduardo Lourenço, já explicitados nas notas biográficas do primeiro capítulo. Há, contudo, outros aspectos de caráter teórico-filosófico que foram suscitados por esse encontro, que tanto os aproximam como os distanciam em suas trajetórias intelectuais.

Embora tenham passado quase a totalidade das suas vidas ligados a ambientes universitários, uma característica marcante em ambos é o seu não-academicismo: recusam o tratamento sistemático e escapam àquele modo explicativo peculiar à Europa central e do norte, situando-se, assim, entre a ciência e a literatura, e preferindo o texto ensaístico como modo próprio de expressar as suas ideias e pensamentos.

Filhos assim de um estilo que poderíamos denominar ‘ibérico’ de se situar entre a filosofia e a literatura, mas definitivamente implicados na cultura no que ela tem de mais filosófico, metafísico, político, pedagógico e artístico, ambos se podem considerar produto de uma mesma ‘sensibilidade racional’ que combina, de maneira particular e extremamente individualizada, razão e emoção poética (BAPTISTA, 2007, p. 62).

Eduardo Lourenço, assim como Agostinho da Silva, sobrepujou a perspectiva de Antônio Sérgio no que tange à validação exclusiva do pensamento crítico-racional em detrimento do mítico-místico. Isso se revela na sua apreciação sobre o sebastianismo⁵³⁰.

⁵²⁹ “A presidência de Jânio Quadros começou com o repúdio de muitas das políticas de Juscelino Kubitschek e o anúncio de uma nova ‘Política Externa Independente’ que questionaria as relações com Portugal e daria apoio à descolonização. A mudança foi saudada com entusiasmo pelos inimigos de Salazar e do colonialismo, tais como José Honório Rodrigues e Álvaro Lins” (DÁVILA, 2011, p. 49).

⁵³⁰ “Na verdade, e pese aos manes mais que respeitáveis de Antônio Sérgio, a questão do sebastianismo não é a da oposição sem problemas da cultura crítica e do obscurantismo, da razão e do mito, sua entenebrecida claridade, nem da, para ele, irreduzível incompatibilidade entre duas formas de se ter e se assumir Portugal. Entendido como expressão metafórica da persistência do ‘reino da estupidez’ nacional,

Para ele, além da dimensão histórica propriamente dita, da batalha norte-marroquina e do desaparecimento do rei D. Sebastião, bem como as suas diversas apropriações, reinterpretações e legados culturais, o sebastianismo também deveria ser apreendido

enquanto história de Portugal como povo eleito, a que Antônio Vieira a fará reverter. E esse é, afinal, o autêntico sebastianismo, aquele de que o histórico teria sido, como diria Pessoa, seu último e mais grandioso avatar, apenas ‘esgar e assomo’. Desse sebastianismo, agora messiânico, fenômeno recorrente e anterior à vinda do Desejado e ao apocalipse de Alcácer Quibir, historiou João Lúcio de Azevedo as singulares e exemplares peripécias desde o beirão Bandarra ao nordestino Antônio Conselheiro (LOURENÇO, [em 1982] 1999, p. 50).

Ambos partem, portanto, da valorização de um pensamento que valoriza a dimensão simbólica para a compreensão da realidade circundante. Há, no entanto, profundas cisões entre as suas formas de pensar. Enquanto Agostinho da Silva parte da compreensão de uma totalidade ontológica, Eduardo Lourenço fundamenta a sua visão a partir da noção dos cortes existentes entre o “eu”, com “eu mesmo” e com “o mundo” para basear as suas explicações filosóficas. Essa distinção fundamenta-se, inclusive, na leitura que cada um faz da obra de Fernando Pessoa: enquanto Agostinho da Silva, ao tratar dos seus heterônimos, preconiza *Um Fernando Pessoa*, ou seja, valoriza a obra como um projeto homogêneo, Lourenço reconhece e enaltece a sua heterogeneidade. Ele critica a leitura de Agostinho da Silva acusando o fato dela estar centrada exclusivamente no conteúdo da *Mensagem* pessoana, a da plenitude de um futuro Portugal universal transformado em totalidade – a ideia do Quinto Império⁵³¹.

Sobre este, ambos parecem valorizar a dimensão do nacional (e não do nacionalismo) em suas obras, apesar de distinguirem sobre o seu real significado. Para Lourenço, apesar da dimensão e da ambição universalista, a noção do Quinto Império não deveria ser apreendida como fruto de uma ação messiânica real, como o é para Agostinho da Silva, mas como autêntico simbolismo da utopia da cultura portuguesa⁵³².

esse ‘sebastianismo’ escapa assim a toda a possibilidade de compreensão” (LOURENÇO, [em 1982] 1999, p. 47).

⁵³¹ Para acessar a crítica completa, ver: LOURENÇO, 2006.

⁵³² “A diferença é que o nosso messianismo se mostrou sempre mais universalizante: muito mais do que um rei ou um salvador para um Portugal empírico, o nosso sebastianismo é o sonho de rei universal, ou melhor ainda, de realeza universal. O messianismo sebástico é apenas uma sua prefiguração. (...) Esse d. Sebastião-Pessoa não anuncia mais que um império cultural sem imperialismo de culturas nem de verdades, mero espaço da absoluta liberdade de cultivar as múltiplas e inconciliáveis ‘verdades’ que, na ausência definitiva de Deus, nos servem de simulacros plausíveis e implausíveis do verdadeiro. Assim, o

Mesmo assim, a partilha dessa preocupação é também outro ponto de encontro entre eles, já que ambos foram influenciados, em décadas distintas – respectivamente, 1930 e 1940 –, por A. Sérgio. “Todavia essa seminal presença transmudar-se-á noutra coisa em ambos: um pensamento simbólico, em primeiro lugar, mas místico e até messiânico em Agostinho da Silva, enquanto em Eduardo Lourenço ele adquirirá ressonâncias metafísicas e míticas” (BAPTISTA, 2007, p. 65).

Ambos os intelectuais não cultivaram nenhum deslumbramento pela Europa Central, já que se prenderam muito mais à crítica poética de Antero de Quental do que aos argumentos racionalistas de Antônio Sérgio. Diferem, entretanto, sobre o modo como as suas relações deverão se dar com o restante do mundo. Para Agostinho da Silva era preciso “tropicalizar” a Europa e a própria península ibérica para o advento de uma nova civilização. Já Eduardo Lourenço concebe a distinção entre duas Europas, a central-setentrional e a mediterrânica-meridional, ambas dotadas de valores próprios, mas que se complementam e se aproximam mutuamente. Por isso que, enquanto Lourenço é apresentado como um crítico da lusofonia por suas tendências europeístas, Agostinho da Silva é geralmente recuperado pelo discurso lusófono, principalmente por ter-lhe inaugurado e fundamentado a sua dimensão atlântica. Essa distinção está assentada na experiência do exílio-deslocamento desses intelectuais no Brasil⁵³³, a qual ajuda a fundamentar a peculiaridade dos seus pontos de vista.

Partindo ambos de um profundo enraizamento e mesmo amor pela cultura portuguesa, Agostinho da Silva olha o mundo de um modo essencialmente virginal, afirmativo e uno (...) enquanto Eduardo Lourenço reconhece nesse mesmo mundo a cisão, o múltiplo e o seu carácter essencialmente trágico e provocatório, (...) e, talvez por isso, insuportável e terrivelmente lúcida (BAPTISTA, 2007, p. 67).

Seja em termos pragmáticos ou teórico-filosóficos, o encontro entre esses intelectuais foi responsável não só pela efetivação dos projetos de Agostinho da Silva na Bahia, mas também por favorecer a originalidade das interpretações e dos pressupostos investigativos de ambos. A vivência exilar provavelmente fez com que eles se

que começou como um sonho de um império redivivo termina com Pessoa em império de sonho” (LOURENÇO, [em 1982] 1999, p. 51; 53).

⁵³³ “Breve no caso de Lourenço, permitiu-lhe compreender melhor a cultura europeia (sobretudo o núcleo central, a cultura francesa) em contraponto com a cultura sul-americana; estadia longa e mesmo imersão total, no caso de Agostinho da Silva, rasgou-lhe todo um horizonte de compreensão da cultura portuguesa como essencialmente lusófona revivificada no velho / novo V império e até, finalmente, coincidência de toda cultura consigo próprio” (BAPTISTA, 2007, p. 66).

aproximassem da questão colonial: eram anticolonialistas, embora acreditassem em modos distintos de como superá-lo. Essa divergência se agudiza posteriormente ao encontro propriamente dito: após a vivência brasileira, quando se descobriu europeu⁵³⁴, Eduardo Lourenço ocuparia a posição de leitor a cargo do governo francês nas universidades de Grenoble e Nice. Enquanto isso, Agostinho da Silva dirigia o CEAO.

Passava-se o ano de 1960, quando “em resposta à apreciação e condenação, no número 11 de *Portugal Livre*, da viagem de Juscelino Kubistchek a Portugal por ocasião das Comemorações Henriquinas, [Lourenço] publicou, no referido jornal de São Paulo, o ensaio ‘Brasil – caução do colonialismo português’, fundamental para o estudo das relações luso-brasileiras” (SOARES, 2003, p. 84).

Esse artigo foi dedicado a Miguel Urbano Rodrigues e Vítor Cunha Rêgo, fundadores do *Portugal Livre*⁵³⁵, jornal efêmero dissidente do *Portugal Democrático*⁵³⁶. Nele, Eduardo Lourenço teceu uma avaliação crítica sobre o significado da

viagem de JK a Portugal, já caminhando para o final de seu mandato, em agosto de 1960, quando das festas henriquinas. Convidado pelo governo português para participar como co-anfitrião – direito a ajudar a receber os demais chefes-de-Estado – das celebrações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, Juscelino teve de vencer resistências por parte dos nacionalistas que se opunham a que o presidente prestigiasse o governo português, ainda detentor do status colonial (RAMPINELLI, 2007, p. 86).

A sua intenção foi mostrar como esse seu ato daria, naquele evento, sustentação à mitologia colonial portuguesa. Esta, ao fazer uso da imagem do Brasil como exemplo

⁵³⁴ “Um ano depois de chegar ao Brasil resolvi voltar para a Europa. Foi, em parte, uma experiência frustrante, mas inesquecível. A Baía e aquele Brasil não são sítios, gente, mundo, que se possa esquecer. Aí soube um pouco o que era o Brasil mas também o que era ser europeu no Brasil. Mesmo para quem era português, como eu” (Eduardo Lourenço *apud* SOARES, 2003, p. 84).

⁵³⁵ “Segundo depoimento, os primeiros sinais da cisão entre o *Portugal Livre* e o *Portugal Democrático* já se apresentavam em 1959 – devido às discordâncias internas do Conselho de Redação com a linha editorial do *Portugal Democrático*, dado o aumento da participação comunista – o que influenciou, por sua vez, o posicionamento do jornal com relação ao modo de ação política a ser adotado. (...) Por esses motivos, um grupo de colaboradores se afastou do jornal e decidiu fundar o *Portugal Livre*. Esse novo jornal teve curta duração (1959-1961) e contou em seus quadros com a presença dos jornalistas João Alves das Neves, Vítor da Cunha Rêgo, João Santana Mota e Miguel Urbano Rodrigues, entre outros” (SILVA, D. 2010, p. 119).

⁵³⁶ “Em 7 de julho de 1956, um punhado de anti-fascistas portugueses radicados em São Paulo tomou a decisão de lançar um jornal mensário. A equipa inicial reuniu pessoas de diferentes quadrantes políticos em torno de uma plataforma unitária. O título escolhido reflectiu esta preocupação de unir em função de um objectivo comum: *Portugal Democrático*. O editorial do número 1 definiu a meta principal do jornal: ‘Nosso programa: a política que pretendemos realizar e a missão que temos a cumprir são pura e simplesmente servir o Portugal Democrático com verdade e independência... os portugueses e os brasileiros que se interessam por Portugal... desejam um órgão que nos informe com objectividade, com verdade, com honestidade, sobre toda a situação de nosso país. A cultura portuguesa, que nas últimas décadas tantos atentados tem sofrido, merecer-nos-á especial atenção’” (RODRIGUES, 2003, p. 183).

de sucesso da ação nos trópicos, acabaria por suscitar a ideia de que a sua atuação àquela altura, no auge das manifestações nas colônias, não tinha nada de colonialista. Eduardo Lourenço elogiou as denúncias combativas feitas pela imprensa dos exilados antissalazaristas no Brasil⁵³⁷, assim como as manifestações de oposição dos democratas portugueses⁵³⁸, e as críticas contundentes feitas pelo ex-embaixador Álvaro Lins⁵³⁹.

A cumplicidade de JK com Salazar acompanhou as tendências conservadoras do governo anterior, no tempo em que foi assinado o Tratado de Amizade e Consulta de 16/11/1953, o qual faz parte da reorientação da política externa portuguesa, iniciada no princípio dos anos 1950, que usou a obra de Gilberto Freyre para legitimar o império⁵⁴⁰. “Quatro razões, a meu juízo, levaram JK a apoiar o império colonial português na Quarta Comissão das Nações Unidas, onde se discutia o processo de descolonização” (RAMPINELLI, 2007, p. 88 *et seq.*): a oposição à inserção do comunismo internacional na América Latina, a tese da afetividade histórica existente entre os dois países, além de outros fatores de ordem eleitoral e religiosa. Tais medidas, porém, sucederam a diversas contradições, já que o apoio dado ao *status quo* colonial português contrariava o espírito nacionalista que JK, desde pelo menos o ano de 1958, queria ver implementado no país; o regulamento do Tratado de Amizade e Consulta não era vantajoso para os planos progressistas da política externa brasileira, além de mostrar-se oneroso no plano interno; a defesa dos valores democráticos e a condenação dos governos autoritários, vigentes no ato da assinatura da *Declaração de Santiago*, destoavam do seu alinhamento com o Portugal de Salazar; o Brasil tornara-se dependente com relação ao Pacto Ibérico: “o governo brasileiro, que buscava uma liderança regional na América Latina para poder

⁵³⁷ “*Portugal Livre* faz eco, com vigor e severidade, das diversas reacções, quase todas indignadamente negativas, que a nefasta ronda de Kubitschek suscitou no Brasil, quer entre brasileiros, quer entre democratas portugueses” (LOURENÇO, [em 1960] 2014, p. 22).

⁵³⁸ “Antes da viagem, a oposição portuguesa fez publicar uma ‘Carta Aberta ao Presidente Kubitschek de Oliveira’, distribuída clandestinamente em Lisboa, na qual alertava o visitante de que no país anfitrião vivia-se um regime ditatorial fascista com mais de três décadas de existência. E passava a relatar algumas das arbitrariedades cometidas por Salazar, chamando a atenção para o fato de que ‘esse governo impopular pretende aproveitar-se da visita do presidente da República do Brasil para se legitimar e se lavar do mais absoluto descrédito em que caiu perante os portugueses e perante o mundo’. E terminava recomendando ao mandatário brasileiro que buscasse estreitar o contato com o povo português, que, além de amar o Brasil, busca ardentemente a sua liberdade” (RAMPINELLI, 2007, p. 87).

⁵³⁹ “Álvaro Lins, ex-embaixador do Brasil em Lisboa, criticou o caráter de co-anfitrião dado à viagem, já que nessa condição o mandatário brasileiro fará as honras da casa e não as receberá, caso tivesse ido como visitante. ‘Por outro lado, como co-anfitrião, o Presidente do Brasil, chefe-de-Estado de um país democrático...’. E afirma que o governo português se valerá da viagem de nosso presidente para fortalecer-se internamente, já que sua legitimidade começa a ser contestada, como também para reforçar sua estratégia colonialista” (RAMPINELLI, 2007, p. 86). Sobre esse tema, ver FRASSON, 2016.

⁵⁴⁰ Cabe salientar que na esteira dessa apropriação, em 1961, Freyre lançou a obra *O luso e o trópico*, que foi financiada pela comissão das comemorações do quinto centenário da morte do infante D. Henrique.

negociar com mais força diante dos Estados Unidos, debilita-se em sua região, ao apoiar na Europa os regimes salazarista e franquista” (RAMPINELLI, 2007, p. 97).

Em que pesem todas as críticas à visita de JK a Portugal, Eduardo Lourenço buscou situar tal viagem no contexto específico das comemorações henriquinas:

Qual seja a figura que o Brasil do presidente Kubitschek assumiu vindo receber em Lisboa, em 1960, de mãos dadas com Salazar, os convidados às ‘Comemorações Henriquinas’, é claro como água: é *a de caução do Colonialismo*. (...) O Brasil era a última das Nações a poder participar sem se renegar na sua essência, no insultante e louco festival do colonialismo que são as ‘Comemorações Henriquinas’. Mas por isso mesmo era a única que não podia faltar sem que as ‘Comemorações’ perdessem todo o sentido para que foram orquestradas. Toda a vitória de Salazar é resumida pela ingênua confissão dos seus escribas religando a celebração à presença do presidente do Brasil (LOURENÇO, [em 1960] 2014, p. 28-29, grifos do autor).

Nesse contexto a imagem do Brasil foi duplamente apropriada, seja como “antiga colônia”, mas também e principalmente como um “país moderno e promissor”. Os interesses envolvidos nesses processos são bastante nítidos, dada à situação colonial portuguesa e a corrente irresistível da autodeterminação africana vivida àquela altura. Naquela época, Eduardo Lourenço anteviu que o problema vivenciado na metrópole pela manutenção do salazarismo estava totalmente atrelado à permanência do colonialismo em África, e que somente uma solução conjunta viabilizaria as saídas para as duas questões, pois, “para que a mútua libertação se faça é preciso liquidar a sério o mito do colonialismo português, como uma configuração tão estranhamente idêntica à da ditadura ‘sábia, paternal’ do nosso infável chefe” (LOURENÇO, 2014, p. 32). Nesse sentido, ele também foi o responsável pela apreensão lúcida e incipiente de que o colonialismo empreendido pelos portugueses não diferia dos demais metropolitanos⁵⁴¹. A identificação desse processo, geralmente atribuída aos estudos de Charles Boxer⁵⁴² e

⁵⁴¹ “A raiz verdadeira, porém, de tão estranha permanência e difusão do mito do nosso colonialismo ‘diferente dos outros’ reside na identidade substancial das situações metropolitana e colonial, *ambas coloniais*, a tal ponto que salvas certas manifestações tipicamente escravagistas e cada vez mais incompatíveis com os tempos, com a melhor consciência do mundo o *colonizado da metrópole não acha muito estranha a situação do colonizado das ‘províncias’*, nem a má consciência o apavora quando se comporta diante dele como no fundo o senhorito da Metrópole se comporta para com ele. A nossa idílica harmonia colonial, condimentada com epiderme exótica e alguma água benta, repousa sobre esta cinzena identidade” (LOURENÇO, [em 1960] 2014, p. 32-33, grifos do autor).

⁵⁴² “Boxer participou do V Centenário de Morte do Infante D. Henrique e presenciou a natureza francamente política do evento. (...) O debate intelectual proposto por Charles Boxer – no tocante às questões raciais no Império Português – assumiu de aberto o enfrentamento: ‘deve-se enfatizar que a ascensão social do negro, que Gilberto Freyre afirma ter sido encorajada no Brasil, foi, ao contrário,

Gerald Bender⁵⁴³ – e, em escala diferenciada, também a José Honório Rodrigues⁵⁴⁴ – fora efetuada por Lourenço, embora sem o aprofundamento teórico-metódico daqueles, no imediato contexto em que os acontecimentos se deram. Assim como esses autores, Eduardo Lourenço atribuiu a fundamentação desse mito às teses freyrianas, e conclamou os antissalazaristas a lutarem contra a permanência daquele regime:

Chegou o tempo da maturidade africana e do nosso despertar. Nenhum sofisma, nenhuma ‘Comemoração Henriquina’ em escala mundial, nenhum sociólogo da mestiçagem como Gilberto Freyre e suas burlescas invenções de erotismo serôdio, nenhum sorriso-Kubitscheck podem tirar dos ombros do português, tranquilamente paternalista e fanfarrão, o dever de despertar para os seus deveres e seus atrasos. Cumpre-nos a nós, democratas, salvar o que deve ser salvo, os portugueses da África que os perde e os africanos dos portugueses que perdem a África que julgam salvar (LOURENÇO, [em 1960] 2014, p. 35).

No mesmo ano em que Eduardo Lourenço escreveu esse artigo-denúncia, Agostinho da Silva concebeu *Considerando o Quinto Império*⁵⁴⁵. Embora este texto não conste entre os seus principais escritos, e nem trate estritamente da mesma temática, o seu cotejamento é ainda assim justificado, seja ao considerarmos a concomitância das produções, mas também porque aludem a argumentos distintos, porém, correlacionados. A manutenção e a vigência do Estado Novo no após-guerra é o primeiro deles. Enquanto Eduardo Lourenço desnuda as estratégias utilizadas pelo salazarismo para

propositalmente retardada nessa colônia, onde manteve o preconceito racial rígido” (Charles Ralph Boxer *apud* SCHNEIDER, 2013, p. 257; 267).

⁵⁴³ “Lusotropicalism, the ideology which is used to explain and justify the Portuguese presence in Africa. The proponents of lusotropicalism maintained that because of the (asserted) historically unique absence of racism among the Portuguese people, their colonialism of tropical, non-European territories was characterized by racially egalitarian legislation and human interaction. The most non-Portuguese, lusotropicalism is a romantic myth (at best) or an invidious lie (at worst) used to obscure the realities of Portuguese colonialism. (...) Salazar revived the imperial consciousness of the Portuguese, seeking in the great expanses of Portuguese-controlled Africa the prestige which was absent at home (BENDER, 1978, p. 03; 06).

⁵⁴⁴ “A África não é complemento da Europa, como repete Salazar; ela pertence a si mesma, e pode e quer receber os recursos que outros queiram aplicar para seu desenvolvimento, mas debaixo de seu próprio controle e legislação. Como é sabido que o estabelecimento industrial conduz à descolonização econômica, evitou-se, como fez Portugal no Brasil, e como fizeram os Poderes Mundiais a que estivemos sujeitos, por largos anos, que a industrialização pudesse processar-se com liberdade. (...) Se laços afetivos nos ligam a Portugal, ligam-nos também e muito ao sangue angolano, ao africano de Angola, como tentamos mostrar neste estudo. Para nós, a África libertada pode ser nossa aliada, e enquanto esteve realmente nas mãos europeias, especialmente depois de 1870, só foi nossa concorrente. (...) A nossa posição deve ser definida com urgência e a ‘comunidade’ luso-brasileira não deve ser empecilho a uma clara direção em defesa de nossos interesses nacionais, econômicos, culturais e estratégicos. O Atlântico Sul não pertence às Potências ou subpoderes europeus, mas aos povos livres de suas duas margens” (RODRIGUES, 1961, p. 286-287).

⁵⁴⁵ Originalmente publicado na revista *Tempo presente*, n.º 17-18, setembro-outubro de 1960.

perpetuar-se no poder, expondo a instrumentalização das comemorações henriquinas⁵⁴⁶, Agostinho da Silva, baseando-se nos fundamentos históricos que regem boa parte das suas interpretações, apreende o *status quo* português do presente como a continuidade da corrupção ocorrida ao seu país no passado:

Os Portugueses, que eram homens dos sete mares; que não tinham fundamentalmente, como o não tem nenhum marinheiro, o sentido da propriedade; que tinham provocado o movimento de direito que viria a garantir o mar sem propriedade, ao contrário da terra, que a propriedade sempre tem maculado, os Portugueses, como corsários punidos, foram largados nas costas. E condenados, em vez de poder construir a grande Cristandade de que tanto fala Camões, [estão a] a explorar, a escravizar, a colonizar: coisa de que ainda hoje os infelizes tanto se orgulham (SILVA, [em 1960] 2000b, p. 250).

Para ele, os verdadeiros portugueses são livres, inventivos, humanos e fraternos. Os seus desígnios teriam sido interrompidos pela introdução dos paradigmas europeus na península: as práticas escravistas e a colonialistas seriam resultantes desse processo. Nesse sentido, o discurso de Agostinho da Silva se diferencia muito do de Lourenço. Como vimos há pouco, ele defende que o colonialismo português é idêntico aos demais. Já Agostinho da Silva acreditava que os portugueses da época dos descobrimentos mantinham consigo um espírito medieval, que os levaram às parcelas desconhecidas do mundo e onde eles cultivaram esses valores. Ou seja, apesar dos pesares, eles tinham um diferencial com relação aos demais colonizadores europeus⁵⁴⁷. Na esteira desse pensamento, Agostinho da Silva caracterizaria o Brasil também de um modo bastante diferente da identificação feita por Eduardo Lourenço. Para o primeiro, Brasil é o abrigo daqueles valores trazidos pelos portugueses, onde estes se mantiveram incólumes:

Parece que só uma das terras em que os Portugueses se fixaram guardou alguma coisa da verdadeira vocação de mar. (...) O melhor espírito de Portugal está hoje no Brasil e o que ainda faz admirar é que isso não

⁵⁴⁶ “Toda a maquinaria das ‘Comemorações’ visa esse fim: enaltecer a obra do Infante, englobar nela todos os actos dos portugueses e pela mesma ocasião justificá-los em globo, na confusão estabelecida, como ladrões. Esquece-se que o que pode ser justificado em 500 não o será em 600 e o que era ontem não o é hoje” (LOURENÇO [em 1960], 2014, p. 33, grifos do autor).

⁵⁴⁷ “De tudo quanto é Europa, é ainda Portugal, apesar de todos os erros, o menos Europeu e lhe constituem uma reserva imensa de não-europeísmo os territórios de África e de Ásia em que o seu colonialismo foi sempre, malgrado as imposições capitalistas da Europa, um colonialismo em que alguma coisa ficou de fraternidades medievais à volta do Espírito Santo. E de tudo quanto não é geograficamente Europa, é Brasil, pelo seu imenso interior, o que mais indene ficou aos contactos europeus, embora tenha praticamente apreendido da Europa tudo quanto é necessário que da Europa fique para a construção de uma civilização futura” (SILVA [em 1959] 2009, p. 106).

tenha determinado emigração em massa; que nem seria emigração, mas um regresso ao que na Europa se perdeu, um regresso às possibilidades de começar de novo (SILVA, [em 1960] 2000b, p. 250-251).

Já o segundo denuncia a utilização da imagem do Brasil como caução do colonialismo português, ou seja, como exemplo de sucesso que serviria para legitimar a sua ação colonialista nos territórios africanos. Percebamos que a leitura de Agostinho da Silva, do mesmo modo que a de Lourenço, também é crítica e contrária ao salazarismo, embora se baseie em argumentos diferentes. Lourenço acompanha uma linha de raciocínio que vem desde Mário Pinto de Andrade (1955), refutando a apropriação do luso-tropicalismo pelo Estado Novo. Agostinho da Silva, por sua vez, parte do entendimento de que o diferencial do Brasil se ampara na sua colonização precoce, na vastidão do seu interior e, principalmente, por manter-se alheio na maior parte do tempo às influências europeias. Já os portugueses que permaneceram na península teriam padecido às interferências continentais e, por isso, acabaram se corrompendo. Verificamos aqui, portanto, pelo menos três tendências bem distintas de pensamento: a do salazarismo, pró-luso-tropicalista; a de Eduardo Lourenço, anti-luso-tropicalista; a de Agostinho da Silva, neo-sebastianista-franciscana fundada na ideia do Quinto Império.

Nesse contexto, os entendimentos acerca das relações de soberania, dependência e autodeterminação, além dos papéis a serem desempenhados pelos colonizadores e pelos colonizados, também variaram bastante. Desde o início da década de 1950 que o Estado Novo tentava justificar a sua presença no ultramar a partir de uma demanda pretensamente civilizacional, que colocava a questão da autodeterminação dos africanos como uma atitude irresponsável, ou mesmo como um problema menor ou secundário. Eduardo Lourenço é enfático ao apontar que o colonialismo em África e a vigência do Estado Novo em Portugal são fenômenos interdependentes e indissociáveis. Já Agostinho da Silva também propõe que sejam realizadas alterações nas condutas do presente; no entanto, elas deveriam recuperar o rumo dos portugueses quinhentistas, pois “se o primeiro passo dos impérios está sempre no espírito dos homens, (...) muito mais o estará para este Quinto Império de que falamos, o Império do Espírito Santo, a que iam os portugueses do século XV e a que podem, quando quiserem, ir os portugueses de hoje, o que significa os que hoje no mundo falam e sentem português” (SILVA, [em 1960] 2000b, p. 257). Assim se refere também ao Brasil, apreendido como o epicentro da comunidade por ele vislumbrada.

Também podemos averiguar que, enquanto os dois primeiros encaminhamentos preconizam transformações globais e de massa, a proposição de Agostinho da Silva parte do plano individual para então atingir a coletividade: “toda a revolução individual, e só por uma revolução individual ele se poderá iniciar, tem como seu reflexo uma organização colectiva” (*ibidem*). Trata-se, segundo ele, da busca por uma nova ordem do mundo baseada na criatividade, na governabilidade coletiva fundamentada pela religião, no culto contemplativo do corpo e do espírito, e na suplantação das antinomias ‘governante-governado’, ‘produtor-consumidor’, ‘liberdade-segurança’, ‘criança-adulto’, ‘ignorante-sábio’, ‘verdadeiro-falso’ etc., buscando “a fusão plena de sujeito e objecto num não-pensar. Para o pôr em termos mais ou menos teológicos, queremos ver, do Pai e do Filho, o laço do Espírito que os une: ou de, na realidade, nos absorvemos na inconsciência dele” (SILVA, [em 1960] 2000b, p. 260).

A partir desses poucos exemplos vimos que ambos os intelectuais escreveram críticas ao colonialismo português, embora se baseassem em argumentos divergentes. Os seus pontos de vista variavam não só entre si, mas principalmente com relação às leituras difundidas pelo salazarismo, demonstrando a pluralidade de perspectivas daquele contexto. Para Agostinho da Silva, o Portugal verdadeiro, de aspiração medieval, teria se conservado no Brasil, e justamente por isso este seria o lócus donde emanaria a nova ordem do Quinto Império. Já para Eduardo Lourenço, Portugal é “um País, limiar da Europa, que encontrou nos mares o seu sonho e o seu pesadelo de grandeza” (LOURENÇO, [nota prévia: 40 anos de atraso, In:] 2014, p. 10). Ao longo da vida ambos os intelectuais continuaram a dialogar, em outros encontros e desencontros.

Eduardo Lourenço permaneceu como leitor na universidade de Nice até 1989, onde posteriormente também desempenhou a função de Maître-Assistant, cargo no qual se manteve até a sua jubilação. Possuidor de diversos prêmios e distinções honrosas⁵⁴⁸,

⁵⁴⁸ “Ao seu livro *Pessoa Revisitado – Leitura Estruturante do Drama em Gente* é atribuído o Prêmio Casa da Imprensa (1974). Em 10 de Junho de 1981, é condecorado com a Ordem de Sant’Iago d’Espada. Pelo seu livro *Poesia e Metafísica* recebe, no ano de 1984, o Prêmio de Ensaio Jacinto Prado Coelho. Dois anos mais tarde, é distinguido com o Prêmio Nacional da Crítica graças a *Fernando, Rei da nossa Baviera*. Por ocasião da publicação da sua obra *Nós e a Europa – ou as duas razões*, é galardoado com o Prêmio Europeu de Ensaio Charles Veillon, que distingue o conjunto da sua obra. Dirige, a partir do Inverno de 1988, a revista *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica*. É nomeado Adido Cultural junto da Embaixada de Portugal em Roma. É condecorado com a Ordem do Infante D. Henrique (Grande Oficial). Recebe, no dia 01 de Julho de 1992, o Prêmio António Sérgio. Participa no Parlamento Internacional de Escritores que decorre entre 28 e 30 de Setembro de 1994 em Lisboa. Pela sua obra *O Canto do Signo* recebeu em 1995 o Prêmio D. Dinis de Ensaio. Nos últimos anos, Eduardo Lourenço recebeu inúmeras distinções, entre as quais se destacam: Prêmio Camões (1996), Officier de l’Ordre de Mérite pelo Governo francês (1996), Chevalier de L’Ordre des Arts et des Lettres pelo Governo francês (2000), Prêmio Vergílio Ferreira da Universidade de Évora (2001), Medalha de Ouro da Cidade de Coimbra

Lourenço também é doutor *honoris causa* pelas universidades do Rio de Janeiro (1995), de Coimbra (1996), Nova de Lisboa (1998) e de Bolonha (2006), sendo também administrador não executivo da Fundação Calouste Gulbenkian desde 2002.

Encontros e desencontros: entre Jorge Amado e Salim Miguel.

Essa sessão abordará os encontros e os desencontros efetivados entre os dois protagonistas com dois intelectuais específicos, Jorge Amado e Salim Miguel, os quais serão apreendidos como referenciais para verificarmos a variabilidade da recepção das suas obras e as (possíveis) influências recíprocas de cada qual em suas trajetórias. Ambos mantiveram relações diretas ou indiretas com os protagonistas, embora o primeiro não tenha participado plenamente dos diálogos atlântico-meridionais a que nos referimos atrás nesse capítulo, como é o caso do segundo, o que acaba por ampliar a nossa perspectiva de análise. Partindo dos mesmos referenciais, tal comparação deverá suscitar a pluralidade de reações a cada um dos protagonistas, demonstrando a maleabilidade do conteúdo das suas mensagens durante o seu processo de idealização e apropriação. Se hoje as ideias de ambos são geralmente apreendidas como discursos estanques e monolíticos, a pluralidade da sua receptividade nas mesmas circunstâncias sugere que elas não eram (e nem são) tão inconcussas. Por isso, esse tipo de exercício fornece subsídios para problematizarmos as ressignificações e as reapropriações estandardizadas na atualidade do pensamento de ambos os Agostinhos, Neto e Silva.

(2001), Cavaleiro da Legião de Honra (2002), Prêmio da Latinidade (2003), Grã-Cruz da Ordem Militar de Sant'Iago da Espada (2003), Prêmio Extremadura a la Creación (2006), Medalha de Mérito Cultural pelo Governo português (2008), Medalha de Ouro da Cidade da Guarda (2008) e Encomienda de Numero de la Orden del Mérito Civil pelo Rei de Espanha (2009). (...) Em Dezembro de 2011, foi-lhe atribuído o Prêmio Pessoa. Em 2013, foi distinguido com o Prêmio Jacinto do Prado Coelho pela obra *Tempo da Música*" (EDUARDO LOURENÇO).

Jorge Amado (1912-2001).

Um dos mais renomados escritores brasileiros, Jorge Amado já era àquela época, há algum tempo, bastante conhecido e admirado pelos mensageiros. Do mesmo modo, esse autor foi reconhecido com primazia por Agostinho da Silva, tendo sido mencionado por ele em sua primeira manifestação pública na sua chegada ao Brasil:

Interessamo-nos bastante pela atual literatura do Brasil, principalmente a de tendência social. *Jorge Amado*, com a sua paixão pelo mar que nos toca tanto a sensibilidade, *é o romancista moderno brasileiro de maior público em Portugal*. Depois dele vem José Lins do Rego. *Jorge Amado chegou mesmo a influenciar alguns de nossos romancistas*, como é o caso de Alves Redol, autor de *Marés* (SILVA, 1944, p. 10, *itálicos nossos*).

Desde o final da primeira metade do século XX foi integrante do quadro da intelectualidade comunista, que “conduziu Jorge Amado a tantas plagas diferentes que o seu rol de evocações e registros literários e humanos corresponde (...) a uma canção de exílio ao mesmo tempo maravilhosa e pungente” (IVO, 2012, p. 485). Por isso mesmo, Amado esteve ligado presencial e remotamente a diversos movimentos políticos, sendo um crítico contumaz da postura indiferente do governo brasileiro diante do colonialismo vigente nos territórios africanos regidos por Portugal. As suas relações de admiração e companheirismo com Agostinho Neto surgiram do seu apoio incondicional aos movimentos anticoloniais, expressos desde os finais dos anos 1950, ao atacar a cumplicidade de Juscelino Kubitschek com o regime autoritário de Antônio Salazar⁵⁴⁹.

Já a sua relação pessoal com Agostinho da Silva iniciou-se desde a chegada deste a Salvador, em 1959, já que ambos frequentavam os mesmos ambientes na capital baiana, inclusive os terreiros de candomblé. Agostinho da Silva chegou a conhecer Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir quando esse ilustre casal esteve no Brasil, a convite

⁵⁴⁹ “Sentindo-se popular (...), quando se aproximava o fim do mandato, Juscelino Kubitschek sonhou com a possibilidade de reeleição. Não era fácil, a Constituição proibia, mas... Consultou Otto Lara Resende, o oráculo lhe disse: ‘Quem sabe um manifesto encabeçado por homens de cultura poderia dar início ao movimento’. Fui contatado juntamente com alguns outros escritores. (...) [e] pusemos de pé uma carta de reivindicações referentes à política interna e externa, reivindicações reclamadas por muitos intelectuais e pelas massas populares. (...) que reclamava[m] posição independente do Brasil na guerra pela independência das colônias africanas sujeitas ao império luso: exigíamos que o governo brasileiro deixasse de apoiar o poder salazarista na reação contra os movimentos independentistas, deixasse de ser sabujo e se proclamasse neutro. Juscelino até então entusiasmado com o nosso programa, arrepiou carreira: ‘— Isso não. Não posso fazer uma coisa dessas com o doutor Antônio. Dr. Antônio era Antônio de Oliveira Salazar, os políticos brasileiros, mesmo os que se intitulavam progressistas, lambiam as botas do ditador de Portugal’ (AMADO, [em 1960] 2012, p. 265).

de Jorge Amado, ocasião na qual eles certamente se bateram. A essa mesma altura o intelectual português estava prestes a inaugurar as atividades do CEAO.

Contudo, no início da década seguinte, estes dois intelectuais se envolveram numa grave polémica que fez com que cortassem relações por muitos e muitos anos.

Porquê então o desentendimento? Conheço (pelo trabalho de Romana Valente Pinho) texto de Jorge Amado dado a público em 28 e 29 de Outubro de 1962, no *Jornal da Bahia*, que muito ajuda a esclarecer a dissidência. Diz aí o romancista, a propósito do conflito de Lisboa com Angola, que a solidariedade do Brasil com a luta dos angolanos, então a alargar a luta armada pela independência, tem de passar pela denúncia de todos aqueles que procuram calar essa solidariedade. Estão nesse plano para o romancista os que falam duma Comunidade Luso-Brasileira e os que, mais manhosos (o autor diz ‘mais subtis’), advogam a ‘restauração de um místico Império do Espírito Santo, a englobar Brasil, Portugal, as colónias africanas e as asiáticas, inclusive a libertada Goa (FRANCO, 2015, p. 578-579).

Sentindo-se pessoalmente atacado, Agostinho da Silva o respondeu com um texto intitulado *Uma carta a Jorge Amado*, que foi publicado em fevereiro do ano seguinte no suplemento literário do periódico *A independência de Águeda*, além de ter o seu conteúdo reproduzido anteriormente nos jornais *Diário do norte* (01/02/1963) e *na voz de Portugal* do Rio de Janeiro (27/01/1963). Nessa carta, Agostinho da Silva acusou Jorge Amado de ser “ignorante” e “materialão”, por desconhecer e mesmo assim criticar os fundamentos da sua ideia de Espírito Santo, a qual está fundamentada, como vimos, em ninguém menos que Jaime Cortesão – que naquela altura havia falecido há pouco tempo, e Agostinho acabou por assumir o papel de defensor do seu legado/postulado.

É importante salientar que Jorge Amado chegou a conhecer o trabalho do CEAO ainda quando este funcionava nos porões da reitoria, mas pouco tempo depois deixou de frequentá-lo. Sabia das suas prerrogativas e da seriedade do seu trabalho na aproximação entre o Brasil e o continente africano, já que contava com colaboradores e parceiros de elevada expertise como, por exemplo, Pierre Verger e Roger Bastide. Porém, a polémica entre os dois instaurou-se quando boatos foram espalhados e, na alteração subsequente, Agostinho da Silva disse no “texto que o berbicacho veio dum lugar institucional que Amado cobiçou para si ou para um homem seu; (...) [e que, em seguida,] Agostinho foi passado de boca em boca como altamente perigoso ao futuro de Angola e do Brasil” (FRANCO, 2015, p. 580). Nesses boatos, sérias suspeitas e acusações passaram a pairar sobre Agostinho da Silva acerca do seu posicionamento

diante do colonialismo⁵⁵⁰. O fato de um português ser o criador e o diretor de um Centro de Estudos Africanos, na altura da eclosão dos conflitos pela emancipação das colônias portuguesas em África, era algo inextricável para alguns setores da intelectualidade afro-baiana da época⁵⁵¹.

Apesar de não constar qualquer resposta de Jorge Amado a essa carta, sabemos que, ao registrar as iniciativas brasileiras de retomada do contato com o continente africano, o romancista baiano não fez nenhuma menção ao nome Agostinho da Silva, mesmo ciente da sua atuação pioneira nesse âmbito através das ações do CEAO. Atribuiu toda a responsabilidade dessa aproximação ao governo de Jânio Quadros, ocultando o fato de Agostinho da Silva ter atuado nele como consultor e assessor no âmbito das inéditas relações internacionais do nosso país com os países africanos:

Eleito presidente da República, Jânio Quadros, maluco e visionário, rompeu com essa humilhante tradição [de submissão do Itamaraty às ordens do Departamento de Estado norte-americano], em sua mesa de trabalho viam-se os retratos de Nasser, Nehru e Tito, o Brasil passou a figurar no mapa do terceiro mundo⁵⁵². (...) O Instituto Afro-Asiático representou também o abandono do apoio do governo brasileiro, irrestrito, a Salazar e à ação colonialista do governo português, o reconhecimento da guerra de libertação travada em Angola, Moçambique, Guiné-Bissau. Pela primeira vez órgão oficial brasileiro ousou contestar o colonialismo lusitano. Entre outras medidas revolucionárias, tomadas pelo instituto, vale a pena citar o fato de ter trazido ao Brasil uma delegação de guerrilheiros angolanos (...) (AMADO, 2012 [1961], p. 125).

⁵⁵⁰ “Eles [um pequeno grupo de intelectuais ativo e influente nos círculos de poder e nas altas esferas lítero-sociais], conhecendo bem as ideias de Agostinho, mas não conseguindo ou não querendo entendê-las, ou pior, deliberadamente apropriando-se delas em benefício próprio, ao mesmo tempo as distorceram para melhor o difamar. Sem pejo, manipularam-nas para o acusar, a ele que auto-exilara-se por convicção intelectual e política, de colonialista, fascista e até chantagista” (AGOSTINHO, 1995, p. 20-21).

⁵⁵¹ “Nos finais da década de 50, no Brasil, a doutrina que visava compreender as relações entre o mundo de língua portuguesa (Portugal-Brasil-África) é entendida, por alguns intelectuais (dos quais destacamos Jorge Amado, Eduardo Portella e Milton Santos) de uma forma conservadora e neocolonialista. Agostinho da Silva, que sentia afinidades com as perspectivas de Jaime Cortesão e Gilberto Freyre, vê o seu pensamento deturpado infundada e levemente. Embora se pronuncie explicitamente anticolonialista e alguns brasileiros o considerem antissalazarista, há quem o apelide de colonialista mascarado, de chantagista sentimental, de indiferente perante a situação da guerra em Angola (1961). Contudo, nesse tempo, Agostinho apresenta um pensar muito crítico sobre o Portugal presente e passado e formula planos para o Portugal futuro” (PINHO, 2006a, p. 48).

⁵⁵² Pedro Agostinho, filho de Agostinho da Silva, já depois do seu regresso a Portugal (1969), encontrou entre as coisas de seu pai um texto que parecia ser um discurso escrito por ele e que deveria ser lido por Jânio Quadros ou algum representante na conferência dos países não alinhados: “em suma, o seu texto propunha, em pormenor, a formalização de uma frente de países não-alinhados, tendo a liderá-la o Brasil – que tomava a iniciativa –, a Iugoslávia de Tito, o Egito de Nasser, a Índia de Nehru e a China de Mao. Se isso se tivesse realizado, é fácil imaginar a força internacional que teria. E as repercussões históricas que certamente provocaria. Nas circunstâncias de então foi, creio, o máximo que seria possível tentar” (AGOSTINHO, 1995, p. 22).

Durante a guerra colonial, o então guerrilheiro Agostinho Neto manteve contato e buscou o apoio de Jorge Amado, como na ocasião em que o livro ganhador do prêmio da Sociedade Portuguesa de Escritores do ano de 1965, de autoria de Luandino Vieira, passou a ser o motivo da perseguição e posterior prisão deste autor. Sabe-se disso, pois

os dirigentes do MPLA, enviaram para a Bahia, a Jorge Amado, um exemplar do livro ‘LUUANDA’, visando a que ele conseguisse uma edição no Brasil, o que, parece-nos, não ocorreu. Entretanto, ainda em 1965, circulou em Lisboa uma edição da obra com a indicação de haver sido feita em Belo Horizonte – Minas, o que não correspondia à verdade, pois fora mesmo executada na capital portuguesa. É muito possível que o artifício tenha a seguinte base: como a censura de Salazar mandara apreender o ‘LUUANDA’, os seus executores, ao colocarem-lhe a chancela brasileira, teriam sido levados a pensar que a PIDE, receando prejuízos ao Brasil e a eclosão de um conflito literário internacional, suspendesse a sua mão de ferro inquisitorial sobre a edição. E de fato, esta circulou (MELO, 1992, p. 141).

Após o término da guerra anticolonial e diante da emancipação e da vitória do MPLA, Jorge Amado encetou contatos mais assertivos com Angola, em especial com o seu novo presidente, Agostinho Neto. Amado escreveu, em 1975, o prefácio dos seus poemas publicados no ano seguinte no Brasil. Nessa apresentação o autor baiano deixou de lado as questões literárias para ater-se quase que exclusivamente às questões políticas, sem poupar nenhum elogio à figura de Agostinho Neto. Tratou da importância da luta armada para a emancipação de Angola, exaltando nela a centralidade do seu futuro presidente: “*O primeiro desses guerrilheiros, o principal, chama-se Agostinho Neto, poeta da mais alta qualidade literária, dos maiores a escrever em língua portuguesa, hoje presidente da República*” (AMADO, 1976, p. 07-08, grifo nosso). Jorge Amado partiu em defesa aberta ao detratar os opositores de Agostinho Neto, fosse Jonas Savimbi⁵⁵³ ou Holden Roberto⁵⁵⁴, quem recebeu dele a alcunha de “traidor”. Além disso, Amado elogia o reconhecimento da hegemonia do MPLA por parte do

⁵⁵³ “(...) sua atual tropa não nasceu na guerrilha e sim nos gabinetes governamentais da África do Sul” (AMADO, 1976, p. 08).

⁵⁵⁴ “Esse Roberto por casualidade nasceu em Angola mas não passa de um cidadão do Zaire, e cidadão importante pois cunhado do ditador, tão somente soldado mandado pelo parente para ampliar as fronteiras do Zaire e para entregar o petróleo aos grandes trustes americanos” (AMADO, 1976, p. 08).

governo brasileiro⁵⁵⁵, além de exaltar as relações históricas e a miscigenação envolvendo Brasil e Angola⁵⁵⁶.

Tal defesa e aproximação levou Jorge Amado, anos mais tarde, a visitar Angola: “convidado de Agostinho Neto não o encontro durante a estada em Angola, manda-me recado por Antônio Jacinto, está de partida para Moscou onde vai se operar e não regressa, sua morte comove o povo” (AMADO, 2012 [1979], p. 168). Apesar da fatalidade acometida ao anfitrião, naquela oportunidade o autor brasileiro foi convidado a falar para uma plateia seleta formada por militantes comunistas dentre a qual, surpreendentemente, o tema de maior interesse das perguntas e intervenções teve muito mais a ver com as manifestações da cultura brasileira naquele país (através dos meios oficiais) do que com as questões de ordem política que ele esperava ter de responder⁵⁵⁷.

Sobre a sua relação com Agostinho da Silva, apesar deste ter ignorado Jorge Amado após o episódio das maledicências, ainda no início da década de 1960, sabemos que ele se reconciliou com o romancista brasileiro pouco antes de morrer. Como ele próprio expressou na *última conversa*, “naturalmente que depois de tudo aquilo as nossas relações cortaram-se. Mas, anos mais tarde, quando estava aí o José Aparício de Oliveira⁵⁵⁸, acabamos por fazer as pazes” (SILVA, 2000a, p. 66). Segundo Marcelo Carvalho Ferraz, tal reconciliação teria se dado provavelmente antes de março de 1993⁵⁵⁹, numa ocasião onde os presentes tratavam, talvez, por ironia do destino, da viabilidade de efetivação de uma comunidade luso-afro-brasileira, nos moldes daquela que Agostinho da Silva idealizou ainda na segunda metade dos anos 1950.

⁵⁵⁵ “O Brasil reconheceu a independência de Angola, o governo presidido por Agostinho Neto, legalmente instalado em Luanda. Acerto diplomático a que deve seguir-se o apoio do povo brasileiro ao governo angolano para que a independência não seja afogada em sangue” (AMADO, 1976, p. 08).

⁵⁵⁶ “Escrevo na cidade da Bahia, cidade de sangue de Angola, tão africana quanto portuguesa. Em nossa mistura de sangue, mestiços que somos felizmente, roncamos os tambores de Angola. Em cada canto da Bahia Angola está presente (...). Nossa doçura de povo, nossa civilização, nossa cultura (...) devemos aos angolanos nossa originalidade de nação e é chegado o tempo de pagar um pouco dessa imensa dívida, apoiando sua independência, seu governo legítimo presidido pelo poeta Agostinho Neto” (AMADO, 1976, p. 09).

⁵⁵⁷ “Os camaradas angolanos levam-me ao bairro proletário por excelência, o ‘muçequ operário’, dizem de boca cheia, para um encontro com quadros e militantes (...). Espero ter de discutir política, falar do Brasil, das injustiças sociais, da ditadura militar, de problemas do socialismo, busco preparar-me. Ao contrário do esperado, à (...) grande maioria, se reportaram à novela de televisão adaptada de *Gabriela, cravo e canela* que vem de ser dada na cadeia oficial e única” (AMADO, 2012, p. 169).

⁵⁵⁸ “Secretário da presidência da república no governo Jânio Quadros, ministro da cultura no governo José Sarney e embaixador do Brasil em Portugal, quando participou destacadamente de todo o processo que culminou na fundação da CPLP – Comunidade dos países de língua portuguesa” (OLIVEIRA, 2006, p. 247).

⁵⁵⁹ “Fim de março de 93. Chego de manhã a Lisboa, vou direto ao encontro do professor Agostinho da Silva. Juntos, seguiríamos para a residência do embaixador do Brasil, para um almoço na presença de Zélia e Jorge Amado, do historiador Francisco Iglesias e de nossos anfitriões, o embaixador José Aparecido e sua esposa D. Leonor” (FERRAZ, 2007, p. 305).

Salim Miguel (1924 - 2016).

“Salim Miguel (Libano, 1924) viveu a infância e a mocidade em contato com as zonas de colonização alemã e açoriana da região de Biguaçu, na Grande Florianópolis. (...) A partir de 1947 engaja-se em movimentos estéticos e literários que vão desaguar no Grupo Sul” (SACHET, 1985, p. 99). Liderando esta agremiação, Miguel passou, a partir 1952, a corresponder-se com os jovens intelectuais do MNIA de Luanda. Assim como os protagonistas, valorizava as incumbências da infância⁵⁶⁰ e da mensagem⁵⁶¹.

Vivendo em Lisboa, Agostinho Neto teve pouca ou quase nenhuma relação (direta) com Salim Miguel. Neto aparece em algumas poucas referências, como na dedicatória do poema de Viriato da Cruz publicado na *Sul* no ano de 1953, e mantém relações majoritariamente indiretas com Miguel, mediante os mensageiros de Luanda. Ao rememorar a época, o próprio Salim Miguel lamenta o fato de não ter publicado textos de Agostinho Neto na revista *Sul*: “uma coisa curiosa é que tínhamos os livros de Agostinho Neto e nunca publicamos nenhum poema dele na *Sul*. É dessas coisas que a gente não sabe como explicar...” (MIGUEL; MALHEIROS, 2008, p. 15-16).

Existiram outros autores africanos que são hoje em dia considerados menos importantes do que Agostinho Neto, e que tiveram os seus trabalhos publicados na *Sul*, fossem eles provenientes de outras colônias portuguesas (Nuno Miranda e Manuel Lopes, de Cabo Verde; Orlando Mendes, Bertina Lopes, Augusto dos Santos Abranches e Noêmia de Souza, de Moçambique; e Francisco José Tenreiro, de São Tomé) ou mesmo de Angola (além das participações de Antônio Jacinto, Viriato da Cruz e Mário Antônio, também escreveram na revista *Luandino Vieira*, Humberto da Sylvan e Ermelida Pereira Xavier). Esse é um indício para pensarmos que, precisamente naquele contexto, Agostinho Neto não tinha a descomunal importância que se costuma atribuir a ele hoje em dia, sobretudo quando olhamos para esse processo em retrospectiva. O fato de Salim Miguel lamentar-se recentemente dessa (implausível) gafe cometida tem mais a ver com a trajetória de Neto após a vivência daqueles diálogos, do que com a sua

⁵⁶⁰ “Para mim, nós somos o que nossa infância fez de nós (ou por nós). Tudo o mais é acréscimo, complemento. Nem é por outro motivo que se costuma dizer que ‘a criança é o pai do homem’” (MIGUEL, 1991a, p. 60).

⁵⁶¹ “Toda a arte trás, implícita, já que é um reflexo do homem, a mensagem. Mas essa mensagem deve vir como uma consequência, nunca como uma imposição. Ela deve mexer com o partícipe, deve fazê-lo procurá-la e aceitá-la através da inteligência e da sensibilidade, nunca forçá-lo a aceitá-la como um dogma” (MIGUEL, 1991b, [em 1966] p. 111).

importância em si naquele contexto. Haveria outros intelectuais naquele mesmo período com quem Salim Miguel chegou a se corresponder, mas a sua referência e o seu lamento se dão muito mais pela construção aposteriorística da sua imagem, do que pela centralidade da sua atuação no contexto de construção dos pilares ideológicos da luta anticolonial. O mensageiro que à época era considerado o mais importante poeta e ativista – sob o ponto de vista dos próprios organizadores de *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* – era Viriato da Cruz, quem manteve correspondência ativa com Salim Miguel (MIGUEL, 2005, p. 38-47). E este, por sua vez, apesar dos desafetos que terão futuramente, foi o elo mais forte que existiu entre Agostinho Neto e o grupo Sul – ou seja, o seu encontro indireto com aqueles envolvidos nesse diálogo sul-sul.

Entretanto, Miguel manteve contato com autores portugueses que inspiraram os mensageiros, como é o caso por exemplo de Miguel Torga – a quem foi dedicado um poema de Antônio Jacinto publicado na Sul, além dele também ter trabalhos publicados nessa revista. Contudo, a experiência desse contato extrapola o contexto específico das articulações com os mensageiros, embora tenha sido estimulada por esses diálogos⁵⁶². Muitos anos depois do ocorrido, numa reunião realizada em Lisboa, Torga reconheceu pessoalmente a Salim Miguel se lembrar do movimento iniciado pelo grupo Sul⁵⁶³.

Já a participação de Agostinho da Silva na Revista Sul começou em 1953, por sua própria iniciativa⁵⁶⁴, na edição de número 20. Nele publicou um *Poema* que divide a página com outro de autoria da moçambicana Noêmia de Souza, o que nos permite concluir que a sua colaboração nessa revista coincidiu com as publicações de diversos

⁵⁶² “Concluído o ciclo da revista *Sul*, meu interesse pela literatura portuguesa e africana de expressão portuguesa continuou. E continuei me correspondendo com muitos daqueles que haviam participado da aventura da Revista. Recebi muitos livros de Torga, jamais palavras dele. Trabalhador infatigável, ao mesmo tempo em que apreciam novos títulos, eterno insatisfeito, ia reescrevendo os anteriores” (MIGUEL, 2003, p. 33).

⁵⁶³ “Maio de 1985. Lá estou eu, com Eglê Malheiros, entre os escritores que desembarcaram em Lisboa. (...) Antes de chegarmos a Coimbra eu vinha (não só eu) insistindo num encontro com Miguel Torga. (...) Torga viria à noite nos encontrar no hotel. (...) E engatilhei uma pergunta, num ímpeto: claro que você não vai se lembrar duma revistinha, publicada numa ilha no outro lado do mundo, vai para mais de 30 anos; foi ali que li pela primeira vez alguma coisa sua, um poema, eu era um dos editores da revista. E ele: qual revista? E eu: Sul, de Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Torga pensou, como quem busca lá do mais fundo dele (...); ele pensou mais um pouco, me disse, agora começo a me lembrar, foi a pedido de um amigo, nós vivíamos sob a ditadura salazarista e a revista de vocês começava a abrir espaço para os escritores portugueses e africanos” (MIGUEL, 2003, p. 34-36).

⁵⁶⁴ “João Pessoa, 25 de Maio de 1953. / Ilmo. Snr. / Por estranho que pareça, só aqui e casualmente vim a ter conhecimento da sua revista, onde vim a encontrar tantos nomes de Amigos meus dos tempos de Portugal. (...) Queria, no entanto, e desde já, entrar em relações consigo e por esse motivo lhe escrevo, lhe envio um recorte do *Diário de Pernambuco* e uns poemas inéditos que gostaria de ver publicados aí pelo Sul; não lhos ofereço diretamente para a sua revista porque não sei se isso lhe agrada ou não: a mim agradaria muito; de qualquer maneira fica com inteira liberdade de fazer o que entender melhor, certo de que lhe ficarei muito grato, qualquer que seja a resolução que tomar. (...) Muito cordiais saudações do / Agostinho da Silva / Faculdade de Filosofia / João Pessoa / PARAÍBA” (*apud* MIGUEL, 2003, p. 41).

autores daquele continente, inclusive os mensageiros angolanos. Isso nos permite compreender, ainda, que Agostinho da Silva estava ciente da construção desse intercâmbio atlântico-meridional desde quando vivenciava as suas experiências no sertão paraibano. A. da Silva era bastante admirado pelos membros do Grupo Sul:

Logo nos primeiros momentos contatos nós do Grupo Sul percebemos que Agostinho da Silva era um humanista; ele estava avançado, sob todos os sentidos, para a sua época, seja como professor, seja como incentivador cultural, seja como alguém que dominava o saber em seu sentido mais amplo. Tinha outra qualidade, sabia se relacionar e não apenas com os de sua geração, mas com os mais velhos ou com os adolescentes que podiam ser seus filhos ou quase seus netos (MIGUEL, 2008, p. 54).

Na revista Sul, Agostinho da Silva tanto assinou os seus textos como também os subscreveu por pseudônimo. Exemplo dessa variação são os seus *Dois poemas de Agostinho da Silva*, publicados no número 23, de 1954, e os *Três poemas de Mateus – Maria Guadalupe*, o seu pseudônimo autobiográfico, que foram publicados na edição 24 de 1955, época em que transitava de São Paulo para instalar-se em Santa Catarina. Situado já em solo florianopolitano, Agostinho da Silva publicou um conto intitulado *O Padre Carlos Foucauld* na edição 26 de 1956. Além disso, no mesmo ano, publicou pelas Edições Sul (número 27) um livro de memórias intitulado “*Macaco Prego*”: *Lembranças Sul-americanas de Mateus – Maria Guadalupe*, que está entre as únicas sete publicações deste grupo editorial.

No outono de 1956, Agostinho da Silva deu uma entrevista a Salim Miguel, que foi publicada no hebdomadário local *A verdade*⁵⁶⁵, quando falou sobre as suas principais influências literárias⁵⁶⁶, além das literaturas brasileira e portuguesa daquela época⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ Essa entrevista encontra-se reproduzida integralmente nos volumes *Presença de Agostinho da Silva no Brasil* (pp. 194-196), *In Memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes* (pp. 416-417) e em MIGUEL, 2003 (pp. 43-46).

⁵⁶⁶ “Quais os vultos literários que mais impressionaram e mais influíram na sua formação? ‘Em primeiro lugar, os clássicos portugueses; depois os escritores do século XIX, portugueses, franceses e espanhóis; finalmente, os latinos, os gregos e os ingleses’” (*apud* MIGUEL, 2003, p. 44).

⁵⁶⁷ “Que nos diz da atual Literatura Brasileira? E portuguesa? ‘A primeira vale na medida em que é atual e brasileira, isto é, na medida em que se afasta de toda a espécie de modelos estrangeiros; para exemplo, apontaria na poesia um Bandeira, um Carlos Drummond, uma Cecília Meirelles, um Vinícius de Moraes, um João Cabral, um Ascenso Ferreira; na prosa, um Rubem Braga ou um Guimarães Rosa. Quanto à Literatura Portuguesa, e pondo de parte as obra muito nitidamente determinadas por preocupações políticas ou sociais, a caracterizaria pelo surto lírico de um José Régio ou de um Mourão Ferreira; pelas atitudes racionalistas de um Sérgio ou de um Magalhães Godinho; pela amarga ficção ou pelo surdo protesto de um Aquilino Ribeiro ou de um Miguel Torga” (*apud* MIGUEL, 2003, p. 45).

Em Santa Catarina Agostinho da Silva assumiu importantes cargos, como, por exemplo, o de secretário de cultura do Estado, além de ajudar a fundar a Universidade de Santa Catarina, donde iniciou algumas articulações e correspondências com pessoas e instituições do continente africano, prática esta que viria a se consolidar e tornar-se a marca da sua atuação diante da direção do CEAO (1959-1960).

Houve, no entanto, uma querela⁵⁶⁸ envolvendo Agostinho da Silva e Salim Miguel no contexto da ‘desagregação’ do Grupo Sul⁵⁶⁹:

Argumentos são arrolados, repetidos, repisados sem que os contendores cheguem a uma conclusão comum. George Agostinho da Silva entrincheirado na posição de que o Grupo SUL cometia uma ingratidão para com o Governo Estadual que o auxiliara e Salim Miguel sustentando que o Grupo não responsabilizava o Governo Estadual pelo fim da Revista, mas o atribuía a fatores internos quanto externos. Extingue-se, assim, como viera, em meio à incompreensão e atribulações, a Revista **Sul**, que por dez anos veiculara o ideário modernista catarinense (SABINO, 1982, p. 35, grifo da autora).

No entanto, após o regresso a Portugal, Agostinho da Silva manteve contato com Salim Miguel⁵⁷⁰. Muitos anos mais tarde, em 1988, Agostinho da Silva enviou a ele um bilhete remetido de Moçambique, que foi reproduzido na contracapa do livro *Cartas d’África e alguma poesia*, no qual disse o seguinte:

Meu querido amigo,

⁵⁶⁸ “O sensacionalismo de **O Estado** desencadeia uma controvérsia que dura dois meses – abril e maio de 1958 – colocando de um lado George Agostinho da Silva, da Diretoria de Cultura, defendendo o Governador do Estado, Jorge Lacerda; e de outro Salim Miguel, representando o Grupo SUL. (...) George Agostinho da Silva inicia a discussão, asseverando que o Governo do Estado sempre auxiliara a edição da Revista (...). Por seu turno, Salim Miguel rebate apontando os dois fatores mencionados no editorial de **Sul** No. 30, aos quais a Revista atribui o seu desaparecimento: ‘Fatores internos: desagregação, por motivos vários, do chamado Grupo SUL. (...) Fatores externos: cada vez maiores dificuldades financeiras e, nos últimos tempos, aumento das dificuldades em se conseguir devido ao constante aumento e acúmulo de serviços, que as oficinas da Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina continuassem a fazer a Revista’” (SABINO, 1982, p. 34-35, grifos da autora). “Contudo, para o professor George Agostinho da Silva, à época, diretor do Departamento de Cultura do Estado, o desaparecimento de ‘SUL’ não deve ser atribuído à falta de apoio da Imprensa Oficial, mas, ‘o que faltou no Grupo foi, efetivamente, a capacidade de lutar contra os fatores internos de desagregação’ (‘O Estado’, abril, 4, 1958)” (SACHET, 1985, p. 94-95).

⁵⁶⁹ “‘Desagregação, por motivos vários, do chamado Grupo SUL’, escreve Salim Miguel na carta endereçada ao George Agostinho da Silva e publicada n’**O Estado** a 09 de abril de 1958” (SABINO, 1982, p. 11, grifo da autora).

⁵⁷⁰ “Só depois do fim da ditadura salazarista retornou a Portugal, mas não esqueceu os amigos e admiradores que fez por todos os lugares onde esteve. A partir de 1986, durante anos manteve uma Carta Vária, espécie de circular, onde falava de seus sonhos, esperanças, desejo de ajudar na consolidação de um projeto que o acompanhava: a maior aproximação entre os povos de língua portuguesa” (MIGUEL, 2003, p. 46-47).

Em Moçambique mostrou-me o poeta Ruy Nugal um número da nossa *Sul* (veja só aonde ela chegou...) em que se publicou uns poemas do Mateus Maria Guadalupe (numa página do lado esquerdo) que eu tinha e perdi. Será possível uma fotocópia dos ditos versinhos? Obrigadíssimo, sim ou não. Tudo bem consigo e com os seus? Grande abraço do AGOSTINHO DA SILVA [02/05/1988] (MIGUEL, 2005, contracapa).

Nesse bilhete, duas observações são reveladoras. A primeira é a proximidade e o afeto que Silva expressa ter pelo “querido amigo” Salim Miguel, mostrando-se preocupado inclusive com os seus entes familiares – o que sugere que o contato entre eles extrapolava os limites do universo literário. Já a segunda, que a nosso ver é mais significativa, diz respeito à utilização do pronome “nossa” quando ele se refere à revista *Sul*, e a surpresa e o encanto de, após tantos anos, tê-la encontrado a circular em um país africano de expressão portuguesa. A sua constante colaboração nas mesmas edições onde se publicavam os textos dos mensageiros angolanos, somada ao seu senso de pertencimento às iniciativas do grupo *Sul*, nos permitem afirmar que há encontros, mesmo que indiretos, entre Agostinho da Silva e os novos intelectuais de Angola.

As mensagens do Sul.

Como vimos, as mensagens do sul são tributárias de múltiplos intercâmbios entre diversas comunidades de intelectuais espalhadas e conectadas no espaço Atlântico. Seja no eixo Brasil-Angola, no caso do diálogo bilateral levado a cabo pelos membros do CAM e do MNIA; seja no eixo Angola-Portugal, no que tange ao intercâmbio dos ‘do exterior’ com os ‘do interior’, ou melhor, em se tratando das suas *mensagens*, da articulação entre os que editaram o boletim e a revista, respectivamente; e também no eixo Portugal-Brasil, dentre os exilados antissalazaristas. Esses diálogos trouxeram, assim, aprendizados mútuos que estão refletidos na obra dos protagonistas estudados.

O primeiro aspecto que gostaríamos de chamar a atenção é a emergência de propostas de imagem-nações de caráter universalista, a partir da troca de experiência entre jovens intelectuais que, incomodados com as diretrizes do após-guerra, buscaram fomentar novos paradigmas culturais. Entre eles devemos nos lembrar da inspiração e da influência do modernismo literário, que também se fez presente entre as gerações precedentes, seja o Brasil ou em Angola, mas também em Portugal, as quais estiveram prementes em todos esses encontros. Outro aprendizado fundamental foi o fomento às relações culturais horizontais e paritárias, em termos literários e intelectuais, entre as

margens do Atlântico Sul⁵⁷¹. Aquela foi uma experiência que também contribuiu para remover certa visão idealizada do Brasil, já que se tratou de

um diálogo entre iguais, entre pessoas que estão enfrentando dificuldades semelhantes, entre jovens preocupados com o mesmo tipo de problema. A visão idílica de um Brasil moderno, livre e maduro se dissolve diante da ligação com o Grupo Sul, o que certamente levou estes intelectuais angolanos a ter uma visão menos idealizada do Brasil (SANTIL, 2006, p. 405, tradução livre⁵⁷²).

Além disso, a partir desses diálogos atlântico-meridionais houve a salvaguarda de um importante espólio documental, pois primeiras edições, algumas obras inéditas, entre outras, produzidas por diversos intelectuais dos países africanos de fala oficial portuguesa, sobretudo de Angola, foram preservadas, as quais possivelmente se perderiam não fosse sua publicação na revista Sul – a exemplo do que ocorreu com boa parte da literatura destruída, perdida ou extraviada pela (ou em razão da ação da) PIDE. Mas ela também serviu para dar voz àqueles que, controlados pela censura, foram impedidos de proclamar a sua *mensagem*. Esse material literário, incluindo as cartas trocadas, é um testemunho importante da maturidade política desses intelectuais, além de uma demonstração plena de como a cultura pode ser um expediente da ação política. A pluralidade dos discursos, seja entre os intelectuais angolanos, ou entre os exilados antissalazaristas, contraria a costumeira apreensão monolítica “anti e pró-colonialista”.

Com base nesses diálogos pudemos perceber como Agostinho Neto, a partir dos seus encontros (e desencontros) com os intelectuais de Angola que mantiveram contatos ativos com o Grupo Sul, teve a sua obra influenciada por problemas e questionamentos que lhes eram comuns na confluência daquele contexto; mesmo que estivessem vivendo em espaços distintos, nunca deixaram de estar conectados aos mesmos interesses. Agostinho da Silva, ao se inserir no Grupo Sul e no contexto político-cultural catarinense, viu a possibilidade de somar essa vivência às inquietações que trouxera de Portugal, às experiências precedentes vividas na Paraíba, aos aprendizados efetivados

⁵⁷¹ “A relação com o Grupo Sul transgredir as modalidades convencionais das relações entre Angola e Brasil por duas razões. A primeira é a de que ela está sob a forma de troca (...). A segunda é que ele está baseado numa identificação ‘horizontal’ (...). Neste episódio, o lado brasileiro não ensina – é simplesmente uma fonte de informação para os angolanos construírem as bases da sua autonomia” (SANTIL, 2006, 413-414, tradução livre).

⁵⁷² “(...) un dialogue entre égaux, entre des personnes qui affrontent des difficultés semblables, entre des jeunes inquiets du même genre de problème. La vision idyllique ‘un Brésil moderne, libre et mûr se dissout et la liaison avec *Sul* conduit certainement ces intellectuels angolais à avoir une vision moins idéalisée du Brésil”.

no (e sobre o) Brasil e, nesse exato momento, concebeu as suas obras mais importantes, às quais serviriam de referência para a idealização e a direção que ele daria ao CEAO.

Por todos esses motivos, Agostinho Neto e Agostinho da Silva são portadores de **mensagens do Sul**, ou seja, mensagens que emanaram do “Sul do mundo”.

O primeiro, embora concebesse boa parte da sua obra em Portugal, a fez em consonância com aqueles que ficaram em Angola (os do interior) e de lá proferiam a sua angolanidade, de modo análogo àqueles que se reuniram em torno da Casa dos Estudantes do Império e também exprimiam a sua voz por meio do boletim homônimo. O seu lugar de fala é o sul, donde expressavam e reportavam ao mundo os seus anseios por libertar-se da condição colonial, clamando pela valorização da sua identidade sem, contudo, deixar de lado os aprendizados exógenos por eles interiorizados: buscavam novos sentidos, além de uma nova concepção de humanidade na qual necessariamente eles deveriam estar incluídos e atuando como protagonistas.

Já o segundo também era portador de uma mensagem do sul, uma vez que, embora estivesse baseado noutras referências, a sua descoberta se deu a partir das vivências no sul; sua mensagem era aquela que tomou por empréstimo de Fernando Pessoa – e este, por sua vez, de Antônio Vieira e de Joaquim de Flora, que antevia a instalação de um Quinto Império e a instauração da Idade do Espírito Santo, momento em que Portugal abriria mão da nação para dar lugar a um mundo pleno de união e fraternidade entre os falantes da sua língua e que se encontram espalhados pelo mundo. Ele também buscava novos sentidos, além de uma nova concepção de humanidade.

Mas, muito além, ambos também são portadores de **mensagens para o Sul**, ou seja, mensagens que tem o Sul como interlocutor e alvo das suas exortações.

Pois um e outro estavam preocupados em resolver algumas questões deixadas em aberto no pós-guerra, sobretudo aquelas que concerniam à manutenção das relações assimétricas entre colonizadores e colonizados. Embora pautadas por elementos díspares, as suas mensagens se encontram em alguns pontos comuns, fatores que são cruciais para a construção da sua concepção no seu processo de maturação:

1. Ambas são pós-exilares, pois foram construídas a partir do alargamento do seu ponto de vista, proporcionado pelas vivências e experiências do exílio-deslocamento.
2. Ambas ambicionam tratar de questões globais, além de se reportarem ao âmbito universal;
3. Ambas são humanistas, pois tratam do ser humano em sua totalidade e completude;
4. Ambos procuram ‘deseurocentrar’ os paradigmas dos pensamentos hegemônico-ocidentais propalados desde a ascensão da modernidade – sem, contudo, negar ou desprestigiar as suas contribuições;
5. Ambos aventam, cada qual à sua maneira, propostas e sugestões para um rearranjo global após-colonial.

A mensagem de Agostinho da Silva parte dos mesmos questionamentos, mas se contrapõem aos anseios da Renascença Portuguesa e, principalmente, aos da Seara Nova. Ao recuperar e ressignificar a *mensagem* de Fernando Pessoa, Agostinho da Silva dá vazão à cria-atividade e originalidade do seu pensamento. Apesar das influências e contribuições recebidas de outros intelectuais conterrâneos exilados, o seu projeto e as suas idiossincrasias dependeram quase que exclusivamente da sua própria trajetória e da soma desses aprendizados; ou seja, a sua ação é muito mais individual do que uma resposta pautada por uma aspiração coletiva.

Já a mensagem de Agostinho Neto é geracional: na sua obra podemos ver repercutida a *mensagem* dos novos intelectuais situados em Luanda, bem como a daqueles que frequentaram a Casa dos Estudantes do Império ou que se encontravam exilados em outros países europeus – salvo o contraditório, demonstrado anteriormente. Dialoga com outros movimentos, como a negritude, e tem inspiração no neorealismo português e na literatura regionalista brasileira. Por isso pode-se afirmar que

Toda a sua poesia é uma mensagem: de denúncia dos males da sociedade colonial; de dignificação do homem colonizado (angolano, africano de ‘todas as Áfricas do mundo’); de consciencialização das ‘almas adormecidas’; de apelo à luta libertadora; de certeza na vitória final. Neto denuncia e depois mobiliza para a mudança do que está mal, do eticamente incorreto, para assim se dar um passo em frente, em direção ao desenvolvimento, ao progresso da Humanidade (CARVALHO, 2014, p. 279).

Essa última observação revela como o traço biográfico de cada um desses intelectuais influenciou (diferentemente) as suas obras. Agostinho Neto criava as instituições coletivamente, atrelando o seu passo a passo às lutas e aos movimentos políticos e sociais. Já Agostinho da Silva geralmente atua solitariamente, ou seja, ele criava as instituições e, após certo período, partia para outro projeto desvinculado institucionalmente do anterior. Porém, foram as atribuições do significado que ele deu para cada uma dessas investidas que foi responsável pela originalidade das suas ideias.

Finalmente, os *encontros* podem ser interpretados como a abertura para o novo, mediante a incorporação e a confluência de elementos originariamente desconexos. Nos exemplos mostrados acima, isso se deu a partir da descoberta de outros modelos organizacionais emanados de um mesmo universo que, *a priori*, era bastante fechado. Tratou-se de novas referências baseadas na alteridade e na promoção do diálogo entre diversos falantes de língua portuguesa, unidos por um só interesse: o questionamento do salazarismo, mesmo que houvesse divergência entre os aportes dos seus pensamentos.

Capítulo 03

Desencontros: agonística entre Agostinhos*.

**Desencontros das imagem-nações.
Agonística entre Agostinhos.**

**Luso-tropicalismo persistente: a sua influência no passado e no presente.
Angolanidades, comunidade luso-afro-brasileira, portugalidade e lusofonia.**

* Este capítulo pretende mostrar que as ideias dos dois intelectuais elencados construíram-se concomitantemente no contexto após-guerra, criando modelos díspares ao do nacionalismo imperial português no que tange ao agrupamento dos países de língua oficial portuguesa, modelos estes que acabam por ter ressonâncias até a atualidade. Com isso, esperamos poder demonstrar que a reconstrução deste processo é um exercício frutífero por nos permitir ampliar as leituras sobre os procedimentos de descolonização centrados na ambiguidade dualista anti e pró-colonial, criticar as interpretações fundadas no aspecto diferencial do colonialismo português em África, além de perceber como o legado das ideias analisadas permanece mediante reapropriações até a contemporaneidade sustentando interesses diversos.

*Entre o sonho e o desejo
(...) A ânsia de sermos
com os nossos povos
hoje e cada vez mais
livres livres livres.*

Antônio A. N.⁵⁷³

*Não se entende que se pode na realidade ser
senhor do destino histórico e talhar, para que nele
vivamos a vida que vale a pena viver-se, o mundo
por que anseiam os nossos melhores sonhos.*

George A. S.⁵⁷⁴

Desencontros das imagem-nações.

Cumpre-nos preliminarmente nos antecipar e desfazer um possível e temível mal-entendido: o emprego do termo *desencontros* não alude que tenha havido episódios de desavença, choque, debate, alteração ou qualquer forma de conflito direto entre os intelectuais estudados, como o uso do vocábulo poderia suscitar à primeira vista. É bem provável, inclusive, que ambos nunca tenham tido qualquer tipo de contato íntimo, pessoalmente ou não, embora cada qual muito possivelmente tenha em algum momento tomado conhecimento sobre a existência alheia. Porém, se isso ocorreu ou não, pouco importa. Pois a verificação desses desencontros é muito mais um instrumento analítico – pressuposto comparativo das trajetórias estudadas – do que o exame de qualquer embate ou hostilidade imediata que supostamente possa ter havido entre eles. A verificação dos seus desencontros acontecerá, aí sim, a partir e por meio da agonística das suas ideias.

De maneira similar a que abordamos os *encontros*, os *desencontros* também serão apreendidos de maneira polissêmica, em um nível interno e externo. No primeiro caso, a ideia de desencontro estará associada ao conjunto de rupturas existentes entre as posturas e os pensamentos nutridos por cada um dos protagonistas no tocante à época anterior aos seus exílios-deslocamentos, bem como com referência aos pontos de flexão estabelecidos paralelamente para eles dois. No segundo sentido, o termo deverá ser apreendido como atributo das peculiaridades das suas imagem-nações, exercitando a sua agonística e a confrontação dialógica das suas ideias, principalmente se ponderarmos o fato de os seus pensamentos partirem de demandas comuns e/ou análogas, já que, muito além da mera semelhança entre os seus primeiros nomes, ambos os Agostinhos se propuseram a encontrar soluções para problemas e(m) contextos que lhes são comuns.

Desse modo, este último capítulo pretende mostrar como as ideias dos dois intelectuais elencados construíram-se no contexto após-guerra, concomitantemente, criando modelos díspares ao do nacionalismo imperial português no que tange aos

⁵⁷³ NETO, 'Dois anos de distância', 1979, p. 113.

⁵⁷⁴ SILVA, 'Obstáculos', 1962, p. 92.

fundamentos de um possível agrupamento dos países de língua oficial portuguesa, fomentando paradigmas singulares que repercutem em variados meios até a atualidade. Com isso, esperamos demonstrar que a reconstrução e a análise deste processo é uma iniciativa prolífera, pois, além de nos permitir ampliar as leituras sobre os projetos e as propostas contextuais para a descolonização, geralmente centradas na ambiguidade dualista anti e pró-colonial, e criticar as interpretações fundadas no aspecto diferencial do colonialismo português, ela também evidencia como o legado de tais ideais mantém-se ainda hoje por variadas reapropriações/reinterpretações. Ao lidar com questões análogas, os protagonistas desta pesquisa construíram arcabouços intelectuais próprios que foram suscitados pelas vicissitudes de um mesmo problema: a permanência do colonialismo salazarista no período após-guerra. A particularidade de cada uma das suas trajetórias, atrelada às circunstâncias dos seus exílios-deslocamentos, foi responsável por fomentar a singularidade das suas idiossincrasias e leituras contextuais, originando pensamentos eminentemente díspares, mas simultaneamente dialógicos.

Em vista disso, será possível averiguar o conjunto de permanências e rupturas operadas em cada uma das suas *imagem-nações* a partir do imediato após-guerra (1944-1948), passando pelo ponto de flexão-ruptura estabelecido (1952) até a consecução pragmática dos seus ideais (1959-1961). A partir dessas leituras poderemos refletir sobre os possíveis processos de reapropriação das suas ideias na contemporaneidade, ensejando avaliar as suas potenciais causas, efeitos e distorções intercontextuais.

Agostinho Neto, que teve a educação primária marcada pela religiosidade do protestantismo metodista no período anterior à vivência em Portugal, passou a adotar interpretações cada vez mais racionalistas e profanas após o seu exílio-deslocamento. Da revolta nativista e evangelista que expressava nas suas primeiras produções textuais, Agostinho Neto passou a incorporar novas influências e referências, como a negritude, o pan-africanismo, o neorrealismo e o marxismo, além adotar uma postura marcadamente emancipacionista. Tal vivência também o levou à tomada de consciência da gravidade dos problemas coloniais ao entrar em contato com militantes de outras origens do império português, levando-o a envolver-se na organização de diversos movimentos de cunho anticolonialista. Em virtude da manutenção dos vínculos com os ‘novos intelectuais’ situados em Luanda, Neto manteve-se ligado à sua terra natal, ao passo que preservava consigo os propósitos da geração da mensagem ao ajudar construir a sua almejada angolidade. Esta, por sua vez, é ainda hoje entoada pelos atuais herdeiros do poder conquistado por ele e por seu grupo-geração através da luta anticolonial (1961-

1975), ainda que neste outro contexto as suas diretrizes e os seus propósitos não sejam mais exatamente aqueles que foram preconizados na conjuntura da sua elaboração.

Agostinho da Silva, que antes do seu exílio-deslocamento prezava pelos referenciais da cultura clássica greco-latina, assentado num profundo racionalismo, passou diante da sua vivência no Brasil, seja nos meios culturais, acadêmicos ou populares, a romper com alguns pensamentos e posições preliminares ao adotar certas leituras místico-religiosas dos processos históricos⁵⁷⁵, ao passo que construía uma ideia original sobre o lugar a ser ocupado por esse país nas relações luso-afro-brasileiras. Manteve, entretanto, muitas das suas inquietações precedentes ao tentar resolver aquilo que os intelectuais das gerações anteriores denominaram de “o problema da cultura em Portugal”. Os ideais construídos neste período serviram como pressuposto para uma reaproximação institucional do Brasil com os países africanos, diante da sua atuação diplomático-cultural no interstício das décadas de 1950-1960. Desse modo, muitas daquelas iniciativas pretéritas de aproximação, quando retomadas na contemporaneidade, acabam por serem apreendidas como exemplos edificantes dos hodiernos arranjos políticos e culturais entre os países de língua oficial portuguesa.

Para efetuar essas análises, buscaremos contextualizar e comparar os conteúdos de parte da obra poética e ensaística de cada um dos protagonistas, enfatizando-as de modo diferenciado. Posto que, no período estudado (1944-1961), Agostinho Neto escreveu principalmente poemas, os quais foram majoritariamente compilados e publicados em 1974 na obra *Sagrada Esperança*. Após o início da guerra anticolonial (1961), por razões óbvias, raríssimos foram os poemas escritos por ele, apesar de nesse mesmo período parte da sua produção ter sido publicada pela ativista italiana Joyce Lussu, que a reuniu na obra *Con occhi asciutti (Com os olhos secos, Milão, 1963)*⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Essa mudança de perspectiva sobre as perspectivas místicas e científico-rationais pode ser averiguada nas primeiras contribuições do autor no jornal *O Estado de São Paulo*, ambas de 1947, onde defendeu que “os resultados científicos são a confirmação plena do que tinham dito os que entenderam só ser possível um conhecimento seguro pela comunicação do espírito com o espírito; só por aí teria o trabalho da ciência pleno direito à admiração e à gratidão dos homens” (SILVA, 1947b, p. 04) e que “assim como o misticismo que irrompe nos últimos tempos do mundo antigo tem as suas raízes na Grécia clássica, assim como o interesse pelo mundo natural principia antes de ter largado para o mar o primeiro barco português, (...) as concepções religiosas, qualquer que seja a sua confissão, recusam-se a morrer e a afirmam a existência de um mundo mais vasto do que o da ciência experimental; (...) vai principiar uma revolução que ainda não terminou e que irá mais longe do que geralmente se supõe” (SILVA, 1947a, p. 06).

⁵⁷⁶ “Mais tarde, veio a lume na Jugoslávia uma edição bilingue – em português e servo-croata –, além de outras publicadas em russo e chinês. Entretanto, um grande número de poemas de Neto tinham já corrido o mundo, traduzidos em muitas línguas, desde o vietnamita ao francês e do inglês ao espanhol, levando aos povos de muitos países a voz do poeta há muito aclamado em Angola e em círculos progressistas portugueses como o decanato dos poetas angolanos, a voz que dá expressão ao cruel sofrimento do seu

Entretanto, desde quando assumiu a chefia do MPLA, em 1963, e principalmente após conquistar a independência e a presidência de Angola, em 1975, a poesia foi cabalmente substituída pela voz do líder político, e Agostinho Neto passou a proferir discursos e a escrever ensaios sobre temas diversos até bem pouco antes da sua morte, em 1979. Enquanto isso Agostinho da Silva escreveu, durante esse período, sobretudo ensaios. Porém, em sua fase mais madura, as cartas, os poemas e as entrevistas em programas de televisão destacaram-se como meios de difusão das suas ideias, sendo que o seu último livro fora editado em 1970 (*Educação de Portugal*), enquanto ele viveria até 1994.

Desse modo, ao analisar a singularidade da obra de cada um desses intelectuais, optamos por enfatizar o tipo de escrita proeminente a cada qual no contexto investigado: no caso de Agostinho Neto, a poética, e no caso de Agostinho da Silva, a ensaística. Contudo, outros escritos concebidos noutros momentos são importantes para dar a compreender, seja a complexidade, a profundidade, ou mesmo o desenvolvimento das concepções cunhadas por cada um desses pensadores. Por isso decidimos empregar, eventualmente, entre as análises dos textos elementares (os poemas no caso de Neto, e os ensaios no caso de Silva) outros tipos de escritos produzidos pelos mesmos autores em períodos distintos (os ensaios no caso de Neto e os poemas no caso de Silva).

Para a agnóstica das suas ideias, escolhemos obras que refletem a continuidade dos seus pensamentos desde meados da década de 1940 até o início da década de 1960. Em ambos os casos, trata-se de compilações de textos que foram paulatinamente se concebendo naquele interstício. Embora haja diferenças conjunturais em cada um deles, sobretudo no que tange às condições em que imaginaram as suas obras, este recorte parcial é extremamente válido para vislumbramos o seu cotejamento intercontextual.

Neto escreveu poesia apenas durante a sua estada em Portugal [1947-1959] e durante o curto período (Dezembro de 1959 a Outubro de 1961) em que esteve em Angola (exercendo a profissão do médico ou na prisão) e em Cabo Verde (também na prisão). Além disso, uma parte substancial (se não a vasta maioria) dos poemas que escreveu no período 1947-1962 foram igualmente escritos na prisão ou sob prisão domiciliária, isto é, sob condições muito específicas de reclusão que o levaram inevitavelmente a reflectir na sua situação pessoal e nos seus compromissos políticos (CHABAL, 2014, p. 66).

povo, ‘passando para além da poesia’ para dar a conhecer um mundo de desespero e aspirações sufocadas pelo terror policial e pela censura da imprensa” (HOLNESS, 1979, p. 27-28).

Já os ensaios em questão escritos por Agostinho da Silva foram publicados no jornal *O Estado de São Paulo*, de 1947 a 1960, com maior incidência a partir de 1955. Trata-se de um veículo de matriz reconhecidamente conservadora (LATTANZI; FARIA, 2013) e de abrangência nacional, embora voltado para o público da capital paulista. A maior incidência dessas publicações a partir de 1955 coincide com a época em que o autor protagonista gozava de maior prestígio cultural e institucional no país. Além dele, o jornal abria espaço de publicação para diversos emigrados portugueses. Por tratar-se de artigos curtos, acabam servindo para suscitar e completar as reflexões presentes nas obras de maior vulto. Diante disso, há a possibilidade de verificarmos através dessas compilações, além dos temas comuns, a particularidade das suas visões.

Assim, a mensagem de Agostinho Neto será analisada e extraída a partir dos ensaios e dos textos diversos publicados em periódicos entre 1944-1953⁵⁷⁷, além dos poemas reunidos na *Sagrada Esperança*⁵⁷⁸ – essa escolha se justifica, pois, além de ser a mais divulgada, ela também foi pioneiramente editada no período após-

⁵⁷⁷ “Entre 1942 e 1944 [Agostinho Neto] publicou alguns poemas no jornal *O Estandarte*, incluindo *Natal do Mundo - Salvação*; *Da Oração*; *Mais Alto*; *Canto Congregacional*. Em 1940, ele publicou dois artigos, incluindo *O Segredo de Viver* publicado em 1943, e *As multidões esperam* no *O Estandarte*. No mesmo jornal, ele glorifica seu pai, reverendo Agostinho Pedro Neto, com textos como *O Segredo da Paz* em 1936 e *É Preciso entreter uma juventude evangélica* em 1944. De 1944 a 1953, ele publicou nove artigos de opinião, incluindo *A nova ordem começa em casa* (1944); *A paz que queremos* (1945); *Instrução ao nativo* (*O Estandarte*, 1945); *Uma causa psicológica: a marcha para o exterior* (1946); *Uma necessidade* (1946); *Da vida espiritual em Angola* (*Meridiano*, 1949), *O rumo da literatura negra* (Centro de Estudos Africanos, 1951); *A propósito de Keita Fodeba* (*Angola, Revista da Liga Africana* de 1953); *Introdução ao Colóquio sóbrio Angolana Poesia* (1959)” (KANDJIMBO, 2011, p. 106-107, tradução livre). Parte desses textos está compilada nos anexos do trabalho de Leonel Cosme, de onde os extraímos para as nossas análises: “De 1944 a 1953 a produção ensaística de Agostinho Neto comporta seis textos de inegável importância: *Instrução ao Nativo*; *Uma Causa Psicológica: a ‘Marcha para o Exterior’*; *Uma Necessidade*; *O Rumo da Literatura Negra*; *A propósito de Keita Fodeba*” (COSME, 2000, p. 06).

⁵⁷⁸ No primeiro período, entre 1945 e 1947, Agostinho Neto escreveu 14 poemas, os primeiros arrolados em *Sagrada Esperança*: “Adeus à hora da largada”, “Partida para o contrato”, “Sábado nos musseques”, “Caminho do mato”, “Crueldade”, “Comboio africano”, “Quitandeira”, “Velho negro”, “Meia noite na quitanda”, “Para além da poesia”, “Noite”, “Civilização Ocidental”, “Desfile de sombras” e “Sombras”. Os poemas escritos em Lisboa e no Porto, entre 1947 e 1960, marcam a transição da negritude agressiva para a revolta e para a luta pela independência. Agostinho Neto escreveu 61 poemas: [adiante estão listados os poemas dessa segunda fase compilados em *Sagrada Esperança*:] “Sinfonia”, “Contratados”, “Confiança”, “Aspiração”, “Não me peças sorrisos”, “Saudação”, “Kinaxixi”, “Consciencialização”, “Um aniversário”, “Pausa”, “Mussunda amigo”, “O caminho das estrelas”, “À reconquista”, “Sangrantes e germinantes”, “Na pele do tambor”, “Massacre de S. Tomé”, “Bamako”, “Mãos esculturais”, “Poema”, “O verde das palmeiras da minha mocidade”, “Um bouquet de rosas para ti”, “Dois anos de distância”, “Assim clamava esgotado”, “Noites de cárcere”, “Aqui no cárcere”, “O choro de África”, “O içar da bandeira”, “Criar”, “Depressa”, “Luta”, “Campos verdes”, “As terras sentidas de África”, “Havemos de voltar”, “Desterro”, “A voz igual”, “Fogo e ritmo”, “Para enfeitar os teus cabelos”, [adiante estão listados os poemas compilados em *A Renúncia impossível*] “Ópio”, “Eu – Mistério”, “Anestesia”, “Explicação”, “Voz do sangue”, “Passei a vida...”, “Sinto na minha voz...”, “Novo rumo”, “Poema para todos”, “Antigamente era”, “Kalumba”, “Noite Escura”, “A tua mão poeta”, “Vendedeira de anances”, “Circunstância”, “Nas curtas horas”, “Com os olhos secos...”, “A renúncia impossível – Negação e afirmação”, “Amanhecer”, “Docemente”, “Paredes velhas”, “Boogie-Woogie”, “Bailarico” e “Homenagem a Joaquim Forte Faria”. Alguns destes belos poemas foram escritos nas cadeias de Caxias, do Porto, de Luanda e de Aljube (Cf. SÃO VICENTE, 2012, p. 75-76).

independência⁵⁷⁹. O material crítico eventualmente utilizado corresponde a alguns dos seus ensaios e discursos presidenciais proferidos antes da sua morte.

Já a mensagem de Agostinho da Silva será extraída dos ensaios compilados nas obras⁵⁸⁰ *As aproximações* (1960)⁵⁸¹ e *Só ajustamentos* (1962)⁵⁸², bem como de alguns trabalhos não publicados em livro e que vieram a lume pelo *Diário de Pernambuco*⁵⁸³ e pelo *Estado de São Paulo*⁵⁸⁴, além dos seus textos seminais *Reflexão à margem da literatura portuguesa*, *Um Fernando Pessoa* e *Condições e Missão da Comunidade Luso-Brasileira*, todos estes analisados anteriormente (OLIVEIRA JUNIOR, 2010). O material crítico eventualmente utilizado corresponde a alguns dos poemas compilados, outros textos *Dispersos* (SILVA, 1988), além das entrevistas realizadas pouco tempo antes da sua morte em 1994.

No espectro comparativo dessa pesquisa há um interesse de fundo que diligencia a análise da vida e da obra dos dois intelectuais: o posicionamento e as relações mantidas por cada um deles com o Brasil. Sobre esse ponto específico não poderemos deixar de mencionar o papel exercido por um conjunto de ideias contemporâneo às suas produções, e que se relacionou de maneira diferenciada com cada um deles: o lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Se, por um lado, desde o início dos anos 1950 certa imagem do Brasil fora utilizada como argumento legitimador de um pretense êxito da colonização portuguesa nos trópicos, mediante a apropriação pelo Estado Novo deste

⁵⁷⁹ Antes disso foram publicadas três obras do autor: *Quatro poemas de Agostinho Neto* (Póvoa do Varzim, e.a., 1957); *Poemas* (Casa dos Estudantes do Império, 1961) e *Com os olhos secos* (Milão, 1963).

⁵⁸⁰ Oriundas da “colaboração regularíssima que a partir do final de 1954 ele empresta ao jornal *O Estado de São Paulo*, onde se estreara em 1947, e de que tirará dois livros, *As aproximações* (com colaborações que vão de 2-10-1955 a 23-02-1958) e *Só ajustamentos* (de 27-03-1955 a 27-03-1960), publicados respectivamente em 1960 e 1962” (FRANCO, 2015, p. 462).

⁵⁸¹ “Sobre escravatura”; “Política e santidade”; “Semelhança de Deus”; “Teocracia”; “Coacção”; “Criação própria”; “Alicerces da paz”; “Cruz, política e dinheiro”; “Agonia e morte da universidade”; “Igreja das catacumbas”; “Pé-de-meia”; “Imperfeição do Renascimento”; “Fadiga política”; “Bárbaros à porta”; “Riscos heterodoxos”; “País modelo”; “Sobre vocação”; “Repetição, estilo, pensar”; “Ritmos da marcha”; “Sistemas de economia”; “Socialismo, comunismo, catolicismo”.

⁵⁸² “Economia e felicidade”; “A universalidade da pesquisa”; “Comunidade”; “Segunda frente”; “Servir, criar, rezar”; “Cristianismo e escola”; “Contemplação e ação”; “Sobre uma nova raça”; “Renovação religiosa”; “Automatismo e ócio”; “Idade Média”; “Especialização”; “Terceira revelação”; “Tomada de consciência”; “Obstáculos”.

⁵⁸³ “Há duas tendências gerais na moderna literatura de Portugal” (entrevista concedida em 1944 quando do seu desembarque no Brasil).

⁵⁸⁴ “Filosofia Nova”; “Ciência e Mística”; “Problemas das faculdades de filosofia”; “Três fins”; “Sobre uma futura economia”; “Significado dos cultos brasileiros”; “Duas idades de ouro”; “Regresso da política”; “Obrigação e voluntariado”; “A eternidade do pobre”; “Reforma universitária”; “Brasil, Índia e China”; “Reflexão sobre o dinheiro”; “Progresso do Mundo”; “Sobre a função de rezar por”; “Idéias sobre Império e fé”; “Comunidade e política”; “Sobre economia básica”; “Ideias de política interna”; “Ensino Imperial”; “Disperso Império”; “O que o mundo espera”; “O problema da igreja”; “Cultura brasileira”; “Filosofia nacional”; “Igreja e regime político”; “Espiritualismo ocidental”; “Igreja e reforma agrária”; “Escolas religiosas”; “Escassez, abundância e suicídio”.

ideal freyreano, em contrapartida, a sua imagem-nação teve contornos bem distintos para cada um dos protagonistas. Como já vimos, o Brasil serviu de inspiração para a cunhagem de um modernismo autóctone pelos mensageiros, e foi também o primeiro país no mundo a reconhecer a independência angolana sob a autoridade do MPLA⁵⁸⁵. Do mesmo modo, ele também foi vislumbrado por Agostinho da Silva como o epicentro da ideia de comunidade transnacional que ele preconizava. Vale lembrar, contudo, que muitos dos pressupostos luso-tropicalistas perduram até a atualidade, entremeando as recuperações e as reinterpretações das ideias de ambos os protagonistas estudados. Desse modo, o exame das suas articulações intercontextuais passará necessariamente pela análise dos diferentes tipos de angolanidades, ou seja, aquelas construídas no passado e outras que ora são incrementadas, além das relações existentes entre a comunidade luso-afro-brasileira defendida por Agostinho da Silva com as noções de portugalidade e lusofonia difundidas no presente.

Agonística entre Agostinhos.

As trajetórias de Agostinho Neto e Agostinho da Silva seguiram planos amplamente opostos no que tange às articulações entre as esferas místico-religiosa e cético-racional. Enquanto Agostinho Neto advém de uma formação cristã protestante profundamente disciplinada, e partiu gradualmente para uma leitura do mundo cada vez mais racional e profana, Agostinho da Silva procede de uma família que chamaríamos de católicos não praticantes⁵⁸⁶, adquiriu uma formação acadêmica racionalista-filosófica, e passou a cultivar interpretações místico-religiosas da realidade desde o interstício da sua vivência exilar. Este é o ponto crucial para a compreensão dos desencontros entre as suas ideias.

Importa reconhecer que ambos preconizaram princípios similares ao lidarem com os fundamentos da *doutrina cristã*, embora a eles tenham atribuído significados distintos. Nesse âmbito, os seus referenciais e as suas principais inspirações partiram dos mesmos personagens bíblicos, nomeadamente, o apóstolo Paulo e o profeta Daniel.

⁵⁸⁵ Sobre este processo ver DÁVILA, 2011 e SANTOS, 2015.

⁵⁸⁶ Trata-se de “um catolicismo da minha mãe que porventura não seria muito ortodoxo, porque não lembro por exemplo de ela ir à missa, de maneira que já devia ser um catolicismo meio avariado pelos mouros lá de baixo porque ela era originária do Algarve” (Agostinho da Silva *apud* FRANCO, 2015, p. 24). Assim, “pelo o que se vê na segunda parte de *Vida Conversável*, a religiosidade da mãe de Agostinho da Silva era comedida, pessoal, pouco dada a beatários e a missas; também o pai, apesar da falta de testemunhos directos sobre o caso, assim seria, pois que não insistia com a mãe em saídas de igreja” (FRANCO, 2015, p. 54).

“Junto de Jesus, Paulo é o personagem mais influente na história da cristandade. Mesmo que todos os autores do Novo Testamento tenham reelaborado o que a vida e a obra de Jesus significam para umas comunidades particulares de fieis, é Paulo com as suas numerosas cartas quem o fez em maior escala” (BROWN, 2002, p. 557, tradução livre⁵⁸⁷). Assim sendo, não é por acaso que, ao lidarem com a temática da religiosidade cristã, ambos os protagonistas se respaldem e/ou se influenciem por esse personagem. Semelhantemente às trajetórias dos intelectuais estudados, o apóstolo Paulo cresceu e foi educado em um ambiente diaspórico, numa colônia judia em território romano, e por isso dominava os valores greco-latinos e judaicos, tendo provavelmente conhecimento do idioma hebreu e/ou do aramaico, já que viveu no entre-lugar desses dois mundos⁵⁸⁸.

Embora os teólogos e especialistas estejam de acordo sobre a impossibilidade de atribuir toda a organização da teologia neotestamentária a Paulo, os mesmos estão longe de um consenso sobre qual teria sido o seu principal legado nela. Muitas são as interpretações acerca das suas contribuições, dentre elas:

a ênfase da Reforma da justificação pela fé (...) a antítese entre a carne humana e o divino Espírito Santo (...) a sua antropologia, uma vez que as afirmações de Paulo a respeito de Deus o relaciona com seres humanos [que] dividiria o pensamento paulino em duas seções: ‘o ser humano antes da revelação da fé’ e ‘o ser humano sob a fé’ (...) o conceito de salvação (...) o evento de Cristo como a consumação e o fim da história (...) [a mudança da linguagem] do ‘escatológico’ sobre o ‘apocalíptico’, [a ideia de] ‘Cristo crucificado e ressuscitado para a nossa santificação’ [e o enredo centrado na] narrativa básica de como Deus tinha renovado o seu apelo por meio do ministério, crucificação e ressurreição de Jesus (BROWN, 2012, p. 579-580, tradução livre⁵⁸⁹).

Entretanto, as interpretações realizadas pelos protagonistas acerca de Paulo, num período relativamente próximo (entre 1942-1945, ou seja, pré-exilar), são bastante destoantes. Essa diferença de postura tem a ver inicialmente com as suas

⁵⁸⁷ “Junto com Jesús Pablo há sido el personaje más influente em la historia de la cristandad. Aunque todos los autores del NT reeleboran lo que la vida y obra de Jesús significan para unas comunidades particulares de creyentes, es Pablo en sus numerosas cartas el que lo hace em mayor escala”.

⁵⁸⁸ “De todo modo, [Paulo] era um homem a quem eram familiares dois mundos, e a quem num momento determinante de sua vida se converteu em ‘servo/escravo de Jesus Cristo’” (BROWN, 2002, p. 563, tradução livre).

⁵⁸⁹ “(...) el hincapié de la Reforma en la justificación por la fe (...) la antitesis entre la carne humana y el Espíritu divinu (...) la antropología, puesto que las afirmaciones paulinas concernientes a Dios relacionam a este con los seres humanos [que] dividiria el pensamiento paulino en dos grandes apartados: ‘El ser humano antes de la revelación de la fe’ y ‘el ser humano bajo la fe’ (...) el concepto de salvación (...) el evento de Cristo como la consumación y final de la historia (...) de lo ‘escatológico’ sobre lo ‘apocalíptico’ (...) ‘Cristo crucificado y resucitado para nuestra santificación’ (...) narración básica de cómo Dios había renovado su llamamiento por medio del ministerio, crucifixión y resurrección de Jesús”.

particularidades biográficas, mas, posteriormente, ela acabará por imprimir significados especialmente profundos dentre as transfigurações dos seus pontos de vistas durante o período pós-exilar. Em outras palavras, as diretrizes construídas nesse momento, embora passem por relevantes e significativas transformações, servirão de impulso para a realização dos seus propósitos após o seu exílio-deslocamento (1947-8) e, sobretudo, após 1952, momento de flexão e consolidação da originalidade dos seus pensamentos.

Agostinho Neto teve desde cedo o próprio pai como principal exemplo da sua formação e conduta moral. Essa sua admiração levou-o a superestimar a liderança e a atividade missionária protestante, a busca pelo poder da oratória e a valorização do papel da sua igreja como instrumento de coesão social. Essas características imprimiram nele precocemente a aspiração pela salvação universal, a qual então ele acreditava ser possível mediante a difusão de uma mensagem que conclamasse a humanidade (os fieis) para uma nova ordem (a salvação eterna). O evangelho de Paulo o serviu, naquele momento, como exemplo e inspiração para a expectativa do advento de uma nova era, de uma nova humanidade e de uma nova comunidade⁵⁹⁰.

Além disso, Agostinho Neto acreditava que essa mudança deveria ser buscada internamente, no seio das organizações preexistentes, já que, segundo ele, “é nas nossas igrejas, nas nossas classes, nas nossas casas que devemos buscar o exemplo da fraternidade, se é que a queremos ver no mundo” (Agostinho Neto [*A nova ordem começa em casa*, 1944] *apud* COSME, 2000, p. 14). Assim, Neto incorporou das escrituras paulinas o paradigma que colocava Cristo como único salvador da humanidade, ou seja, apreendeu desse exemplo que a redenção da sua comunidade estaria a cargo de um único sujeito messiânico e excepcional responsável por libertá-la de todo o mal que a afligia no presente⁵⁹¹, tendo dentro em breve ele próprio assumido literariamente essa incumbência para si, quando afirmou que “Eu já não espero / Sou

⁵⁹⁰ “(...) se realmente o ouvistes e, como é a verdade em Jesus, nele fostes ensinados a remover o vosso modo de vida anterior – o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas – e a renovar-vos pela transformação espiritual da vossa mente, e revestir-vos do Homem Novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade. Por isso abandonai a mentira e falai a verdade cada um ao seu próximo, porque somos membros uns dos outros” (Paulo, ‘A vida nova em Cristo’ In: Epístola aos Efésios, Bíblia de Jerusalém).

⁵⁹¹ “(...) nos últimos dias sobrevirão momentos difíceis. Os homens serão (...) mais amigos dos prazeres do que de Deus (...). Tu, porém, me tens seguido de perto no ensino, na conduta, nos projetos, na fé, na longanimidade, na caridade, na perseverança (...). Tu, porém, permanece firme naquilo que aprendeste e aceitaste como certo; tu sabes de quem o aprendeste. Desde a tua infância conheces as sagradas Letras; elas têm o poder de comunicar-te a sabedoria que conduz à salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra” (Paulo, ‘Advertência contra os perigos dos últimos tempos’, In: Segunda epístola a Timóteo, Bíblia de Jerusalém).

aquele por quem se espera” (NETO, 1979, [*Adeus à hora da largada*, 1947] p. 37). Há, no entanto, controvérsias acerca dessa interpretação⁵⁹².

De modo totalmente oposto, Agostinho da Silva apura o evangelho paulino de modo extremamente crítico, pois crê estarem nele os pilares formativos da igreja católica e dos abusos institucionais praticados por ela e perpetrados pelas interpretações contidas no novo testamento, os quais teriam suplantado a existência e os ensinamentos de um cristianismo primitivo que, segundo ele, era genuíno e invulgar⁵⁹³. Daí se compreende o porquê, ao argumentar sobre os fundamentos do cristianismo, de Agostinho da Silva ter iniciado pela ponderação sobre as contribuições do apóstolo Paulo na teologia cristã neotestamentária:

Nas *Epistolas de S. Paulo*, que teria, segundo parece, sido contemporâneo de Jesus, há poucos informes sobre Jesus: o que interessava a S. Paulo, verdadeiro fundador da nova religião, não era o Jesus que nasceu na Galileia, pregara entre os judeus e viera acabar a Jerusalém; o que o prende é o Cristo que morre para salvar o gênero humano e que ressurge para voltar à plena glória; é o princípio da substituição do Jesus terrestre pelo Cristo teológico e místico que só pode interessar à história de S. Paulo ou dos doutrinários que se seguiram. Outros textos apostólicos tem, de modo geral, o mesmo carácter: o Jesus histórico é visto através do que pensam os Apóstolos depois da morte e da ressurreição do seu Mestre (SILVA, [*O cristianismo*, 1942], 1999a, pp. 68-69, grifo do autor).

Agostinho da Silva mostra-se um exímio crítico da igreja católica e dos poderes estabelecidos e favorecidos por ela, como era o caso do Estado Novo naquele contexto, e defende o restabelecimento de um cristianismo primitivo que fosse capaz de remediar

⁵⁹² Por outro lado, “o verso ‘sou aquele por quem se espera’ pode assim ser lido como decorrente da convicção pessoal do autor, por sua vez sustentada na análise concreta da sociedade angolana, de que reunia condições para se tornar o líder da luta de libertação. De qualquer modo, e, ao contrário do que a sua filha Irene sugeriu, ele não se via como um Moisés angolano, investido das tábuas de uma lei sacralizada. Tal verso (e poema), que apresenta potencialidades historiográficas, não pode ser apreciado exclusivamente como poético, ou seja, estético, como que podendo significar exclusivamente algo assim como *o poeta por quem se espera*. A interpretação sociológica também não satisfaz: *sou aquele ser de palavras por quem o leitor espera*. Não se trata de um messianismo ou prometeísmo literário (...). A sua poética é constituída por uma estratégia afinada pela política, a ideologia e a intervenção histórica, no sentido mesmo de contribuir para mudar o rumo da história, marcada por signos esvaziados de ambiguidade e, portanto, plenos de verossimilhança, veracidade e verdade, estando o desfecho da sua aventura pessoal e social inscrito nesse verso, estava **escrito nesse documento**. É por isso que a poesia de Neto tem capacidade de documentarismo histórico” (LARANJEIRA, 2014b, p. 165).

⁵⁹³ Essa sua reflexão, racionalizada, partiu da inquietação atinada por seu mestre Antônio Sérgio, a qual “aproxima-se muitas vezes de uma linguagem religiosa – o que se nota também nas páginas da Seara Nova – pois fala mesmo de um “Cristianismo Ideal”, dizendo: ‘(...) poderemos entrever que há consonância íntima entre o perfeito misticismo e o racionalismo extremo. Do que dá exemplo um Espinosa, homem cuja intelectualista religião filosófica pode talvez considerar-se um cristianismo ideal; do que se vê alvor num Platão(...)’” (MOTA, 2000, p. 32, grifos do autor).

e livrar a humanidade de toda a alienação promovida pelas organizações sociais⁵⁹⁴. Assim, ele se mostrava contrário a todo o tipo de autoridade temporal justificada pelo poder divino⁵⁹⁵, do mesmo modo que refutava a ideia de que a futura consagração e redenção da humanidade estivessem prometidas para outro plano que não o terrestre⁵⁹⁶.

Há, porém, nesse âmbito, um ponto comum na leitura desses dois intelectuais. Ambos se utilizaram de argumentos teológicos para refutar as hierarquizações sociais, econômicas, raciais e toda a sorte de opressões e violências disseminadas dentre a humanidade. Para Agostinho Neto, extirpar esses infortúnios era condição fundamental para alcançar a nova ordem almejada:

Quando a igreja ainda põe ricos dum lado e pobres doutro; sábios aqui e ignorantes ali, quando uma igreja não considera ainda a todos filhos do mesmo Pai, não pode contar que o mundo, em que a maioria não conhece Deus, estabeleça normas melhores. (...) No lar, todos são pessoas, seres humanos, que devem ser tratados com bondade. Na igreja, são todos filhos do mesmo Pai, e nada de separações, de distinções, de escadarias em que uns ficam acima e outros abaixo (Agostinho Neto [*A nova ordem começa em casa*, 1944] *apud* COSME, 2000, p. 14-15).

Ao tratar de um tema análogo, Agostinho da Silva afirmou que

(...) no Reino, que se abrirá a todos, sem distinção de nações, de raças, de classes ou de castas, não haverá violências, mesmo as de defesa, nem juramentos, nem posse de bens materiais, nem o homem terá de ser previdente, no contínuo temor da velhice, da doença da morte; (...) no Reino não haverá senão bondade, amor, fervor espiritual, contemplação das ideias, segura, inabalável felicidade (SILVA, [*O cristianismo*, 1942], 1999a, p. 78).

Agostinho Neto e Agostinho da Silva, cada qual à sua maneira, fazem apologia a uma justiça divina fundamentada na igualdade e operada no mundo temporal, a qual

⁵⁹⁴ “São as organizações sociais fundadas na injustiça e na opressão que corrompem o homem, o afastam da sua própria natureza, o impedem de ver Deus; para Jesus, a maior desgraça do homem é esse exílio de si próprio, exílio que pode terminar quando a miséria não for mais do que um facto do passado e tão longe de nós que nem a sua lembrança nos possa vir pungir” (SILVA, [*O cristianismo*, 1942], 1999a, p. 76).

⁵⁹⁵ “Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação” (Paulo, ‘Submissão à autoridade civil’ In: Epístola aos romanos, Bíblia de Jerusalém).

⁵⁹⁶ “A expressão Reino dos Céus ou Reino de Deus que Jesus emprega para designar a humanidade futura não significa de modo algum uma ascensão, após a morte, para um paraíso distante e vago; neste ponto os textos são bem explícitos: é a terra o que os bons possuirão, não o céu, é a nós que há-de vir o Reino de Deus quer dizer Reino divino, isto é, realização na terra do pensamento de Deus” (SILVA, 1999a [*O cristianismo*, 1942], p. 77).

deveria consubstanciar os verdadeiros princípios e valores morais cristãos. Neles, “a lógica das hierarquias e dos confrontos da estratificação social enfrenta a visão da antropologia teológica na qual todos os homens são criaturas de Deus” (KANDJIMBO, 2011, p. 107, tradução livre⁵⁹⁷).

Ao valorizar do papel da igreja protestante como elemento de coesão social⁵⁹⁸, A. Neto ainda baseava-se numa ideia de paz e esperança de inspiração religiosa⁵⁹⁹. Entretanto, podemos perceber num texto escrito no ano seguinte a transição da ideia de uma “paz cristã” para uma “paz civil”, embora “o auxílio de Deus” ainda seja requerido textualmente por ele⁶⁰⁰. Porém, com o passar do tempo, as opressões sofridas matariam nele aquela “mística esperança” nutrida anos antes no tempo da infância evangélica⁶⁰¹, situação que se agravaria após a morte do seu pai em 1946.

Já Agostinho da Silva, ao interceder pelo restabelecimento dos valores do cristianismo primitivo – e, somente nesse sentido, ele se aproximava dos objetivos reformadores dos protestantes –, traça-lhe o processo da sua dissolução ao criticar a instrumentalização da religião pelo poder temporal institucionalizado:

dentro em pouco a Jesus se substituiria S. Paulo, a Igreja apareceria em lugar da comunidade primitiva dos reformadores do mundo; (...) No entanto, a queda de Jesus era inevitável e pode-se talvez defender a afirmação, que parecerá paradoxal, de que tão amigos da humanidade como Jesus foram os que o condenaram e os que impediram que a sua doutrina se conservasse social; o futuro será tão possível pela palavra de Jesus como pelos actos dos que transformaram uma ideia revolucionária numa religião inofensiva para os seus interesses e até, depois de

⁵⁹⁷ “La logique des hiérarchies et de la stratification sociale se heurte à la vision de l’anthropologie théologique selon laquelle tous les hommes sont les créatures de Dieu”.

⁵⁹⁸ “Será nas igrejas evangélicas que o povo deve começar a sentir a satisfação duma vida melhor, duma irmandade real, duma paz cristã” (Agostinho Neto [*A nova ordem começa em casa*, 1944] *apud* COSME, 2000, p. 14).

⁵⁹⁹ Contudo, “o primeiro indício de esperança, tantas vezes reiterado na sua obra poética, é manifestado num artigo intitulado ‘As multidões esperam’, onde cita uma parte do versículo de S. Paulo: ‘A esperança que se vê não é esperança’, Romanos, 8:24. Nesse discurso evangélico de Antônio Agostinho Neto, há citações relativas à fraternidade, ao amor e à paz. Progressivamente vai passando da temática evangélica a temas sociais” (GARCÍA, 2014, p. 546).

⁶⁰⁰ “Enquanto não houver sincero desejo, vontade firme em cada indivíduo, em cada lar, em cada classe, em cada nação, para uma concórdia entre todos, não existirá PAZ. A PAZ não virá de além fronteiras, como vem a guerra; ela nos não aparece de fora; deve começar interiormente. Nós entendemos assim. Colaboremos, com o auxílio de Deus, para a PAZ que esperamos” (Agostinho Neto [*A paz que esperamos*, 1945] *apud* COSME, 2000, p. 16).

⁶⁰¹ “Ao transportar a esperança do plano do divino para o da realidade, o poeta transita da contemplação à ação, isto é, da condição de paciente na ‘mística esperança’ à de agente daquilo que por todos é esperado: a independência política, a liberdade de expressão. Neto assume, literariamente, o espaço de liderança que se autoconfere – e que lhe é estrategicamente conferido naquele contexto –, incitando o interlocutor angolano a sentir-se encorajado e com poder bastante para lutar contra o sistema que o oprime e reprime” (AMÂNCIO, 2003, p. 311).

Constantino, favorável aos seus interesses (SILVA, [O cristianismo, 1942], 1999a, pp. 79).

Outro personagem bíblico importante para ambos os protagonistas foi o profeta Daniel. Apesar de boa parte dos seus livros constarem entre os textos rejeitados pelos protestantes na compilação da sua bíblia – quando eles aboliram a *Septuaginta*, tradução grega do evangelho utilizada pelos apóstolos, também conhecida como “livro dos setenta”, nomeadamente, Tobias, Judite, Sabedoria, Baruc, Eclesiástico (ou Sirácida), Macabeus I e II, além de Ester 10, 4-16; Daniel 03, 24-20 e 13-14 –, a maior parte das profecias deste ícone das sagradas escrituras permanece incólume e é apreciada tanto pelos católicos como pelos cristãos reformados.

O livro de *profecias* de Daniel é repleto de mensagens acerca do futuro. Sua preocupação fundamental é efetuar uma reflexão acerca do devir, mapeando e balizando acontecimentos pósteros, expectativas e vaticínios “para fazer cessar a transgressão e dar fim aos pecados, para expiar a iniquidade e instaurar uma justiça eterna” (Daniel, 9:24). Sua hermenêutica geralmente parte de um sonho atribuído ao rei Nabucodonosor da Babilônia, no qual diferentes elementos foram interpretados e relacionados aos quatro impérios que se sucederam na terra e que governariam a humanidade até o fim dos tempos: os babilônicos, os medos-persas, os gregos e os romanos. Essa temática de expectativa prediz a criação de um mundo novo, de nova ordem, e de novo império no qual haverá a superação dos paradigmas vigentes e o estabelecimento de outro poder supremo e universal, portanto, livre de delimitações étnicas, pois “ele deu-lhe o poder, a honra e a glória, e todos os povos e nações de todos idiomas o serviram; o seu poder é eterno, e jamais lhes será tirado, e o seu reino jamais será destruído” (Daniel, 7, 13-14). Trata-se então, segundo a interpretação da profecia, da emergência de um mundo pleno, pois “Deus do céu criará um reino que jamais será destruído, e este reino não será conquistado por outros povos; antes os derrotará, e subsistirá para sempre” (Daniel, 2, 44).

A inspiração das profecias de Daniel alimentou em Agostinho Neto, além da ideia de *esperança* presente desde as cartas do apóstolo Paulo, a vaticinação e o desejo por estabelecer uma nova ordem comunitária, independente e livre. A transformação dos princípios cristãos protestantes característicos da sua criação o levou a refletir sobre as questões cívicas latentes daquele contexto, ansiando assim pela libertação nacional. Foi a partir da transfiguração de temas evangélicos em demandas sociais que A. Neto

cultivou a sua *sagrada esperança* de buscar providenciar a soberania do povo angolano, incitando-o para a luta de independência: essa era a principal mensagem da sua obra que, após o seu exílio-deslocamento em 1947-8 e, sobretudo após 1952 e 1955-57, ganhou contornos nitidamente anticolonialista-emancipacionistas.

Já a obra de Agostinho da Silva interage com as profecias de Daniel através da sua leitura da obra do Padre Antônio Vieira⁶⁰², alicerçada na sua vivência brasileira. Muitas das suas inquietações suscitadas ainda em Portugal o acompanharam em seu exílio-deslocamento. Porém, esta experiência alterou-lhe o ponto de vista e o fez situar o Brasil no centro das suas preocupações, tal como ocorreu a Vieira⁶⁰³. Este, por sua vez, recuperou do abade Joaquim de Flora a ideia do quinto império, inspirado nas *Trovas* de Bandarra e, mormente, nas profecias de Daniel⁶⁰⁴. Segundo essa leitura caberia aos portugueses o estabelecimento do último e quinto império da humanidade. Tal concepção foi correlacionada por Agostinho da Silva desde a Ilha dos Amores⁶⁰⁵, de Camões, até o reino do espírito santo inspirado nos trabalhos de Jaime Cortesão⁶⁰⁶. Este

⁶⁰² “(...) Vieira que não te enganes / e vai agora romper / a madrugada real / do sonho que sonhaste / e sonhou quem te sonhou / semente do universal / que ao universo tomou / mas dentro em si repartida / em tanto ser que nós somos / e só por medo estreiteza / o ser que somos não somos” (BORGES, 2000b, [Antifado chamado Portugal – oferecido por Agostinho da Silva para o amigo pontuar à vontade, 19.2.1987] p. 272-273).

⁶⁰³ “Sua [de Pe. Antônio Vieira] vivência no continente redirecionaria a ideia de império português, tanto no presente como no futuro, ao Novo Mundo visto como local das profecias” (COELHO, 2012, p. 68).

⁶⁰⁴ “Assim o diz expressamente sobre essas palavras de Daniel o seu grande comentador Perério, chamando a este quinto império *Regnum Christi Christianovarun*, Reino de Cristo e dos cristãos. (...) o império de Cristo e dos cristãos de que fala Daniel, e aquela sua grandeza prodigiosa e que há-de crescer, não há-de ser neste Mundo senão no outro (...) é império da Terra e na Terra. (...) este Reino e Império de Cristo e dos cristãos há-de ser incoado na Terra e consumado no céu. (...) diremos por última conclusão, que o Império de Cristo é juntamente temporal e espiritual, e que segundo essas duas jurisdições (sic), ambas supremas, se compõe a coroa de Cristo, sacerdote supremo, e outra coroa de universal Senhor e Legislador *in temporabilis*, segundo a qual se chama propriamente Supremo Rei. Este é o Reino universal que Daniel veio dar ao Filho do Homem (que é Cristo), e este o Reino de Nabucodonosor também tinha visto encher o Mundo, posto que não viu nem lhe foi mostrado a quem se havia de dar. Este é o que viu mais distintamente que todos Zacarias na sua terceira visão; porque Nabucodonosor viu somente o Reino e sua grandeza, Daniel viu o Reino e a pessoa que o havia de dominar, e Zacarias viu o Reino e a pessoa, e o número e distinção das coroas” (VIEIRA [1665], 1982, p. 274; 277; 278; 357).

⁶⁰⁵ “É isto a Ilha do Amor; quer dizer, ela é a espiritualização do homem e da natureza e ao mesmo tempo a humanização dos deuses ou de Deus. No fundo, trata-se do Espírito Santo a inspirar deuses e homens. Dê por onde der, o projecto de Camões em torno dessa ilha imaginária mas real está muito viva. É preciso continuar a procurar a Ilha do Amor, não a Índia, as muitas Índias deste mundo, onde se ganha dinheiro, poder, influência, nome, inimigos, ódios e guerras. O que importa não é a prosperidade, é demandarmos o lugar onde a vida é vivida com amor” (FRANCO, 2006, p. 51).

⁶⁰⁶ Agostinho da Silva “apresenta-nos o Culto do Espírito Santo como fórmula ecumênica de todo o seu pensamento religioso, político e até pedagógico. Esta filosofia, esboçada de forma tênue nos anos 30 e 40, ganha consistência na década de 50 e revela-se inteira e plenificada na última fase intelectual do nosso autor. O Reino do Espírito Santo torna-se o compromisso fundamental da sua obra: afinal, é o cumprimento holístico dos seus propósitos acerca da governação das sociedades. E se isso se deve, em parte, ao contacto que manteve com Jaime Cortesão, de outro modo, Agostinho da Silva explora a proposta de Joaquim de Flora, interpretando-a mais profundamente do que seu mestre” (PINHO, 2006b, p. 302).

pensamento, por seu turno, aproximava o espírito franciscano à mística dos descobrimentos e à ancestralidade de elementos democráticos formativos da identidade portuguesa. “De acordo essas relações traçadas por Agostinho, o Brasil (enquanto continuidade do Portugal Medieval) seria o responsável por implantar no mundo o Quinto Império, tempo da última idade da humanidade que seria a do Espírito Santo” (OLIVEIRA JUNIOR, 2011, p. 09). Mas essa mudança de perspectiva, de um ponto de vista estritamente racional para outro de ponderações místico-religiosas se iniciou ainda em Portugal⁶⁰⁷, quando o autor colocou em questão o racionalismo herdado de Antônio Sérgio e do grupo da Seara Nova. É interessante notar, nesse sentido, que a adoção da *Mensagem* de Fernando Pessoa – quem nunca logrou qualquer reconhecimento por parte dos seareiros – arremataria essas suas correlações e marcaria a originalidade do seu pensamento após a epifania vivenciada em 1952 no sertão paraibano, ao verificar a manutenção do sebastianismo e do culto do espírito santo na cultura e nos festejos populares locais. Portanto,

é no Brasil que Agostinho da Silva – já preocupado, em 1946 ou 1947, com uma ‘Idade de Ouro’ futura pela reabsorção da natureza e do homem de Deus –, meditando o sentido último da história e da cultura portuguesas, numa grande afinidade com o messianismo profético de Camões, Vieira e Fernando Pessoa, e assumindo o franciscanismo e paracletismo que Jaime Cortesão vislumbra nos Descobrimentos, passa a considerar a comunidade de língua portuguesa como privilegiada mediadora da unificação fraterna do planeta numa idade final de plenitude e convergência do divino e do humano, do tempo e da eternidade, referida ao Império do Espírito Santo, em confessado eco da visão de Joaquim de Flora (BORGES, 2000a, p. 252).

Analisando os dois últimos aspectos pontuados na obra dos protagonistas, percebemos outro ponto comum: a nova ordem preconizada por eles (Angola-África emancipada e soberana para um; comunidade transnacional assentada na idealização do quinto império e na idade do espírito santo para o outro) está baseada nas ideias de

⁶⁰⁷ Pois “aquilo que antes, e principalmente, era uma questão social, passa, conseqüentemente, a ser religiosa e espiritual, tão-só porque a factualidade histórica e cultural não a consegue suportar e assimilar. (...) Ora, é a favor da restauração dessa comunidade primitiva que Agostinho se insurrecciona, criticando, ao mesmo tempo, a deturpação que a Igreja fez dos ensinamentos de Cristo. Por este motivo, por mais que Agostinho da Silva afirme que o seu escopo é de origem estritamente espiritual, a realidade é que a sua postura não se dissocia de proposições revolucionárias, tanto num sentido social como político. Naturalmente, George Agostinho haveria de estar no centro dos ataques e das críticas da Igreja e do Estado portugueses” (PINHO, 2006a, p. 43-44).

liberdade e igualdade, partindo de fundamentações que são identicamente religiosas, mas que, posteriormente, acabaram por serem imbuídas de conteúdos adicionais.

Nesse sentido, Agostinho Neto partiu da concepção cristã evangélica protestante argumentando haver inúmeros “planos para a construção dum novo mundo; um mundo de igualdade, e de liberdade em que todos possam viver. (...) O pilar da liberdade dos povos só pode ter por alicerce a Bíblia. Fora daí, nada seguro se pode tentar” (Agostinho Neto [A nova ordem começa em casa, 1944] *apud* COSME, 2000, p. 14). Porém, como vimos há pouco, Neto transitou da argumentação bíblica para a cívica, passando a atribuir ao conceito de liberdade, não mais um significado caudatário da religiosidade, mas passou a apreendê-lo, sobretudo após os seus encarceramentos e as experiências políticas vivenciadas com os contrerrâneos na metrópole, como um projeto coletivo de emancipação: “À bela pátria angolana / nossa terra, nossa mãe / havemos de voltar (...) / À Angola libertada / Angola independente” (NETO, [Havemos de voltar, 1960], 1979, p. 132-133). Contudo, a vivência na guerra anticolonial e as articulações geopolíticas nela realizadas fizeram com que as suas acepções de liberdade e igualdade passassem a estar intrinsecamente atreladas à ideia de revolução, uma vez que, para Agostinho Neto, “libertar é transformar pela violência uma ordem social estabelecida por minorias. Libertar é retirar uma parte da humanidade da dominação de determinada classe social. Libertar é salvar explorados, da exploração. E por isso mesmo **libertar uma sociedade, é fazer revolução**” (NETO, [em 1978] 2009, p. 34, grifo nosso).

Sobre essa mesma noção, Agostinho da Silva asseverava que “para que possa compreender Deus, para que possa, melhorando-se, melhorar também os outros, o homem precisa ser livre; as liberdades essenciais são três: liberdade de cultura, liberdade de organização social, liberdade econômica” (SILVA, [Doutrina cristã, 1943], 1999a, pp. 79). Assim, num mundo inspirado pelos princípios do cristianismo primitivo, a liberdade de cultura promoveria o dissipar de um espírito crítico e criador; a liberdade de organização social permitiria as melhorarias das condições de vida, tornando os cidadãos plenos; e a liberdade econômica levaria à irrestrita contemplação do espírito, dada a ausência das preocupações materiais por parte dos seres humanos. Tal pensamento conduziria, igualmente, a humanidade à consolidação da igualdade⁶⁰⁸.

⁶⁰⁸ “(...) um dos sinais de redenção, uma das demonstrações de que realmente se atingiu um verdadeiro catolicismo, com a marca fundamental do Espírito Santo, só virá no dia em que se ponha de parte essa suposição absurda do artista como um ser excepcional; somos todos normais e iguais enquanto considerados homens: todos somos excepcionais na medida em que nos consideramos Filhos de Deus” (SILVA, [Criação própria] 1960, p. 44).

Esses são pensamentos que permanecem em A. da Silva, seja nos textos produzidos no contexto abordado por nossa pesquisa⁶⁰⁹, mas também em entrevistas mais recentes⁶¹⁰.

Outra ideia originalmente baseada numa argumentação religiosa são as suas distintas acepções sobre o conceito de *comunidade*.

A princípio, o sentido de comunidade apreendido por Agostinho Neto derivava daquele utilizado no seio da missão metodista em Cachicane, dotado de contornos semânticos estritamente hieráticos. Ele foi metaforizado na imagem da “casa”, que seria o gérmen para a efetivação da “nova ordem” por ele almejada, cuja concretização estava totalmente sujeita ao comportamento e à ação coletiva dos membros da comunidade: “Nós, os evangélicos, é que devemos começar; e se achamos que não vale a pena, que é difícil, que o mundo se rirá de nós, então esperemos pelos piores dias que não tardarão a chegar” (A. Neto [A *nova ordem começa em casa*, 1944] *apud* COSME, 2000, p. 15). Contudo, Neto mantém a ideia de que a transformação social é uma tarefa puramente coletiva, pois, em *Adeus à hora da largada*, apesar de ter confirmado a sua total desilusão com a religião àquela altura⁶¹¹, expressou: “entoaremos hinos à liberdade, quando comemormos a abolição desta escravatura” (1979, p. 38). Nesses termos podemos compreender que “a abolição dessa escravatura” é um sinônimo para a ideia de liberdade⁶¹²; esta, por sua vez, é vislumbrada como um projeto estritamente coletivo (verbos no plural). Mas com o transcorrer do tempo e, sobretudo a partir da profanação-racionalização do seu pensamento durante a experiência exilar, Agostinho Neto passou a apreender a ideia de comunidade como um meio de articulação entre as dimensões local-global, pautada em uma matriz que articulava Angola à África, e esta ao mundo⁶¹³.

⁶⁰⁹ “(...) a guerra econômica, a competição subjacente ao capitalismo são um sentimento e uma atitude e uma situação inteiramente opostas à fraternidade do catolicismo. A possibilidade de uma economia sólida, abundante e livre para todos os homens é uma condição indispensável para que o catolicismo se estabeleça na Terra em toda a sua plenitude” (SILVA, [Socialismo, comunismo, catolicismo] 1960, p. 139).

⁶¹⁰ “É preciso, para que essa Ilha dos Amores possa existir, que o homem possa entender que o capitalismo existe não para ficar continuamente (...), mas para terminar em um ponto em que a economia desapareça completamente; em que haja tudo para todos (...); que o homem possa passar a sua verdadeira vida, que é contemplar o mundo, ser poeta do mundo, e o mundo poeta para ele, de tal maneira que ninguém nunca mais se preocupe por fazer tal e tal obra, mas ser tal e tal objeto no mundo” (Agostinho da Silva In: *Conversas vadias*, ep. 02, entrevista de Adelino Gomes, Rede de Televisão Portuguesa – RTP, 1990).

⁶¹¹ “A vida matou em mim essa mística esperança”.

⁶¹² À época (1947) a sua acepção de liberdade ainda não estava vinculada ao teor emancipacionista-revolucionário que passou a ter após as suas primeiras experiências de encarceramento (1952 e 1955-57).

⁶¹³ “Nós / da África imensa / (...) mundos de braços de ânsia de esperança / (...) da África imensa / negra / (...) deseja e forte como os passos de liberdade / Os nossos gritos / são tantãs mensageiros do desejo / nas vozes das nações harmoniosas / (...). – Eis as nossas mãos / abertas para a fraternidade do mundo / pelo futuro do mundo / unidas na certeza / pelo direito pela concórdia pela Paz / (...) Nos espíritos / a caminhada de amizade pela África / pelo mundo / (...) Pelo futuro eis os nossos olhos / Pela Paz eis as

Assim, cada vez mais Agostinho Neto reconhecia-se e buscava ser reconhecido como parte integrante da humanidade. Desse modo ele negava os pilares racialistas do século XIX (que propalavam as supostas diferenças inatas existentes entre africanos e europeus, utilizadas para subjugar e legitimar o escravismo-colonialismo) a partir da própria inspiração cristã, porém, convertendo-a num pensamento racional-pragmático.

Já a concepção de comunidade adotada por Agostinho da Silva partiu de um universo bem menos marcado pela religiosidade como foi o de Agostinho Neto, apesar dele também ter passado a infância em um ambiente aldeão como o de Barca d'Alva. Contudo, a sua formação acadêmica, cética e racionalista estava apostada em tentar explicar os problemas da sociedade portuguesa, tendo vinculado esse escopo ao termo. A sua questão momentânea era pensar o lugar de Portugal no concerto da Europa⁶¹⁴. Então, sua pré-noção de comunidade era a portuguesa: pensava a partir e através dela. Como temos visto, no entanto, a influência de uma concepção cada vez mais religiosa na sua leitura de mundo fez com que adotasse, aos poucos, uma série de elementos do cristianismo primitivo, a partir do qual passou a converter o conceito de “comunidade” num sentido mais ecumênico, porém, baseado na matriz histórica da cultura portuguesa. Mas foram as suas experiências místicas no exílio-deslocamento que ocasionaram a originalidade da sua acepção comunitária: a noção de comunidade luso-afro-brasileira. Inspirada na herança do culto do espírito santo e nas reminiscências do sebastianismo encontradas nos sertões da Paraíba, Agostinho da Silva reuniu história e religiosidade, num prognóstico de caráter utópico a partir do qual elegeu como elemento de coesão (aquele que faria dessa agremiação uma “comum-uniidade”) a língua portuguesa⁶¹⁵.

nossas vozes / Pela Paz eis as nossas mãos / da África unida no amor” (NETO, [Sangrantes e germinantes] 1979, p. 88-89).

⁶¹⁴ “Para o jovem Agostinho, a renovação da cultura e da mentalidade portuguesas passava fundamentalmente pela atualização de Portugal frente à Europa central. Na linha dos iluministas portugueses, os chamados estrangeirados, do século XVIII, como na linha da Geração de 1870, a de Antero de Quental e de Eça de Queirós, renovar ou remodelar, regenerar, reformar ou modernizar a nação significava, na visada agostiniana, uma mesma e única coisa: a ideia e intenção de europeização do país, de ruptura com a tradição, de superação do seu secular processo de decadência social, econômica, política e cultural” (DAVI, 2007, p. 23).

⁶¹⁵ “Quando o pesquisador-educador *Agostinho da Silva* desembarca no Brasil, ele *abre a mala e deixa que um outro Portugal se expanda, muito mais vivo e humano do que aquele velho Portugal colonial: é o Portugal da Língua que se revê na Cultura vária. Livre e fecunda.* (...) É com a *Língua Portuguesa* que o poeta e pedagogo vislumbra uma *Filosofia caracteristicamente portuguesa*. E é no *espectro luso-afro-brasileiro* que ele se integra e, aí, estabelece *uma Universidade que tem na Língua Portuguesa a melhor didática para uma pedagogia filosoficamente adequada à Cultura vária desencadeada*. Então, o Brasil não é mais o mesmo. Se com *Vieira* ganha o ímpeto messiânico, esta linguagem de muitos falares ganha com *Agostinho da Silva* o marco católico da dignidade do humanismo crítico que é tão caro à *Palavra Jesuana*, assim como ao *ato franciscano*” (BARCELLOS; REIS, 2006, p. 45-46, grifos dos autores).

Há um elemento comum entre essas duas acepções comunitárias: nenhuma delas é hermética, já que ambas aspiravam que os contatos realizados por seus membros fossem transnacionais, ainda que Neto preconizasse o nacional, e Silva o global.

Outro ponto de interesse são as suas distintas acepções e relações mantidas com o *socialismo-comunismo*. Em ambos, a religião está na origem das suas idiossincrasias.

Temos visto que Agostinho Neto fomentou boa parte dos seus valores básicos na doutrina metodista, e foram as arbitrariedades e as contradições do ambiente colonial que o teria levado ao ateísmo. Esse tipo de trajetória era comum à boa parte dos negros e mestiços assimilados que criticavam o salazarismo e aderiram à luta anticolonial, considerando que a maior parte deles teve acesso à instrução nas missões protestantes. Assim, “o contato com o pensamento marxista e a vida prática permeada de injustiças e violência contra, principalmente, o povo negro desenvolvem nesses homens de pensamento, nesses poetas, uma visão mais clara da sociedade, muitas vezes mascarada pela ação religiosa, imprimindo nesses espíritos, muitas vezes, uma raiva incontida” (SOUZA E SILVA, 2014, p. 163). É por isso que podemos averiguar em alguns dos poemas escritos após a sua vivência exilar e às experiências do cárcere, que a crítica aos paradigmas temporizadores da religiosidade o levou a adotar condutas radicais⁶¹⁶. Entretanto, após a luta anticolonial, Agostinho Neto adotou o socialismo como única possibilidade resolutive das questões nacionais e das suas articulações com o universal:

O problema que se põe em Angola, como todas as outras regiões do mundo, é o da transformação do carácter da sociedade. É entre o Socialismo que avança e o capitalismo moribundo. Assim acontece entre o colonialismo e a Independência, entre o racismo e a igualdade, entre o poder burocrático e o poder popular. **Não há Independência verdadeira sem o Socialismo.** Mas ainda estamos na era das unidades nacionais, e por isso mesmo do nacionalismo. (...) pensamos antes de tudo no nacional, para depois alargarmos os conceitos ao universal. **E não pode ser de outro modo** (NETO, [em 1979] 1980, p. 72-73, grifos nossos).

Nessa matéria, a trajetória de Agostinho da Silva vai do ceticismo-racionalista ao cristianismo primitivo-ecumênico, havendo uma tensa relação com o comunismo.

⁶¹⁶ Em *Aspiração* Neto descreve a fê como um fundamento duvidoso (“a alma entregue à fê / ainda a dúvida” (1979, p. 70)) e em *Depressa* esse autor fala da necessidade de pôr fim à resignação baseada em razões religiosas: “Acabemos com esta mornez de palavras e gestos / (...) e o resignado gesto bíblico / de oferecer a outra face” ([1960] 1979, p. 128).

Se Agostinho da Silva não conjecturava, *a priori*, fazer associações entre o cristianismo e o comunismo, é conduzido a tal procedimento devido às críticas que os seus adversários lhe tecem. (...) A bem da verdade, George Agostinho nunca foi comunista, a despeito de se interessar, em alguns aspectos, pelo comunismo, como também nunca teve intenções, como já disséramos, de relacionar a doutrina de Cristo com a doutrina comunista. O seu real escopo consistia em discutir as bases do cristianismo primitivo e em denunciar os malefícios e deturpações que a Igreja de Roma inserira naquilo que supostamente Jesus teria dito, feito e pensado acerca das mudanças sociais e espirituais a introduzir no Mundo (...). Agostinho da Silva torna-se, então, ainda mais visado e perseguido pela polícia política e por todos aqueles que se sentiam ameaçados com as suas ideias (PINHO, 2007a, p. 101-102).

No entanto, o posicionamento político de Agostinho da Silva foi apreendido de maneiras cambiantes nos distintos contextos em que viveu, uma vez que ele foi considerado anarquista-comunista pela Igreja e pelo Estado Novo na era pré-exilar e, antagonicamente, foi julgado como conservador e neocolonialista por uma parte da intelectualidade baiana no interstício das décadas de 1950-60⁶¹⁷. É interessante notar que a sua proposta de organização societária baseada no reino do espírito santo carrega, ao mesmo tempo, aproximações e diferenças com relação ao socialismo-comunismo⁶¹⁸.

⁶¹⁷ “Desacreditado pelo Estado e por alguma secção da Igreja Católica Portuguesa, Agostinho é apelidado de comunista, anarquista e subversivo. Já no Brasil (nos finais da década de 50), a sua hermenêutica para a compreensão das relações entre o mundo de língua portuguesa (Portugal-Brasil-África) é entendida, por alguns núcleos de intelectuais, de uma forma conservadora e neocolonialista. (...) É curioso como balançavam Agostinho entre os polos políticos da esquerda e da direita! Na nossa perspectiva, julgamos que a obra de Agostinho da Silva só pode ser verdadeiramente compreendida se considerarmos a isenção e o afastamento do autor por qualquer polo” (PINHO, 2006b, p. 275-276).

⁶¹⁸ Segundo Agostinho da Silva, o ócio promovido pela garantia da sobrevivência libertaria a humanidade para que ela pudesse viver o verdadeiro comunismo: “é o ócio que está na origem de tudo quanto de maravilhoso fizeram pelo mundo as agremiações religiosas de tipo regular, que são, além de tudo, o único exemplo de verdadeiro comunismo que a história tem contemplado” (SILVA, [*Automatismo e ócio*] 1962, p. 65). E, complementarmente, ele disse que “o mal terrível que está roendo tudo e que poderia tornar toda a necessária transformação econômica um mal ainda mais grave, se ela não for acompanhada de uma renovação religiosa, é que a vida se tornou inteiramente laica e, por consequência, inteiramente monótona (...) e para remédio dessa dessacralização (...) têm os próprios intelectuais e os próprios espiritualistas de encontrar a virgindade de espírito e a humildade e a clara vontade de (...) cumprirem a tarefa basilar de se ofertarem aos desígnios de Deus” (SILVA, [*Renovação religiosa*] 1962, p. 59). Essas duas ideias são importantes para que possamos compreender a sua interpretação sobre o “o socialismo, que não é mais do que uma espécie de motor Diesel da economia, isto é, do que uma máquina que aparece para organizar e executar tarefas econômicas de uma forma muito mais perfeita do que o capitalismo, cuja necessidade histórica e cuja fatalidade histórica não se negam (...). O socialismo, para além das opiniões metafísicas, políticas ou religiosas que possam ter os que defendem e preconizam, não tem em si próprio senão uma filosofia, a tal dos dois pontos: sendo o primeiro o de que vale a pena sobreviver no mundo; e sendo o segundo o de que é bom que essa sobrevivência se fala com o mínimo esforço e de submissão de gente a outra gente. Com um máximo de eficiência, um máximo de ócio e um máximo de liberdade” (SILVA, [*Socialismo, comunismo, catolicismo*] 1960, p. 136-137). Ele duvida, porém, da sua efetividade prática: “será que o socialismo, para funcionar à escala do mundo, não exigirá sempre formas de coacção e não teremos, portanto, de pensar desde já sistemas econômicos que o superem e de que ele tenha sido apenas a indispensável preparação, como o capitalismo foi a sua?”; mas complementa o raciocínio lembrando o desígnio português imputado à missão da comunidade luso-afro-brasileira: “a Inglaterra não poderá

Este tema nos leva a refletir sobre as diferentes possibilidades de organização da sociedade associada às relações de *trabalho* mantidas no seu interior.

Agostinho da Silva tem um pensamento longo que pode ser desdobrado no seguinte bordão: “o homem não foi feito para trabalhar, o homem foi feito para criar”. Ele complementa esse raciocínio dizendo que o homem precisa ser “poeta do mundo”. Da sua formação clássica, Silva resgatou o conceito grego de *poiesis*, ou seja, a *criação* e o *prazer* da sua realização. Ele também observou que nos diversos períodos da história em que houve profusão cultural e artística, aqueles que se dedicaram a essas atividades gozavam de bastante tempo livre e tinham as suas necessidades supridas por outrem. Quando passou a estudar e adotar alguns aspectos do cristianismo primitivo, começou a questionar a noção de propriedade privada dos recursos disponíveis à sobrevivência humana e, embora defendesse a preconização de um estilo de vida sem excessos, supérfluos, desperdícios ou exageros, chegando até mesmo a exaltar os votos de pobreza dos franciscanos, em momento algum ele se opôs ao desenvolvimento técnico-material. Pelo contrário. Segundo a sua perspectiva, o desenvolvimento da tecnologia e da inovação tem um papel preponderante para viabilizar outra organização da sociedade. Segundo essa visão, tais adventos poderão proporcionar o aumento da produtividade e gerar tempo livre para que as pessoas possam se ocupar, menos em garantir o seu sustento, mas em cumprir a sua tarefa de ser humano, que é a criação e a contemplação. Contudo, a alteração das condições de produção não garantiria, por si só, as transformações almejadas para essa sociedade, uma vez que a ganância e a busca incessante pelo lucro por parte dos proprietários impedem a sua plena concretização. Por isso ele prevê a extinção da propriedade privada e a coletivização dos recursos advertindo que, caso isso não ocorra, tal contradição inviabilizará a própria sociedade. Esse prognóstico está de pleno acordo com os fundamentos da sua ideia da idade do espírito santo: época caracterizada pela plenitude e igualdade dentre a humanidade⁶¹⁹;

cumprir a missão que lhe competiria na terra porque o seu gênio não é o do missionário; esperemos o povo que o tiver, porque não os de língua portuguesa?” (SILVA, [*Cruz, política e dinheiro*] 1960, p. 56).

⁶¹⁹ Satisfeitas as condições materiais, o seu sustento, os homens “deveriam considerar o terem tudo como uma condição de liberdade tão importante como S. Francisco achou o não ter nada” (SILVA, [*País modelo*] 1960, p. 108).

momento em que se deverá buscar agir como os santos⁶²⁰; tempo voltado à criação e à contemplação⁶²¹, com a total liberdade⁶²² para *ser* humano e não máquina⁶²³.

Agostinho Neto, por seu turno, oriundo da zona periférica da colônia, acostumou-se desde cedo a ver no trabalho um símbolo de sofrimento e exploração, já que avistava as hordas de pessoas levadas pelo comboio⁶²⁴ para servirem no contrato⁶²⁵. Mas, progressivamente, ele passou a observar que era o trabalho que gerava as riquezas. Por isso, após a independência, ele se preocupou com as condições da “possibilidade técnica do mundo actual e as contradições reais de cada povo, de cada país ou Estado, reflecte discrepâncias tais que as condições materiais não podem deixar de ser parte integrante da maneira de pensar e do nosso comportamento” (NETO, 1980, p. 67-68). Esse tipo de reflexão, atrelada à tradição trabalhista da intelectualidade socialista, via que a conquista da liberdade e do processo de libertação advinham da revolução, e a sua efetivação dar-se-ia por intermédio do trabalhador campestre e do proletariado⁶²⁶. Esse paradigma de época valorizava, afinal, o trabalho como o provedor da humanidade⁶²⁷.

Outro aspecto interessante da agonística entre esses autores é o modo como eles lidaram com o *passado* para fundamentar os seus prognósticos e expectativas de *futuro*.

⁶²⁰ “(...) para que o amor se realize na oração ainda mais plenamente do que na ciência ou na arte, e os homens possam, como um todo, cumprir a sua missão essencial: a santidade” (SILVA, [*Servir, criar, rezar*] 1962, p. 35).

⁶²¹ “Mesmo, porém, que tudo reneguemos do passado, há duas atitudes humanas que certamente vão ficar: a contemplação e a ação. (...) trabalhar, qualquer que seja o grau de liberdade, é sempre escravatura” (SILVA, [*Contemplação e ação*] 1962, p. 45).

⁶²² “a crise interna da sociedade contemporânea vem exactamente de que, tendo entendido à perfeição o que havia de determinado no mundo, o que nele havia de legal, se esqueceu a lei suprema a que o dito mundo obedece: a de ser livre” (SILVA, [*Ritmos de marcha*] 1960, p. 125).

⁶²³ “(...) foi exactamente esse tempo livre que possibilitou a realização de todas as grandes obras de que hoje se orgulha o mundo. Não foram homens esmagados de trabalho que compuseram música ou poesia, conceberam e executaram pintura e escultura, ou, num domínio que mais interessa para a solução do problema, fantasiaram ciência que depois, transformada em técnica, contribuiria para progressivamente ir libertando o escravo. (...) as máquinas que hoje temos à nossa disposição não são mais do que escravos de aço que só esperam que tenhamos mais um lampejo de inteligência, libertando-nos de sistemas económicos quase inteiramente superados” (SILVA [*Sobre escravatura*] 1960, p. 12).

⁶²⁴ “Um comboio / subindo de difícil vale africano / chia que chia / lento e caricato / Grita e grita / quem esforçou não perdeu / mas ainda não ganhou / Muitas vidas / ensoparam a terra / onde assenta os *rails* / e se esmagam sob o peso da máquina / e no barulho da terceira classe / Grita e grita / quem esforçou não perdeu / mas ainda não ganhou / Lento caricato e cruel / o comboio africano...” (NETO, [*Combio africano*] 1979, p. 50).

⁶²⁵ “O rosto retrata a alma / amarfanhada pelo sofrimento / Nesta hora de pranto / vespertina e ensanguentada / (...) Até quando? / Além no horizonte repentinos / o sol e o barco / se afogam / no mar / escurecendo / o céu escurecendo a terra / e a alma da mulher / Não há luz / não há estrelas no céu escuro / Tudo na terra é sombra / Não há luz / não há norte na alma da mulher / Negrura / Só negrura...” (NETO, [*Partida para o contrato*] 1979, p. 39).

⁶²⁶ Essa ideia materializou-se simbolicamente na bandeira da República de Angola, pois “no centro, figura uma composição constituída por uma secção de uma roda dentada, símbolo da solidariedade internacional e do progresso. A roda dentada, a catana e a estrela são de cor amarela que representa a riqueza do País” (Disponível em: <http://www.governo.gov.ao/simbolos.aspx> Acesso em: 30/06/2017).

⁶²⁷ “E, no fundo, o que desenvolve a Humanidade é o trabalho” (NETO, [em 1978] 2009, p. 33).

Em Agostinho Neto tal articulação se consolidou na proposta da *angolanidade*. Inspirada inicialmente no neorrealismo marxista-socialista português (que proporcionou a crítica social) e nos romances brasileiros dos anos 1930 (que inspirou a renovação temático-estética, além da nacionalização do uso da língua), o ideal de angolanidade rompeu os padrões vigentes ao fazer com que a sua geração inaugurasse uma literatura própria e autêntica que, valorizando o passado, estava mesmo voltada para o futuro⁶²⁸. No instante da emancipação, porém, ele finalmente chegou ao socialismo científico. Agostinho Neto, diferentemente de outras experiências socialistas, acreditava que o seu povo não precisaria passar por todas as etapas preconizadas pelos teóricos marxistas para alcançar o seu objetivo, ou seja, ele intentava inscrever-se no mundo criando um socialismo próprio⁶²⁹ que pudesse promover a reconstrução nacional. Para isso, seria necessário “libertar os artistas das cargas do passado e torná-los aptos para uma lata atitude compreensiva de todo este nosso processo de reconstrução de uma cultura” (NETO, [em 1979] 1980, p. 49). Se por um lado existia o propósito de reintegração com o mundo, por outro, passou a haver uma preocupação cada vez maior em preservar as tradições ancestrais, já que elas incrementariam a genuinidade da identidade nacional⁶³⁰.

Agostinho da Silva pensava as articulações entre o passado e o futuro da sua comunidade a partir da retomada das questões elencadas pela geração de Antero de Quental e Eça de Queirós. Sua previsão de futuro estava baseada na ideia de passado⁶³¹. Assim, ele reinterpretou a história portuguesa desde os pretéritos cultos populares franciscanos, chegando aos desígnios do espírito santo e do quinto império.

⁶²⁸ No conjunto de poemas reunidos na *Sagrada Esperança* “a necessidade premente não é a de preservar os elementos do passado que o presente destrói, mas a de libertar o futuro das cadeias do presente, superando tudo quanto obsta ao caminho da história, seja medo, ignorância, passividade, evasão ou todo o arsenal de tirania” (HOLNESS, 1979, p. 28).

⁶²⁹ “Não podemos cair em esquemas ou estereótipos como os teóricos do *realismo socialista*. A par da nossa capacidade nacionalista, teremos de intervir de modo a inscrever-nos no mundo, à medida que formos assumindo a realidade nacional” (NETO, [em 1979] 1980, p. 45).

⁶³⁰ “No passado, a nossa literatura mergulhou profundamente na cultura europeia (...). A nossa cultura era no passado, apenas um motivo ‘diferente’, um variedade folclórica, um contraste colorido para embelezar as frases e ideias. (...) Hoje, a nossa cultura tem de ser reflectida tal como ela é, sem deformações, sendo ela própria o motivador da literatura” (NETO, 1978b, p. 12-13).

⁶³¹ “Vou buscar as minhas ideias de futuro ao passado português. Não inventei nenhuma ideia de futuro. Vou aos homens do século XIII, com a ideia de que um dia as crianças serão livres de ser modeladas ou deformadas, embora com a melhor das intenções, pelas famílias, pelas escolas, que um dia a vida há-de deixar de pesar duramente sobre nós pela maneira econômica como está travada e que um dia, por exemplo, nos veremos livres das cadeias, pelo que a minha ideia de futuro é a repetição daquilo que aprendi com essa gente do século XIII, enquanto não me demonstrarem que o que vai suceder é o contrário continuo acreditando nisso” (SILVA [entrevista], 2010, p. 102).

Agostinho da Silva inscreve-se nessa tradição conferindo-lhe uma dimensão e uma tonalidade singulares. Para os franciscanistas da geração de 70 e das gerações seguintes, desde Guerra Junqueiro a Eça de Queirós até Teixeira de Pascoaes e Cortesão, o culto e mesmo a mitologia de S. Francisco foi uma espécie de hiper cristianismo de gente que cortara com o catolicismo tradicional e, sobretudo, com um clericalismo omnipresente e retrógrado, ainda muito sensível na sociedade portuguesa. (...) A sua forma acabada e aquela onde a ‘filosofia’ do cristianismo, segundo S. Francisco é para essas gerações S. Paulo da nova igreja dos ‘Simples’, o santo que concilia o culto da Santa Pobreza com o amor e a efusão da Natureza (LOURENÇO, 2000, p. 14-15).

Desde algum tempo antes da experiência exilar, Agostinho da Silva já se interessava pelos fundamentos do catolicismo primitivo e pelos fundamentos do franciscanismo que lia nas páginas de Jaime Cortesão. Exemplo disso são os cadernos de informação cultural que ele escreveu sobre esses temas: uma biografia de São Francisco de Assis e os já mencionados *Cristianismo* (1942) e *Doutrina Cristã* (1943). Mas o rompimento definitivo com as concepções dos intelectuais setentistas deu-se quando ele averiguou, nos fundamentos do catolicismo popular no sertão paraibano, a presença de reminiscências do culto do espírito santo, além de heranças sebastianistas. Ele continuou a concordar com a perspectiva anterior que interpretava o catolicismo da contrarreforma como um dos principais responsáveis pela decadência de Portugal, em razão de ele ter reestabelecido a inquisição como recurso para tentar barrar a reforma. Entretanto, “a obra de Agostinho da Silva questiona fervorosamente o pensamento da Geração de 70. Se, em parte, admira Antero, critica por outro lado tudo aquilo que é defendido por intelectuais que desprezam o *Mar* e elogiam a Europa de além-Pirineus” (PINHO, 2006a, p. 52). Agostinho da Silva interpretou as culturas populares do sertão paraibano como a preservação, no Brasil, do espírito do Portugal medieval, aquele que teria promovido a inventividade técnica que os teriam levado às grandes navegações. Ainda assim, “para os dois autores [Silva e Quental], Portugal degenerou-se no momento em que decaiu moral (social), política e economicamente. Isto é, quando aceitou o Concílio de Trento, quando aderiu ao absolutismo e quando comungou com o capitalismo” (PINHO, 2006a, p. 50). Essa perspectiva explica a sua reprovação crítica do Estado Novo, já que ele o interpreta como a continuidade dessa degeneração; fundamenta o lançamento da comunidade transnacional almejada a partir do Brasil; e, finalmente, atesta o estímulo à valorização das culturas populares.

Este último aspecto é comum aos dois autores, já que ambos preconizaram a busca por novos referenciais dentre os elementos do povo. Agostinho Neto dizia que

A cultura angolana é africana, é sobretudo angolana, e por isso sempre consideraremos ultrajante a maneira como o nosso povo foi tratado por intelectuais portugueses. (...) **Precisamos de fazer os artistas populares criar!** (...) Desejo mais uma vez recordar a necessidade de estar com os artistas populares. **Não para** depois interpretar folclore mas para compreender e **poder interpretar a cultura. Para os reproduzir** (NETO, [em 1979] 1980, p. 46; 48; 50, grifos nossos).

O diferencial entre as perspectivas dos intelectuais protagonistas também se expressou dentre as suas *reflexões educacionais*.

A educação é uma preocupação latente e precoce para Agostinho Neto, que data desde pelo menos 1945, quando escreveu no *O Estandarte* o artigo *Instrução ao nativo*. Nele o autor destaca o descaso educacional na colônia se comparada à metrópole⁶³², e destaca o papel cumprido pelas missões evangélicas no âmbito da educação colonial⁶³³. Para o autor, “neste momento em que o mundo está se preparando para uma nova era” é necessário “aumentar o número de possibilidades de o nativo se instruir, contratar mais professores e abrir mais escolas” (Agostinho Neto [*Instrução ao nativo*, 1945] *apud* COSME, 2000, p. 18). Ele identifica, então, que o acesso à instrução era um meio de ascensão social, e a exclusão do nativo do processo educativo era uma maneira de mantê-lo na condição de colonizado mediante a sua subordinação. Lúcido da época em que viveu, enxergou as vicissitudes do pós-guerra como um momento crucial para a transformação daquela realidade, embora estivesse ainda baseado no universo religioso. Mas a sua concepção sobre educação laicizou-se, assim como seus demais pensamentos. Essa mudança mostra-se em sua poética, que também cumpre(ia) funções educativas:

A poesia é o meio privilegiado para veicular as mensagens de luta e apelar à libertação do povo subjugado pelo colonizador. (...) Esta foi, sem dúvida, uma tarefa árdua para os poetas negros, a de conseguir, numa sociedade dominada pelo homem branco, encontrar um espaço e impor a voz dos oprimidos. Embora enfrentando uma luta desigual e injusta, os poetas tiveram a coragem de desafiar uma ordem instalada há séculos, imposta pela violência e regulada pela lei do mais forte. (...) a poesia e, de

⁶³² “No continente Europeu, o Estado Novo fomentou grandemente, por intermédio do Ministério de Educação Nacional a instrução ao povo de todas as regiões de Portugal. Não sucedeu porém, nesta parcela do Império, onde ainda não começou a ser encarado a sério, pelas entidades oficiais, o problema do aumento do nível de instrução aos naturais” (Agostinho Neto [*Instrução ao nativo*, 1945] *apud* COSME, 2000, p. 17).

⁶³³ “Às Missões Religiosas, é que está, em grande parte, confiada a instrução aos nativos e às Missões Evangélicas têm, há algumas dezenas de anos cumprido com relativa eficiência, a tarefa do ensino” (Agostinho Neto [*Instrução ao nativo*, 1945] *apud* COSME, 2000, p. 17).

um modo geral, a literatura mudam o mundo (...). Assim sendo, e porque acreditamos que a literatura tem um papel fundamental na formação do ser humano, renunciar à poesia de Agostinho Neto parece-nos, de todo, impossível (RODRIGUES, 2014, p. 119-121).

A poesia de Agostinho Neto, ao mesmo tempo em que instruía os nativos, apontando-lhes as contradições da sociedade colonial e mostrando o lugar por eles ocupado naquele sistema de exploração, também apresentava a necessidade de todos assumirem ativamente o seu papel histórico, através do engajamento na luta política para conquistarem a emancipação: “Não esperemos os heróis / sejamos nós os heróis / unindo as nossas vozes e os nossos braços / cada um no seu dever / e defendamos palmo a palmo a nossa terra / escorracemos o inimigo / e cantaremos numa luta viva e heroica / desde já / a independência real da nossa pátria” (NETO [em 1960], 1979, p. 129).

Agostinho Neto acreditava que a reconstrução da identidade nacional seria possível por meio da educação, ao se contrapor aos efeitos da educação colonial, já que

Destruindo a identidade, a educação colonial apoia-se nos mais retrógrados valores da classe dominante dos colonizadores, neste caso os valores de um Portugal anacrônico e feudal. Existem, no entanto, outros valores. ‘No mundo constrói-se...’, afirma Neto noutro poema. E é através da fusão do seu destino com as camadas do seu povo, vítima das maiores opressões e discriminações, que o intelectual poderá entrar no futuro (HOLNESSE, p. 31-32).

Por isso Agostinho Neto intima o africano ocidentalizado a deixar de lado o seu desapontamento com o mundo e, junto dele, ir “descobrir o mundo real / onde milhões se irmanam na mesma miséria / atrás das fachadas de democracia de cristianismo de igualdade”, além de examinar “a injustiça inoculada no sistema vivo em que giramos” para, finalmente, “com toda a Humanidade / conquistar o nosso mundo e a nossa Paz” (NETO, [À *reconquista*] 1979, p. 86-87).

Essas prerrogativas educacionais mostraram-se institucionalmente desde quando preconizou “Descobrir Angola!” e estudar as particularidades dos problemas africanos. Quando da emancipação do país, a União dos Escritores Angolanos⁶³⁴ entre outras

⁶³⁴ “Com plena consciência de que essas responsabilidades só podem ser eficazmente assumidas de uma forma colectiva e organizada, os escritores angolanos reafirmam: A necessidade e urgência de defender a dignidade e a especificidade cultural do homem angolano, em especial salvaguardar as suas tradições culturais (...); A necessidade e urgência de activar (...) o inventário cultural do país (...) como contribuição para um mundo verdadeiramente livre; (...) A necessidade e urgência de os escritores se organizarem colectivamente para (...) conquistar um futuro digno, liberto de todas as formas de alienação, exploração e

instituições – como a universidade nacionalizada⁶³⁵ – passaram a cumprir tal função ao dar continuidade aos esforços erigidos desde os tempos que antecederam a luta armada.

Mesmo tendo uma iniciação escolar em ambiente provinciano a cargo da mãe, similantemente ao que sucedera a Agostinho Neto, Agostinho da Silva teve uma formação acadêmica fortemente marcada pela influência dos estudos clássicos no seio da FLUP, pendeu gradualmente para o racionalismo pedagógico da escola nova, e chegou a um tipo de educação providencialista baseada nos fundamentos da teoria do espírito santo. Os exílios-deslocamentos e os subsequentes relacionamentos com outros intelectuais foram fundamentais para as transformações do seu pensamento educativo-pedagógico.

O rompimento dos referenciais clássicos se deu durante o exílio francês, ao estudar a obra de Montaigne⁶³⁶. No regresso a Portugal, Silva passou a atuar no Liceu do Aveiro e, após a sua expulsão do ensino público pela Lei Cabral, integrou-se em experiências educacionais alternativas, como a difusão dos cadernos, a participação em escolas particulares, e a criação do Núcleo Pedagógico Antero de Quental⁶³⁷. Foi nesse contexto que, sob a influência de Antônio Sérgio⁶³⁸, ele conheceu a escola nova⁶³⁹.

Assim sendo,

dependência, numa sociedade democrática e progressista” (SILVA, [Proclamação da União dos Escritores Angolanos, 1975] 1978, p. 26).

⁶³⁵ A *Universidade de Luanda* foi transformada em *Universidade de Angola* pela portaria 77-A de 1976. Em 1985 ela passou a chamar-se *Universidade Agostinho Neto*, em memória do primeiro presidente e também primeiro reitor daquela universidade na era pós-independência.

⁶³⁶ “A libertação da influência dos estudos clássicos da Faculdade de Letras do Porto e a passagem, gradual, ao racionalismo pedagógico da ‘Escola Nova’ operou-se através do estudo do pensamento de Montaigne, em Paris, entre 1931 e 1933. De certo modo, o cepticismo gnoseológico e a prudência ética e política de Montaigne constituíram-se como alavancas pelas quais o jovem Agostinho da Silva refreou o conhecimento da civilização grega, cujos valores máximos de Verdade e Beleza eram por si assumidos como modelo de pensamento para as sociedades actuais” (REAL, 2007, p. 42-43).

⁶³⁷ “Quando em 1939, Agostinho da Silva cria o Núcleo Pedagógico Antero de Quental e começa a produzir toda uma investigação ligada à inovação pedagógica, nomeadamente, sobre ideias e autores em que muitos deles estão ligados ao Movimento da Educação Nova, decerto, que as influências de Antônio Sérgio não lhe serão alheias” (SANTOS, 2014, p. 192).

⁶³⁸ “Pelas suas posições, muito próximas das da Escola Nova, Sérgio defende sempre a Educação Cívica, que é encarada numa visão multifacetada e não redutora da mesma, ou seja ‘no treino da atitude crítica, no exercício pessoal de um pensar autêntico (...)’, conducente, desse modo à tomada de consciência do mundo e da Pátria, da dignidade do outro, da solidariedade social que a todos devemos, iniciada nos bancos da escola pela educação do cidadão no civismo” (MOTA, 2000, p. 32).

⁶³⁹ “Este movimento considerou-se herdeiro e continuador das preocupações com a especificidade do mundo infantil e com a necessidade de o conhecer, que vinham sendo manifestadas desde a segunda metade do século XVIII por autores como Rousseau Pestalozzi e Fröbel, entre outros, sendo que estes três, em particular, foram frequentemente referidos como seus inspiradores pelos homens da Educação Nova. Nos finais do século XIX, (...) a contestação da ‘escola tradicional’ (...) contrapunha-se uma *escola nova*, activa, centrada na criança, nas suas necessidades e nos seus interesses. Essa nova escola vai construir-se com a finalidade explícita de intervir sobre a criança escolarizada, através da operacionalização de mecanismos constituintes da sua arquitectura e da sua acção educativa, tais como o espaço e o edifício escolares, os programas e os horários, o mobiliário escolar, a alimentação e o repouso dos escolares, o rastreio das doenças, os estudos antropométricos e os métodos didácticos tidos por activos, de natureza prático-demonstrativa” (FIGUEIRA, 2003, p. 99).

Entre 1928, início da colaboração de Agostinho da Silva na *Seara Nova*, e 1944, data da sua partida para o Brasil, o autor, num primeiro momento, de um modo prático (liceu de Aveiro e o colégio Infante de Sagres; fundação do Núcleo Pedagógico Antero de Quental) e, depois, teoricamente (os livros de pedagogia citados⁶⁴⁰), torna-se pioneiro e participante da ‘Escola Nova’, valorizando maximamente um ensino centrado na vida da criança, erigindo esta como causa, motor e finalidade da escola. Nesse sentido, defende, ao modo de Antônio Sérgio, uma escola activa, democrática, cooperativa, viva e racionalista, bem como, do ponto de vista social e político, um acesso generalizado das massas populares à educação e cultura, criando, para este objectivo, três colecções de livros didácticos, ‘Iniciação – Cadernos de Informação Cultural’, ‘Antologia – Introdução aos Grandes Autores’ e ‘À volta ao Mundo – Textos para a Juventude’, colecções que, segundo o espírito pedagógico vanguardista da primeira metade do século XX, interessavam constituir-se como uma nova escola para a totalidade do país (REAL, 2007, p. 51).

Diante do exílio no Brasil, as influências pedagógicas que vêm da escola nova e de Antônio Sérgio não resistiram ao passar do tempo e ao amadurecimento das suas ideias. Agostinho da Silva passou por experiências que alteraram o seu pensamento e fizeram com que as reflexões realizadas em Portugal servissem de preparação para sua atuação no Brasil, já que a retomada “da atividade docente em terras brasileiras haveria de substituir quase completamente a sua produção ensaística. Digamos que, foi como se depois de desenvolvida a teoria, se tivesse que dar lugar à prática” (SANTOS, 2014, p. 211).

No Brasil, as suas concepções pedagógicas ganharam corpo em diversas iniciativas culturais e universitárias como, por exemplo, no CEAO e no CBEP⁶⁴¹, nos quais estimulava a integração entre diferentes povos e culturas, acadêmicas ou não⁶⁴². Institucionalmente, a ocasião em que o pensamento pedagógico de Agostinho da Silva

⁶⁴⁰ *O método Monessori* (1939), *As Escolas Winnetka* (1940), *Sanderson e a Escola de Oundle* (1941) e *O Plano Dalton* (1942).

⁶⁴¹ “A estes centros de incentivo à produção e à divulgação do conhecimento, nas suas respectivas áreas, como ao estreitamento de laços, por meio do intercâmbio e da formação de quadros técnicos e dirigentes, com África e Ásia, Ibéria e Ibero-América, subjazia entretanto um único intento: o de propor e incentivar a criação de uma Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa, ainda presentes em cada um dos continentes, aos quais dever-se-iam juntar os de língua oficial espanhola, de modo a se integrarem numa grande Comunidade dos Povos de Línguas Ibéricas. Tudo projetado no sentido de se fazer valer o princípio de independência dos povos periféricos, ameaçados que se encontravam naquele mundo bipolarizado já do começo da segunda metade do século passado” (DAVI, 2006a, p. 217).

⁶⁴² “(...) as experiências feitas não só nas ‘escolas novas’ mas em outros campos parecem tender a provar que a criação científica, pelo menos em certos graus, não é um dom tão raro como se tem feito supor. (...) a pesquisa é acessível a todo o ser humano e um dos campos em que êle se pode afirmar como gente e não como simples animal de trabalho; e, em segundo lugar, o de alimentar a esperança de que já tenha passado o pior pela batalha da segurança física e nos aproximemos de uma época em que liberdade econômica se assegure a outra mais importante liberdade de contemplação e criação” (SILVA, [A *universalidade da pesquisa*] 1962, p. 16-17).

chegou mais perto de realizar-se foi durante a criação da Universidade de Brasília. Não por acaso, lá ele trabalhou lado a lado com entusiastas da escola nova no Brasil, como Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. Entre outras iniciativas inovadoras, o empreendimento mostrava-se contra a especialização⁶⁴³, porém, o projeto ruiu com o golpe de 1964.

Ao aprofundar as ideias extraídas de Jaime Cortesão e as interpretações do culto popular do espírito santo⁶⁴⁴, Agostinho da Silva reviu os seus fundamentos e assumiu uma vertente espiritualista em face às influências racionalistas, sociais e pedagógicas de outrora. Acreditava que Portugal daria ao mundo o seu exemplo de experiência comunitária⁶⁴⁵. A partir de então, no seu ponto de vista, a educação deveria passar por uma radical transformação⁶⁴⁶ com a finalidade de edificar uma

sociedade nova, cujos objectivos, esboçados por Agostinho da Silva, se prendem com o ‘ideal de Governo de não haver Governo’, ‘o ideal de economia de não haver economia’, o ‘ideal’ da destruição da antinomia adulto-criança, com a solene convicção de que ‘no Quinto Império não haja nem escolas, nem livros, nem casamentos: como no Céu’. Estava definitivamente criada a sua teoria providencialista da Idade do Espírito Santo (REAL, 2007, p. 68-69).

⁶⁴³ “Com base no desígnio integrador da Universidade de Brasília, o nosso pedagogo bateu-se pela obrigatoriedade de todos os alunos desta Universidade frequentarem cadeiras diferentes das dos currículos específicos da sua formação. Procedendo desta forma, no entender de Agostinho, pretendia-se garantir uma espécie de formação pessoal e social alargada a todos os alunos antes de iniciarem a especialidade que escolheram. Se cumprisse estes objectivos, então, a Universidade de Brasília tornar-se-ia ‘...uma Universidade de forte integração, que procura não jogar para a rua um médico ou um engenheiro mas um homem que além de tudo seja médico e engenheiro e que, esperamos nós, será muito bom médico e muito bom engenheiro’” (MANSO, 2006, p. 196). Pois, para Silva, “um dos grandes males que, a par dos grandes benefícios, trouxe consigo o especialismo foi o de fazer supor a quase todos os homens que só são capazes de um determinado trabalho” (SILVA, [*Especialização*] 1962, p. 76).

⁶⁴⁴ “Mais uma vez e sempre Agostinho vem lembrar da importância do culto popular do espírito santo, cujo exemplo deve ser aplicado na sociedade e na educação. Criticando os desenvolvimentos da pedagogia, se não a própria pedagogia, e com ela todo o sistema escolar, com seus ‘instrumentos destinados a construir uma civilização de adultos e a tornar a gente em ferramenta dessa construção’” (SANTOS, 2014, p. 219).

⁶⁴⁵ “Porque continuou sempre a acreditar que seria possível operar uma reforma radical e contribuir para a reunificação dos povos de língua galaico-portuguesa, não desistiu Agostinho da Silva de concitar à sua volta todos os que, como ele, acreditam que é possível ‘oferecer ao mundo um modelo de vida em que se entrelacem, em perfeita harmonia, os fundamentais impulsos da humanidade de produzir beleza, de amar os homens e de louvar a Deus: de criar, de servir, de rezar’” (BRIOSA E MOTA, 2007, p. 132).

⁶⁴⁶ “Todo o sistema de ensino, abusivamente apelidado de educação, terá que mudar radicalmente, sem instrução obrigatória alguma, mas pondo todas as escolas ao alcance de todos, mostrando a vida antes de pôr como indispensável o ler, o escrever e o contar, incitando a perguntar muito mais do que a decorar respostas às perguntas que se não fazem; nenhum estabelecimento será fábrica de cidadãos modelo, todos deverão levar a que cada um se considere o único modelo adequado a si próprio e só de si próprio modelo, para que se não ponha a julgar a quem é outro; (...) o ‘aprender até morrer’ se entenderá como um dever geral a totalmente se cumprir, não como um vago indício de boas intenções ou a afirmação de que a vida, por o ser, a todos ensinada: engano puro: só quem a entende com ela aprende” (SILVA, 1989, p. 105-106).

De modo análogo a Neto, Silva acreditava que a educação seria capaz de gerar uma sociedade nova, embora se baseando em argumentos amplamente distintos. Enquanto o primeiro partiu de uma concepção educacional assentada em pressupostos religiosos, passando gradualmente a apreendê-la de maneira pragmática e racional, o segundo partiu de uma perspectiva cético-racional e chegou à outra espiritualizada.

Outro tema sobre o qual os autores divergem é o do papel reservado à *literatura*.

Agostinho Neto via a literatura como um instrumento de luta cujo propósito implícito e explícito seria o de (re)construir a nacionalidade angolana; porquanto, podemos caracterizar a maior parte da sua atividade literária como “poesia engajada”.

O que é ‘poesia engajada’? Quais as suas funções? Estas são as questões fundamentais que se colocam para melhor apreender e compreender os poemas de Neto e de Césaire. Se considerarmos como ‘poesia engajada’ a poesia na qual o poeta põe a sua arte ao serviço de uma causa e convida os seus leitores a uma reflexão ou à ação, a ‘poesia engajada’ assume assim determinadas funções. Por um lado, o poeta compromete-se a revelar a realidade, pelo que a sua poesia está ancorada num momento histórico e refere de forma recorrente nomes de lugares, de pessoas e, eventualmente, datas. (...) Por outro lado, na poesia engajada, o poeta tenta convencer os seus leitores a aderirem a uma causa, exortando os seus semelhantes a consciencializar-se dos problemas do mundo que os rodeia e transmitindo uma mensagem/ação. Assim, a sua poesia é um apelo à mobilização por uma causa para mudar o estado das coisas. (...) Por último, a função da ‘poesia engajada’ também é a de sensibilizar contra o esquecimento, servindo de testemunho para as gerações vindouras. Nesta perspectiva, parece-nos que os poemas de Neto e de Césaire podem enquadrar-se, de facto, na ‘poesia engajada’ (RODRIGUES, 2014, p. 36; 39; 42).

Nela há forte presença da oralidade, pois por seu intermédio a memória se manifesta e, aproximando-se da música e dos cânticos, favorece a sua íntima conexão com o povo: “a poesia – em parte porque estava mais próxima da literatura oral do que a prosa – permitiu ao colonizado expressar a sua rejeição da assimilação e construir os alicerces culturais da nova nacionalidade” (CHABAL, 2014, p. 68). O formidável desenvolvimento da atividade literária se deu, naquele contexto,

Porque pela literatura se fazia política, numa altura em que estavam cerceadas outras possibilidades de manifestação política, a estética literária de então mobilizou, por isso, uma retórica de intenção e intencionalidade políticas, buscando partilhar memórias históricas e sociais e colectivizar angústias e aspirações, e enveredando por terrenos temáticos e estilísticos que, visando a rasura e o obscurecimento de conflitos e de pulsões divergentes dentro da ‘comunidade imaginada’,

intentava a construção de um corpo uno e coeso, dentro dos propósitos do nacionalismo (MATA, 2014, p. 499).

Embora houvesse repressão política, carência de meios editoriais e a maioria do público ser formada por iletrados, a poesia engajada desempenhou um papel coletivo no desenvolvimento da consciência política do povo angolano, afirmando a sua identidade cultural e nacional a serviço da revolução política processada em Angola. Ainda hoje esses poemas são entoados pelo povo, e nutrem a memória da qual se alimenta o Estado.

Para Agostinho da Silva a literatura também é um instrumento de expressão, sobretudo cultural, de um povo, embora ele categorize diferentemente os autores quanto aos temas a que dedicam as suas reflexões: “há duas tendências gerais na moderna literatura do meu país. Dum lado estão os autores interessados pelos problemas sociais; doutro, aqueles preocupados com a vida psicológica. Devo dizer, antes de tudo, que a qualidade literária se acha, sobretudo, nos últimos” (SILVA, 1944, p. 10). Independentemente da dimensão em questão, “psicológica” ou “social”, para esse autor o papel da literatura não é outro senão o de nos ajudar a compreender a vida. Assim, para compor a originalidade do seu pensamento e leitura de mundo, Agostinho da Silva baseou as suas ideias mestras em alguns dos arautos da literatura portuguesa, dentre os quais podemos destacar as figuras de Luís Camões, Antônio Vieira e Fernando Pessoa.

Parece-nos que para Agostinho da Silva, antes de qualquer tipo de pragmatismo, engajamento ou luta política de cunho coletivo, a literatura deveria servir para que os sujeitos pudessem se libertar das amarras do presente, e então, ganharem o mundo: “escrevendo ou lendo nos unimos para além do tempo e do espaço, e os limitados braços se põem a abraçar o mundo; a riqueza de outros nos enriquece a nós” (SILVA, 2010, p. 40). Apesar dele não priorizar as repercussões coletivas da atividade literária, ele também não as ignora: crê, contudo, que a revolução coletiva sucede à individual. Acerca dessa matéria, o que ambos têm em comum é o fato de acreditarem que são benéficos os diálogos e as mútuas influências dentre as literaturas estrangeiras, embora os seus posicionamentos acerca do papel da língua portuguesa sejam antagônicos: enquanto Agostinho Neto, utilizando-a estrategicamente, preconiza a revalorização progressiva e o uso das línguas maternas africanas⁶⁴⁷, Agostinho da Silva

⁶⁴⁷ “Camaradas, neste momento, já não é aceitável a ideia de fazer entrar na categoria de escritores, apenas aqueles que manejam com perfeição a língua portuguesa. (...) O uso exclusivo da língua portuguesa, como língua oficial, veicular e utilizável actualmente na nossa literatura, não resolve os nossos problemas. E tanto no ensino primário como, provavelmente no médio, será preciso utilizar as

redimensiona então o papel atribuído à língua portuguesa no sentido tradicional de fator de união dos povos que a utilizam. Para ele, a língua deveria ser expressão de liberdade de pensamento e de expressão e colocar-se sem embargos nas relações do cidadão com o Estado, a título de poder compartilhado (...). A língua é considerada instrumento de libertação e da emancipação dos povos, a quem é concedido poder de expressão e, por conseguinte, de intervenção no mundo histórico-social. Intervenção que, para Agostinho, incide sobre os estamentos funcionais desse mesmo mundo, a economia e a educação à frente (RIBEIRO, 2006, p. 324-325).

Ambos os Agostinhos tiveram pensamentos bastante díspares e originais no que tange ao tipo de *relação* mantida *com a Europa*.

Desde quando escrevia ensaios para a imprensa na colônia, Agostinho Neto já mostrava uma visão bastante crítica das influências culturais advindas deste continente. No texto intitulado *Uma causa psicológica: marcha para o exterior*, publicado no *Farolim* em 1946, Neto tentou demonstrar como a alienação, entre outros diversos problemas socioculturais, irrompiam daquilo que ele denominou de *eurotropicalismo*⁶⁴⁸. Trata-se do alheamento e da desunião dos nativos para com as suas particularidades culturais. Segundo o autor, a universalização, a padronização e a imposição dos paradigmas da modernidade ocidental gerou, por meio dos diversos mecanismos de educação colonial, a alienação das populações locais com relação aos seus próprios valores e culturas, levando-os a enaltecer e adaptar-se às culturas e aos valores alheios. Para que esse problema seja sanado, o autor aconselha “‘descobrir’ Angola aos novos, mostrá-la por meio de uma propaganda bem dirigida, para que eles, conhecendo a sua terra, os homens que a habitam, as suas possibilidades e necessidades, saibam o que é necessário fazer-se, para depois querer” (Agostinho Neto *apud* COSME, 2000, p. 15-16). É interessante notar que a saída por ele apontada (“Descobrir Angola”) é o mesmo lema que virá a ser entoado, no ano seguinte, pelos novos intelectuais em Luanda. Além disso, como vimos, ele preconiza que a sua solução seja pelo caminho da instrução e da educação. Não por acaso, esse tema esteve constantemente presente nos seus poemas.

nossas línguas. E dada a sua diversidade no país, mais tarde ou mais cedo, deveremos tender para a aglutinação de alguns dialectos, a fim de facilitar o contacto” (NETO, 1978b, p. 14-15).

⁶⁴⁸ Enquanto o termo *euro* está associado à ideia de Europa, etimologicamente a palavra *tropo* é uma figura de linguagem que abarca as alterações internas e externas de significado, tal como uma metáfora. É interessante notar que a pluralidade dos sentidos apreendida pela fusão dos termos formativos revela a contradição imanente que o autor quis imprimir ao conceito – apesar de depois ter deixado de utilizá-lo.

Tais contradições podem ser encontradas no poema *Civilização ocidental*⁶⁴⁹: “título irônico sobre os descaminhos da ‘civilização’ que barbarizou o africano, espoliando o seu trabalho e a sua vida, diante do colonialismo” (MACEDO, 2014, p. 284-5). A alienação perante o sistema colonial também é tema do poema *Mussunda amigo*⁶⁵⁰. Mais tarde, após a independência, Agostinho Neto reconheceu a importância da cultura europeia na formação e reconstrução da cultura nacional angolana, porém, somente na medida em que ela é colocada paritariamente ao lado das demais influências dispostas pelo mundo, reafirmando no fundo o universalismo que pretendia imprimir ao seu país:

Nós não podemos fazer com que esqueçamos completamente a cultura europeia. Não é possível. De certo modo nós somos europeus, de certo modo os europeus são africanos. Não podemos esquecer os latino-americanos, que de certo modo são africanos e nós também somos de certo modo latino-americanos. Não podemos esquecer os asiáticos porque de certo modo são também africanos e de certo modo somos também asiáticos. São! Nós somos uma encruzilhada de civilizações (...). E eu penso que devemos é retirar, daquilo que resultou do contacto entre diferentes povos, o necessário para o progresso da nossa própria cultura (NETO, [em 1979] 1980, p. 60-62).

Neófito nas Letras, o jovem Agostinho da Silva foi fortemente influenciado pelos referenciais da cultura clássica greco-romana e admirava a civilização europeia. Seja no período em que estudou na FLUP, quando escreveu trabalhos versados nesses temas, ou enquanto atuou na *Seara Nova*, alimentando-se das ideias de Antônio Sérgio. Porém, como vimos em diversas passagens deste trabalho, Silva mudou de perspectiva desde a iminência do seu exílio-deslocamento, e aprofundou esse seu pensamento original a partir das suas vivências brasileiras: a Europa central (ou do norte) deixou de ser, para ele, o lugar de excelência onde residia a “verdadeira cultura” e a “civilização”. Então ele deixou de defender a europeização da península ibérica e, pelo contrário, passou a propor a hispanização da Europa a partir da própria re-hispanização ibérica, a qual havia sido transfigurada pela forte influência sócio-político-econômica europeia.

⁶⁴⁹ “Latas pregadas em paus / fixados na terra / fazem a casa / Os farrapos completam / a paisagem íntima / (...) Depois as doze horas de trabalho escravo (...) A velhice vem cedo / Uma esteira nas noites escuras / basta para ele morrer / grato / e de fome” (NETO, 1979, p. 59).

⁶⁵⁰ “Neto proclama a beleza daquela juventude da qual fugiu (...) desenraizado pelo sistema português de alienação colonial. A dor causada por esta separação no tempo e no espaço é veementemente expressa no poema ‘Mussunda Amigo’, no qual o poeta evoca passadas experiências comuns para revelar, em dois versos, toda a colossal injustiça de um sistema de negação: ‘E escrevo versos que não entenderdes / compreendes a minha angústia?’. Contudo, a barreira imposta pelo sistema de educação colonial é vencida pela inseparabilidade das suas crenças, e este poema de angústia transforma-se numa eufórica e total afirmação de identidade: ‘Nós somos!’” (HOLNESS, 1979, p. 30-31).

Isso se daria através dos estoques hispânicos preservados no hemisfério sul, que se teriam mantido incólumes àquela influência⁶⁵¹. Silva preconizava, enfim, a inserção de um “iberismo modernizador” na Europa moderna⁶⁵². Essa transformação se daria pela

disponibilidade a uma escuta atenta da rica e sincrética tradição iberoafro-americana, cujo fito era o de pensar crítica e propositivamente o presente. Uma escuta, portanto, voltada para os valores e ideais emancipatórios próprios à cultura popular tradicional da América Ibérica, cultura do povo, e de povo secularmente explorado e marginalizado pelos desenvolvimentos sociais e políticos, econômicos e culturais hegemônicos do Ocidente (DAVI, 2007, p. 31).

A alteração do ponto de vista de Agostinho da Silva no que tange às relações entre Portugal e Europa deveu-se tanto às inquietações infundidas pela obra e pelo convívio com Antônio Sérgio, quanto por suas descobertas e vivências exilares. A partir de então, ele deixou de lado as premissas do mestre seareiro e passou a fazer

apologia de um Portugal medieval, pré-absolutista, pré-anti-reformista, monárquico, enamorado pelo Mar e de costas voltado para a Europa além-pirináica; no pensamento de Sérgio idealiza-se um Portugal cartesiano e espinosista, aliado da França e da Inglaterra e indiferente ao Atlântico. As utopias dos dois são semelhantes, porém, avistam-se de ângulos opostos. Afinal de contas, têm a mesma preocupação face ao destino ou futuro de Portugal: o desenvolvimento social, político, cultural e pedagógico do país, logo, naturalmente espiritual. Sérgio preconiza um *Portugal pensante*, Agostinho um *Portugal paraclético*, livre, portanto, de quaisquer amarras (PINHO, 2007b, p. 344).

Similarmente, ambos os intelectuais criaram ideias distintas acerca do Brasil.

Agostinho Neto apreende o Brasil como uma inspiração bastante difusa, já que ele também é da geração mensageira, mas não o tem como um modelo final e acabado. Acompanhando a maioria dos intelectuais da sua geração, depois de inspirar-se na obra

⁶⁵¹ “O pensamento de Agostinho da Silva, com efeito, transitará do europeísmo ao antieuropeísmo (...) e, por outro lado, de uma desvalorização do Portugal moderno e contemporâneo a uma valorização do Portugal medieval, e não só de Portugal, mas de toda a Península Ibérica pré-moderna” (DAVI, 2007, p. 24).

⁶⁵² “Afinal a Europa é o único continente aonde falta chegar a modernidade de que o português tem sido mediador histórico. Os primeiros impulsos de modernização chegaram, historicamente, à Ásia, às Américas, à África, por via portuguesa. O necessário agora é que Portugal empreenda, com a Espanha, um movimento de expansão dirigido à Europa” (SILVA, [em 1985] 1988, p. 67)

de Gilberto Freyre, ele refutou os ideais do luso-tropicalismo⁶⁵³ e da democracia racial: “não acredito muito na inteira liberdade dos negros e na igualdade nacional no Brasil, de que tanto se fala e de que nos pretendem convencer” (NETO, [em 1974] 2009, p. 20). Diferentemente do ambíguissimo discurso salazarista apostado em “criar novos Brasis em África”, discurso este que serviu tanto para o século XIX – inspirado em Oliveira Martins, esteve voltado a suprir o vácuo econômico deixado pela emancipação brasileira – quanto para o século XX – inspirado em Gilberto Freyre, foi um subterfúgio utilizado pelo Estado Novo para justificar a manutenção do seu colonialismo –, Agostinho Neto estava decidido a buscar outros referenciais para a reconstrução nacional angolana.

Já Agostinho da Silva enxerga o Brasil como o modelo ideal da amalgamação portuguesa, vendo-o, no presente, como a continuidade do Portugal medieval, inventivo e quinhentista, e antevendo-o, no futuro, como a sede do quinto império durante a idade do espírito santo⁶⁵⁴. Diferentemente de Agostinho Neto, a relação de Agostinho da Silva com as ideias freyrianas é muito mais complexa: ele simpatizava com os fundamentos do luso-tropicalismo, uma vez que partiu das mesmas referências que ele nos debates oitocentistas, mas, diferente do mestre de Apipucos, Silva acreditava na necessidade premente da descolonização imediata do continente africano – quando procurado em 1962 por representantes do Estado Novo para tratar do tema “comunidade luso-afro-brasileira”, Agostinho da Silva não abriu mão deste ponto e retirou-se da conversa⁶⁵⁵.

⁶⁵³ “Agostinho Neto não adere à visão do LUSO-TROPICALISMO, tal como a expõe Gilberto Freyre. Para Agostinho Neto, o ato de colonização não se pode resumir na coabitação da Casa Grande e Senzala. Eis, porque a poesia de Agostinho NETO, toma um cariz social” (JORGE, 2012).

⁶⁵⁴ “Indo ao encontro do conceito de ‘luso-tropicalismo’, de Gilberto Freyre, o Brasil torna-se, em Agostinho, o contemporâneo parceiro ecumênico por excelência daquele Portugal medieval que proclamava o Reino do Paráclito, até porque depois da proibição e, com o tempo, da quase completa extinção do culto no país, passa a ser o Brasil a sua principal sede de ritualização. O nosso autor chega mesmo a considerar que não podendo Portugal, como ‘rosto da Europa’, liderar o Projeto, talvez venha a ser o Brasil o seu porta-estandarte. De qualquer maneira, tal como defende no IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros, 1959, realizado em São Salvador da Bahia, deveria, e deverá, caber à comunidade luso-brasileira a missão de condução desse projeto ecumênico ao mundo” (SANTOS, 2014, p. 264).

⁶⁵⁵ “Eu aconselhei Franco Nogueira que, devido à guerra colonial já ter começado naquela altura, não era conveniente que ele fizesse uma proposta daquelas, mas já que estávamos ali como dois amigos e se ele achasse bem dar-lhe-ia uma ideia que os brasileiros deveriam aceitar e que seria muito útil para Portugal, exactamente por causa do conflito de África. Ou seja, uma comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa cidade entraria em correspondência com o Brasil e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira. Franco Nogueira declarou não poder fazer isso, que seria dividir Portugal, pois Angola era uma parte do país. Em face disto não havia mais nada a dizer, agradei o que se tinha feito e sai” (SILVA, 1994, p. 156-157).

Há, entretanto, uma premissa que perpassa as suas obras, que é a *esperança*. A esperança é inspirada por um lado pela carência, e por outro lado pelo medo⁶⁵⁶. Em *Aspiração* (NETO, 1979, p. 70-71) a esperança é movida pela carência (no caso, todas as mazelas promovidas pelas contradições do ambiente colonial⁶⁵⁷) que por sua vez promove o desejo⁶⁵⁸ e, conseqüentemente, leva à iniciativa do esforço pessoal⁶⁵⁹, o qual, coletivamente, transformará a realidade⁶⁶⁰ e conduzirá a todos ao caminho da liberdade. Já na perspectiva de Agostinho da Silva, para que a humanidade alcance a liberdade⁶⁶¹, todos os homens deverão agir como os santos: “os que têm esperança na redenção final do mundo e levarão o seu apagamento ao ponto de não dizerem aos outros o que sempre souberam; os que têm a bastante caridade para transformarem a sua própria glória para os actos dos outros” (SILVA, [*Alicerces da paz*] 1960, p. 50).

Então, Agostinho Neto⁶⁶² e Agostinho da Silva⁶⁶³ são movidos pela ideia de esperança e expectam por um ponto de convergência no futuro, expressando tal desejo

⁶⁵⁶ “A esperança (*spes*) é uma alegria inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida’. ‘O medo (*metus*) é uma tristeza inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida’. Segue dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Aquele que está suspenso na esperança e dúvida que advenha algo esperado começou a imaginar algo que exclua a existência do esperado e, por conseguinte, passa da alegria instável à tristeza. Quem está suspenso na esperança tem medo de vê-la frustrada. Aquele, ao contrário, que é vítima do medo, isto é, dúvida que advenha algo odiado, imagina alguma coisa que exclua a existência do temido e, por conseguinte, alegrasse na esperança de que não ocorrerá” (Espinosa *apud* CHAUI, 2005, p. 145).

⁶⁵⁷ “(...) nas senzalas / nas casas / nos subúrbios das cidades / para lá das linhas / nos recantos escuros das casas ricas / onde os negros murmuram: ainda”.

⁶⁵⁸ “Ainda o meu sonho / o meu grito / o meu braço / a sustentar o meu Querer”.

⁶⁵⁹ “Ainda a minha vida / oferecida à Vida / ainda o meu desejo”.

⁶⁶⁰ “O meu Desejo / transformado em força / inspirando as consciências desesperadas”.

⁶⁶¹ “A liberdade em Agostinho da Silva desenhe-se como desprendimento efectivo da existência, despojada de convívios morais, fundados em ideias feitas historicamente cristalizadas, de pressões sociais ou de ditames institucionais: não é a liberdade na vida, como algo que conceptualmente lhe fosse exterior ou que, enquanto estrutura, lhe fosse causa, motor ou fim, mas é a vida como liberdade enquanto experiência concretíssima (acertada ou falhada) da Verdade” (REAL, 2007, p. 85, grifos do autor). Desse modo, para Agostinho da Silva a “liberdade só se pode perder por um ato supremo de liberdade: o da renúncia” (SILVA, [*Comunidade*] 1962, p. 23).

⁶⁶² “Quando eu voltei / O dia estava escolhido / e chegava a hora” ([*O izar da bandeira*] 1979, p. 124); “Chegados à hora / caminha o povo infatigável para o reencontro / para de novo se descobrir e fazer / nas melodias e nos cheiros ancestrais (...) Reencontrar a África (...) / e o desejo incontido de se realizar / de ser homem / de encontrar o calor supremo na superfície carnal do outro / (...) Do caos para o reinício do mundo / para o começo progressivo da vida / e entrar no concerto harmonioso do universal / digno e livre / povo independente com voz igual / a partir deste amanhecer vital sobre a nossa esperança (NETO, [*A voz igual*, 1960], 1979, p. 138-139).

⁶⁶³ “Através da reflexão e da mudança de mentalidades, será possível, pela acção construtiva, dizer ‘É a hora!’’. ‘É a hora de se deixarem da tolice dos impérios, que não servem para nada’; ‘É a hora de estarem disponíveis para o mundo, que precisa de vocês.’ De que forma? A solução, aponta-a Agostinho, sistematicamente, indo agora inspirar-se na *Mensagem* de Pessoa, para melhor explicar: ‘É a hora!’ de repensar a educação, transformando filosofias, paradigmas de escolas e mentalidades. Mais do que nunca necessita a Humanidade de desenvolver qualidades infantis que conferem características distintivamente humanas: as escolas e a vida, reestruturadas, desenvolverão ‘a imaginação em vez do saber’, ‘o jogo em vez do trabalho’, ‘a totalidade em vez da separação’. Porque, queiramos ou não, assim nos narram as

pela mesma expressão, “A hora”, consagrada na obra de Fernando Pessoa⁶⁶⁴. Essa expressão “a hora” comprova que eles tinham ciência das possibilidades históricas e do momento decisivo em que vivem, embora elas ainda estivessem na dimensão do provir. Neto não realizou, no seu curto governo, aquilo que preconizou em seus poemas; tampouco os seus continuadores o fizeram, uma vez que houve independência, mas não houve descolonização das mentes (Cf. HENRIQUES, 2015). Embora Silva tenha vivido ainda aproximadamente quarenta anos depois da formulação da sua ideia de comunidade, ele também não a viu concretizada, e aqueles que recuperaram essa sua ideia na contemporaneidade (CPLP), do mesmo modo, não a efetivaram plenamente.

Tentemos agora descrever, em linhas gerais, a agonística entre os Agostinhos.

Agostinho Neto crê que a transformação social dar-se-ia mediante a valorização da cultura para a sua instrumentalização nos embates políticos, mediante a organização de eventos, associações, movimentos e partidos, os quais fomentariam uma revolução sociocultural com finalidades de transformação política e econômica. No entanto, a sua atuação individual é parte de um projeto coletivo⁶⁶⁵ em prol da emancipação nacional. Este daria lugar a um mundo livre do jugo colonial e os sujeitos poderiam, então, desenvolver a sua própria cultura, além de atuarem como iguais nas relações mantidas com os antigos colonizadores, assim como com o restante do mundo.

múltiplas culturas. São estas, precisamente, as características dos ‘grandes criadores de ciência’, dos grandes artistas’, ou dos ‘grandes políticos’. Se o mundo é imprevisível, a criança terá de ser preparada, através do conhecimento das coisas e do desenvolvimento da sua criatividade e imaginação, para ser capaz de dar resposta aos imprevistos. ‘É a hora’ de repensar a economia do mundo em moldes comunitários, disciplinando o processo de produção e de distribuição. ‘É a hora!’ de repensar as formas de governo. A Humanidade necessita de governos que sirvam à *res publica* e não apenas à *res propria*. As pessoas e colectividades deverão voltar a ser ouvidas, nos seus sonhos e anseios e, quando a sociedade estiver organizada, de novo, segundo os bem-sucedidos preceitos medievais da fraternidade católica (ao nível da ciência, da economia e da religião), do comunitarismo agrário e da descentralização de autoridade. A todos deve ser conferido o direito de ser. Teremos, então, chegado ao momento em que seremos capazes de constituir o desejado desígnio de ‘ser católico, isto é, fraternal e universal’ (Agostinho da Silva *apud* BRIOSA E MOTA, 2007, p. 129). “Agostinho não declarava também o Brasil país do futuro para agradar os brasileiros, antes para desafiá-los como um mensageiro que veio da Europa para confirmar que aqui é o ‘futuro do passado’ e que no nevoeiro em que o mundo está – assim como estava nos tempos em que Fernando Pessoa escrevia a sua *Mensagem* – ‘é a hora’ de agir” (SIEWIERSKI, 2009, p. 13).

⁶⁶⁴ “Ninguém sabe que coisa quer. / Ninguém conhece que alma tem, / Nem o que é o mal nem o que é o bem. / (Que ânsia distante perto chora?) / Tudo é incerto e derradeiro. / Tudo é disperso, nada é inteiro. / Ó Portugal, hoje és nevoeiro... / É a hora” (PESSOA, 2010, p. 141).

⁶⁶⁵ Agostinho Neto, “através do projecto individual, [procura] atingir o cerne do projecto colectivo. Deste modo o poeta procura definir o *Outro* não em relação ao seu comportamento pessoal, mas antes define o *Outro* perante o grupo étnico de que faz parte” (MARGARIDO, 2014, p. 462).

Agostinho da Silva furtou-se a participar de partidos e movimentos políticos⁶⁶⁶. Não que fosse contrário a eles ou que não os apoiasse circunstancialmente, mas, para ele, uma transformação social só seria possível mediante a transformação do indivíduo (as instituições teriam então o objetivo de atingir os sujeitos) que em sua plena liberdade ascenderia, primeiro individual e depois coletivamente, a um mundo igualitário e fraterno, onde as condições econômicas não mais seriam um entrave para o desenvolvimento humano (plenitude econômica) e os sujeitos todos estariam livres para contemplar o espírito. Essa visão foi amiúde apontada pelos críticos como anarquista. Agostinho da Silva fugia constantemente aos rótulos⁶⁶⁷, tendo sido considerado de comunista a conservador, mas ele nunca assumiu nenhuma dessas categorizações⁶⁶⁸. Nesse sentido, ambos buscavam objetivos similares, mesmo que por caminhos distintos.

Porém, a sua agonística não se resume aos seus trejeitos e perspectivas pessoais, mas ela também resvala no âmbito institucional.

Agostinho Neto criou instituições totalmente ligadas umas às outras, todas elas anticolonialistas-emancipacionistas, vigorosamente vinculadas ao aperfeiçoamento das suas preocupações socioculturais e à maturação do seu pensamento, culminando a sua ação, na emancipação política de Angola. Como presidente, nacionalizou a estrutura burocrática colonial e tentou consolidar aquelas instituições que criou, oficializando-as. Agostinho da Silva participou da criação de diversas instituições, sendo que nenhuma tinha ligações diretas umas com as outras, embora as suas temáticas de interesse estivessem de acordo com a evolução do seu pensamento e das suas preocupações. Agostinho da Silva constantemente abria mão dos cargos de direção em busca do novo: “era um homem desinteressado ao extremo, de vocação socrática e grande idealismo” (CÂNDIDO, 2002, p. 21).

⁶⁶⁶ “Decide, portanto, auto-excluir-se dos grandes movimentos político-sociais, mas não se exclui da plena fruição das forças positivas da vida: ‘Foi, com uma naturalidade quase provocante, um *marginal*, mas não da marginalidade maldita, sacrificial, infeliz, que tanto agrada os ‘mártires’ da liberdade, da criação ou da acção’. É nesse sentido, apenas, que se deve reconhecer o anarquismo em Agostinho, nunca no de fomentar a desordem ou a revolução. Todo o seu trabalho será no sentido de levar cada indivíduo a descobrir por si e em si o que de melhor tem o Cosmos e, enquanto tal, fazê-lo sentir-se parte integrante desse todo infinito que o absorve mas sem dele prescindir” (MANSO, 2000, p. 49).

⁶⁶⁷ “Agostinho da Silva se revestiu, com todos os sinais da autenticidade, das conotações de um verdadeiro símbolo e até herói da Contra-Cultura. Ou melhor, de qualquer coisa mais rara que não vive da negação, mesmo a mais fundada – e em Agostinho da Silva também esse aspecto existe –, mas da transcendência do cultural, da vitória sobre ele quando se olha todo o seu imponente império, não como mera poesia da sandália dos deuses, mas com a inocência de uma criança que acaba de abrir os olhos para o Universo e a sua gratuita magnificência” (LOURENÇO, 2000, p. 17).

⁶⁶⁸ “Se nas décadas de 30 e 40, é rotulado como comunista e, nos 50 e 60, é considerado conservador. Agostinho nunca assume essas posições ideológicas” (PINHO, 2006a, p. 53).

Baseadas em ideais distintos, as mensagens de Agostinho Neto⁶⁶⁹ e Agostinho da Silva⁶⁷⁰ têm em comum o fato de traduzirem ideias humanistas e universalistas. Elas também poderão ser confrontadas a partir da reflexão sobre os fundamentos de um possível agrupamento dos países de língua oficial portuguesa, como veremos a seguir.

Luso-tropicalismo persistente: a sua influência no passado e no presente.

Partindo de teses recém-defendidas (CIPRIANO, 2015; SOUSA, 2015) e dedicadas a estudar, respectivamente, a construção da “nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola” e o modo pelo qual “a ‘portugalidade’ pontua a construção de um conceito pós-colonial, o da lusofonia”, inferimos que ambas as investigações derivam de uma mesma problemática: *a adoção do luso-tropicalismo pelo Estado Novo*. Embora considerado nas primeiras versões desta pesquisa (OLIVEIRA JUNIOR, 2013), trata-se de um assunto que fora preterido dos nossos objetivos investigativos por entendermos que, apesar da impossibilidade de esgotamento de um objeto analítico, este tema foi e mantém-se suficientemente abordado por perspectivas multifacetadas⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Os seus textos/poemas “cantam as realidades de África, são parte de África e dizem respeito à África. Contudo, são mais que isso. São também universais e de uma forma tão inelutável como a semente está ligada à flor, a árvore ao fruto, o poeta ao poema” (DAVIDSON, 1979, p. 06). “A literatura anticolonial, ainda que assuma uma inflexível posição libertadora, constitui-se no cenário de bestialidade, uma recusa e, portanto, um espaço de afirmação do humano, em uma lição constante de negação da barbárie. Sob esse ponto de vista, essa literatura recusa-se a ser o silêncio ou pregar a animalização, para afirmar, ao contrário, os valores de toda a humanidade” (MACEDO, 2014, p. 284).

⁶⁷⁰ “Assente numa informação plurifacetada e de grande amplitude científica, o ensaísmo de Agostinho da Silva é iluminado por um rigoroso tirocínio filosófico. Contudo, é através do educacional que estabelece um compromisso com a vida, a humanidade, a pessoa. É no magistério pela palavra que o ideário de humanismo e de universalismo se reifica em conjunturas e projectos mobilizadores e transformacionais” (MAGALHÃES, 2010, p. 134).

⁶⁷¹ Em 1997 veio a lume um volume especial da revista francesa *Lusotopie* inteiramente dedicada ao tema, no qual destacamos, em termos gerais, o texto de Yves Léonard e, especificamente ligados aos nossos interesses de investigação, os artigos de Arlindo Barbeitos e Maria da Conceição Neto (ver referências). No ano seguinte despontou o primeiro trabalho de fôlego sobre o tema, resultante da dissertação de mestrado de Cláudia Castelo (1998), intitulado *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, onde a autora analisou a rejeição preliminar, em Portugal, das teses sugeridas por Gilberto Freyre entre os anos 1930 (*Casa Grande e Senzala*, 1933) e princípios dos 1940 (*O mundo que o português criou*, 1940), bem como verificou a sua paulatina incorporação pelo discurso do Estado Novo no após-guerra, simultaneamente à construção conceitual do “luso-tropicalismo” e da “luso-tropicologia” (em *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*, ambas de 1953). No ano seguinte, Carlos Piñero Iñiguez (1999) publicou *Sueños paralelos: Gilberto Freyre y el luso-tropicalismo. Identidad, cultura y política en Brasil y Portugal*, fruto de um estudo que comparou e analisou a ontologia e a repercussão deste ideal freyriano entre as diferentes bandas do Mundo Atlântico. No Brasil, o tema suscita interesse desde pelo menos finais dos anos 1980, com a publicação do artigo de Jorge B. de Macedo (1989), *O luso-tropicalismo de Gilberto Freyre: metodologia, prática e resultados*. Entre os anos 1990 e 2000 o mesmo tema foi constante e criticamente abordado por Carlos Guilherme Mota (Cf. 2000, 2003 *et al.*), permanecendo objeto de estudos mais ou menos recentes (Cf. PINTO, 2009; LEME, 2011; SCHNEIDER, 2012; MACAGNO,

Entretanto, para fins de análise, podemos enunciar o ideal freyriano do seguinte modo: trata-se da crença na singularidade e na predisposição genética⁶⁷² e genésica⁶⁷³ dos portugueses no contato com populações autóctones de áreas tropicais (extraeuropeias). As motivações da sua adoção pelo Estado Novo são várias, já que as suas premissas se adéquam perfeitamente ao intento de legitimar a sua relutância em preservar os seus domínios afro-asiáticos, mesmo numa época marcada por clamores anticolonialistas.

Assim, resumidamente, as ideias de Freyre amparavam os seguintes argumentos: da singularidade do caráter étnico português diante dos demais povos europeus (predisposição genésica); da sua maior capacidade de adaptação aos trópicos (predisposição genética); essas duas faculdades confeririam um caráter diferenciado ao povo português que, por sua vez, teria desenvolvido um tipo diferenciado de colonização, mais amena, fraterna e humana se comparada à dos demais europeus (já que estes seriam mais “cristocêntricos” do que “etnocêntricos”); esse padrão especial de colonização teria fundado, em diferentes partes do mundo, uma nova *civilização* a qual se deveria chamar *luso-tropical* (sob esse pretexto os portugueses se livrariam das constantes acusações do racismo praticado contra os colonizados); tal civilização luso-tropical seria longa, arraigada, profunda e, por isso, deveria ser respeitada pelas novas potências mundiais emergentes do pós-segunda-guerra (argumento que preza pela sua

2013 etc.). Entretanto, trabalhos que se dedicam especificamente ao tema das inter-relações entre o ideário luso-tropicalista e o advento da lusofonia têm sido publicados ainda mais recentemente (Cf. FREIXO, 2015; SEVERO, 2015 etc.). E, no exato momento em que escrevo essas linhas, acontece em Aracaju-SE a *Conferência da Associação de Estudos Lusófonos, 2017 – O Mundo Lusófono em Movimento: passado, presente e futuro*, que apresenta os seguintes temas e autores: “Novas perspectivas sobre o luso-tropicalismo: as novas fardas do luso-tropicalismo” (Victor M. C. de Macedo, Ana B. Ribeiro, Isabel Morais, Emanuelle R. dos Santos); “Novas perspectivas sobre o luso-tropicalismo: novas perspectivas para problemas antigos” (Michel Cahen, Lorenzo Macagno, Carlos Liberato); “Novas perspectivas sobre o luso-tropicalismo: luso-tropicalismo, religiões e identidades” (Madalina Florescu, Emanuelle K. Tall, Melvina Araujo, Patrícia F. de Matos).

⁶⁷² O termo está associado à transmissão hereditária de caracteres físicos (e, neste caso, também culturais). Segundo este princípio, as características particulares do *ethos* português seriam herdadas biologicamente; a sua configuração seria caudatária de uma formação mestiça europeia, maometana e judaica – ímpar entre os povos europeus – e também estaria associada às particularidades genésicas deste povo – ver definição adiante. Em ambos os processos (genético e genésico) a crença na capacidade inata de o português miscigenar-se (biológica e culturalmente) é a força motriz da argumentação de Freyre, da sua caracterização singular, atribuída à formação deste povo.

⁶⁷³ O termo está relacionado à “gênese”, ao processo de formação do povo português que, por sua vez, remete às particularidades históricas pautadas pelos contatos intrínsecos de povos extraeuropeus e por sua amalgamação étnico-cultural subjacente – miscigenação. O termo *gênese* também está eivado de um sentido religioso, que dentro da tradição cristã representa a origem inexorável e o destino teleológico de um povo considerado eleito. Este último sentido é importante, pois se pode perceber nas obras de Freyre a presença de elementos míticos (de caráter ideológico) de matriz religiosa, os quais se pautam por argumentos semelhantes a estes e que estão imbuídos de conotações fundamentais à compreensão dos seus trabalhos: a ideia de “missão civilizadora” (também evangelizadora) de um povo “mais cristocêntrico que etnocêntrico”.

soberania sobre as áreas coloniais); e, por fim, o Brasil deveria servir de exemplo do êxito desse tipo característico de colonização. Essa situação era extramente conveniente para os dirigentes do Estado Novo, pois quem atestava isso não eram eles, mas um respeitado acadêmico brasileiro – portanto, um “ex-colonizado” – renomado dentre prestigiadas universidades inglesas, além de um ex-tutorado por Franz Boas na Universidade de Columbia nos Estados Unidos!

Mesmo que essa suposta teoria tenha encontrado resistências e críticas bem fundamentadas desde os princípios da sua circulação⁶⁷⁴, em termos oficiais, o ideal luso-tropicalista recebeu investimentos por parte do Estado Novo para forcejar explicações sobre as aproximações culturais entre as diferentes partes do planeta colonizadas pelos portugueses⁶⁷⁵, incluindo um vasto rol de interpretações sobre as relações entre Brasil e Angola (CONCEIÇÃO NETO, 1996; 1997). Assim, a antiga expressão “criar novos Brasis em África”, utilizada ao longo do século XIX por quem defendia o acirramento da exploração dos enclaves africanos para sanar a crise desencadeada pela emancipação brasileira, teria o seu sentido alterado em meados do século seguinte, passando a figurar como propaganda de um suposto modelo português de colonização para o restante do mundo.

Porém, a diferença do modo pelo qual cada um dos protagonistas reagiu a esse ideal/conceito ajuda a explicar as particularidades e os fundamentos das construções, transmutações e (re)apropriações das suas ideias, bem como possibilita elucidar a vigência dos debates acerca das suas inter-relações, prolatadas até a contemporaneidade.

Os prolegomenos do luso-tropicalismo, presentes inclusive naquelas obras anteriores aos anos 1950, fizeram parte das diversas inspirações que aproximaram os

⁶⁷⁴ “Os críticos do regime e as interpretações sobre o luso-tropicalismo (...) foram inabaláveis em atribuir a culpa sobre a miséria urbana [nos musseques de Angola] ao Estado Novo e à sua administração colonial. Pesquisadores como Perry Anderson, Gerald Bender, Charles Boxer, Basil Davidson, James Duffy, Franz-Wilhelm Heimer, John Marcun, e Thomas Okuma criticaram as práticas do colonialismo português, fossem as de então ou as históricas. Estes escritores fizeram uma aguda acusação ao Estado português, fundamentada em análises econômicas e sociais, que ajudou a explicar as bases dos movimentos emergentes de libertação nacional. Nas palavras do título da obra de Bender [*Angola under the portuguese: myth and reality*], eles expuseram a realidade por trás do mito do colonialismo português, e a infraestrutura de exploração por trás da fachada de luso-tropicalismo” (MOORMAN, 2008, p. 39, tradução livre).

⁶⁷⁵ Cf. obras escritas por Gilberto Freyre “sob encomenda” para o salazarismo difundir o luso-tropicalismo: as conferências/artigos que fundamentaram o conceito – “Uma cultura moderna: a luso-tropical” (Goa, Novembro de 1951) e “Em torno de um novo conceito de tropicalismo” (Coimbra, Janeiro de 1952) – presentes em *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953, obra resultante da viagem feita pelo autor entre 1951-2 pelos territórios ultramarinos portugueses, financiado pelo Estado Novo); *Integração portuguesa nos trópicos* (1958, edição bilingue português-inglês que foi distribuída para diversas embaixadas mundo afora) e *O luso e o trópico* (1961, obra comemorativa do V centenário de morte do Infante D. Henrique). Ver CASTELO, 2011.

jovens intelectuais angolanos do Brasil. Ademais, este país era até então a única ex-colônia que se havia emancipado de Portugal, não só política, mas sobretudo culturalmente. Por isso ele lhes servia de exemplo, já que detinha uma literatura própria, autêntica e que, além do mais, era escrita em língua portuguesa! Os jovens angolanos admiravam os seus escritores modernistas, em particular, as diversas gerações de poetas e romancistas regionalistas, muitos deles inspirados pelo imaginário promovido por Gilberto Freyre desde o lançamento do seu manifesto em 1926 (ALMEIDA, 2003; OLIVEIRA, 2011). Porém, ainda na primeira metade da década de 1950, quando da conceituação e da adoção do luso-tropicalismo pelo Estado Novo, foram esses próprios intelectuais angolanos os primeiros a violar o paraíso luso-tropical reclamado pelo escritor pernambucano: “Mário de Andrade foi o primeiro crítico do luso-tropicalismo de Freyre dedicado à África. Sob o pseudônimo de Buanga Fele, ele publicou na revista *Présence Africaine* (v. 9, n. 5, out.-nov. 1955) um artigo intitulado *Qu’est-ce que ‘le luso tropicalismo’?*” no qual contestou veementemente a validade dos argumentos do sociólogo brasileiro acerca das realidades africanas⁶⁷⁶ (CONCEIÇÃO, 2001, p. 02 *et seq.*). Essa ruptura assinala a ambiguidade da imagem do Brasil repercutida entre os membros da geração da *Mensagem*, a qual é admirada por uns e impugada por outros, sobretudo porque cada qual manteve relações mais ou menos intensas e muitíssimo diversificadas com esse país.

Agostinho da Silva e seus compatriotas tem uma relação bastante distinta e um tanto mais íntima com os fundamentos reclamados pelo ideal luso-tropicalista, já que Gilberto Freyre recuperou alguns temas clássicos da historiografia portuguesa – como o papel da religião, dos árabes e dos judeus, do comércio e da expansão marítima na formação nacional – para apoiar a sua formulação. Além disso, Silva partilhava com Freyre as ideias da singularidade do povo e dos valores portugueses, de uma suposta *missão* histórica vinculada ao iberismo e ao hispanismo dos séculos XIX-XX e, o crucial, ambos percebiam os colonizadores e os colonizados como uma “comunidade”. Entretanto, o fato de muitas dessas ideias serem partilhadas por outros pensadores portugueses da época, fossem salazaristas ou não, impede que igualemos as suas visões⁶⁷⁷. Principalmente porque, enquanto o principal objetivo da obra de Gilberto

⁶⁷⁶ Em seu artigo, ‘Buanga Fele’ é peremptório ao concluir que “o luso-tropicalismo não é válido para explicar a formação do Brasil e é inteiramente falso para as circunstâncias do colonialismo português na África” (Cf. ANDRADE, 1955).

⁶⁷⁷ “As ideias centrais do luso-tropicalismo, embora tenham sido apropriadas pelo regime salazarista, também encontraram ressonância em boa parte da intelectualidade progressista portuguesa e em setores

Freyre era o de reunir os diversos elementos da nossa cultura na tentativa de delinear um universo próprio, Agostinho da Silva propunha a criação de uma comunidade de proporções universais, baseada num ecumenismo humanista que prezasse pela libertação do homem, e que garantisse o seu dever de pensar e de contribuir para o progresso dela própria. “Se, como sabemos, Freyre exerce uma forte influência no pensar do autor português, por outro lado, distancia-se das premissas supra citadas. Agostinho da Silva é um crítico atento da colonização portuguesa, não inocenta a escravatura e menospreza qualquer indício de subordinação” (PINHO, 2006b, p. 296). A sua principal diferença⁶⁷⁸ se expressa, por exemplo, na política externa praticada durante o curtíssimo governo do presidente Jânio Quadros, inspirada nos trabalhos de Agostinho da Silva à frente do CEAO⁶⁷⁹, e que foi coerentemente criticada por Gilberto Freyre (SCHNEIDER, 2012, p. 89-90).

Embora não seja objeto privilegiado da nossa investigação, vimos que ambas as gerações dos intelectuais estudados tiveram que lidar com o ideal luso-tropicalista nos anos 1950. Mas também é importante mencionar que a persistência da sua influência acompanhou as transmutações/reapropriações das principais ideias por eles concebidas.

Atualmente, as temáticas luso-tropicalistas subsistem aos debates identitários sobre os discursos da lusofonia em Portugal (Cf. FREIXO, 2015) e da angolanidade em Angola (Cf. ZAU, 2015), bem como se associam às mutações sofridas pelas ideias dos intelectuais-protagonistas em suas recentes (re)apropriações. A nossa intenção, porém, não é a de produzir um parecer conclusivo acerca dessas associações, mas simplesmente mostrar as articulações entre os dois após-guerras – o do processo de criação e o de

de oposição ao Estado Novo, nas décadas de 1950 e 1960. [Não se pode esquecer que Gilberto Freyre travou relações intelectuais e de amizade com muitos opositores do Estado Novo – Agostinho da Silva, Jaime Cortesão, António Sérgio, Maria Archer, entre outros –, vários deles exilados no Brasil e suas idéias tiveram grande repercussão junto a este grupo de intelectuais]. Pode-se dizer que, na essência, estes grupos concordavam com os princípios básicos do pensamento freyriano, em seu viés cultural, mas distanciavam-se do uso político que dele foi feito” (FREIXO, 2007a, p. 131).

⁶⁷⁸ Segundo a pesquisadora Ramona Valente Pinho (2006b, p. 292-293), “a diferença entre as duas propostas [a ‘Comunidade Luso-Tropical’ pensada por Gilberto Freyre e a ‘Comunidade Luso-Brasileira’ imaginada por Agostinho da Silva] é que a primeira dá primazia à língua (e a simbiose transcultural ocorrida nos trópicos colonizados pelos portugueses – o luso-tropicalismo) e a segunda ao espírito – o *Portugal-ideia*” (FREIXO, 2007a, 143).

⁶⁷⁹ “Sem exercer uma militância política direta no Brasil, além de articular-se com o grupo de intelectuais portugueses aqui exilados, Agostinho da Silva ocupou o cargo de Assessor de Política Cultural Externa da Presidência da República, no início dos anos de 1960. Neste período, estabeleceu uma sólida relação de amizade com políticos e intelectuais brasileiros como Darcy Ribeiro – sobre quem exerceu grande influência – e José Aparecido de Oliveira, que chega a afirmar que ‘a Política Externa Independente de Jânio Quadros, com sua inclinação para a África e para a Ásia, teve em Agostinho da Silva um de seus inspiradores’” (FREIXO, 2007b, p. 25).

(re)apropriação das suas ideias – de modo a justificar nossos propósitos investigativos, contextualizando e explicitando a maleabilidade dos seguintes conceitos em questão.

Angolanidades, comunidade luso-afro-brasileira, portugalidade e lusofonia.

Tratemos agora de duas formas distintas de *angolanidade*, aquela projetada pela geração de Agostinho Neto e a vigente na contemporaneidade, para posteriormente averiguar as relações existentes entre a ideia de *comunidade luso-afro-brasileira*, criada por Agostinho da Silva, e o seu transcurso entre a *potugalidade* e a *lusofonia*, baseando-se nos resultados de pesquisas recentes há pouco mencionadas⁶⁸⁰.

Intelectual-protagonista	Ideia principal	Transformação contextual: passado (criação) ⇒ presente (apropriação)	
		Angolanidade apriorística	Angolanidade aposteriorística
Agostinho Neto	Angolanidade	Angolanidade apriorística	Angolanidade aposteriorística
Agostinho da Silva	Comunidade luso-afro-brasileira	Portugalidade	Lusofonia

Quadro-referência com as principais ideias de cada intelectual, associadas às transformações do panorama contextual em que elas se difundiram.

Todavia se faz pertinente questionar, de antemão, *qual é a relação existente entre as distintas concepções de angolanidade, e as ideias de comunidade luso-afro-brasileira, portugalidade e lusofonia?* Apesar de ontologicamente diferenciadas, todas elas partem de três princípios relativamente parecidos: a integralidade/unicidade conferida à língua do colonizador; o questionamento acerca da uma possível/suposta singularidade comportamental; e a preocupação com a adaptabilidade das partes envolvidas no processo de colonização. Note-se, contudo, que se trata de elementos comuns aos do ideal luso-tropicalista, o que explica os vínculos que reportamos ainda agora. Porém, como veremos a seguir, todos os conceitos mencionados são distintos entre si, seja no tempo ou no espaço.

Preliminarmente, a *angolanidade* pode ser apreendida como o processo de criação da *imagem-nação* da colônia/província de Angola visando constituir-se *Estado*.

⁶⁸⁰ Respectivamente, CIPRIANO, 2015 e SOUSA, 2015.

Patrício Batsikama a examina em seu trabalho discernindo-a em quatro categorias⁶⁸¹, dentre as quais nos interessa pensar as angolanidades “apriorística” e “aposteriorística”.

A teorização sobre a angolanidade teve início a partir de meados dos anos 1950, partindo dos preciosos trabalhos de Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz⁶⁸². “Sendo uma reflexão crítica, mas sequencial do luso-tropicalismo, a angolanidade apriorística estratificou os traços culturais do nacional na mesma ordem de ‘Eu’, ‘Não-Eu’ e ‘Outro’ luso-tropicalistas” (CIPRIANO, 2013, p. 55). Construído a partir da interpretação freyriana da colonização do Brasil, o ideal luso-tropicalista define o “Eu” como a figura do português, o agente executor-colonizador; o “Não-eu” como o negro-africano, tido como cocolonizador, porém, totalmente passivo à predominância do primeiro; e o “Outro” sendo representado na figura do ameríndio. Similarmente, a teorização sobre a angolanidade baseou-se nessa mesma ordenação, mas alterou os seus sujeitos: fazem parte do “Eu” os assimilados e luso-descendentes do litoral; do “Não-eu” os não assimilados/autóctones do interior; e do “Outro” o português/antigo colonizador.

Estruturada dessa maneira, a angolanidade apriorística⁶⁸³ buscava revestir-se de uma notabilidade cosmopolita e universal, tencionando conquistar o reconhecimento da sua autonomia dentro e fora do continente africano e, principalmente, perante Portugal e também o Brasil. Tratava-se de uma estratégia que pretendia livrá-los da condição de “não-eu” e, justamente por isso, obstinavam forjar um novo “eu”. Nela, os mensageiros se apropriaram do modelo paradigmático utilizado pelo europeu para legitimar a sua assimetria/supremacia. Porém, ao enaltecer o protagonismo dos luso-descendentes e assimilados do litoral, acabavam por gerar clivagens internas, sobretudo com relação aos considerados “não-eu” do interior, já que a incorporação de valores exógenos (portugueses e cristãos) gerava um progressivo afastamento das tradições oriundas das

⁶⁸¹ São: angolanidade apriorística; angolanidade rizomática; angolanidade e angolanidade aposteriorística (Cf. CIPRIANO, 2013; 2015).

⁶⁸² “Dois condicionantes permitem que seja o MPLA a começar com as teorias por volta disso: (i) os membros do MPLA/luta intelectual integravam associações de literários – nos anos 40-70 do século XX – nos circuitos internacionais da africanidade, negritude, etc.; (ii) os primeiros a utilizar o termo pertenciam ao MPLA e os primeiros teóricos surgiram no MPLA: Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz” (CIPRIANO, 2013, p. 54).

⁶⁸³ “O que significaria angolanidade *apriorística*? Os militantes do MPLA observam a inoperacionalidade do luso-tropicalismo e tomam medidas correctivas a partir de duas constatações: (i) as ‘etnias’ rumo à nação angolana incorporavam num discurso hegemônico da criouldade bio-cultural e da sua abertura ao mundo; (ii) a construção do sujeito colectivo angolano implicava o diálogo civilizacional do ‘Eu’ e ‘Outro’ em duas dimensões: histórica e sociológica. Isto é, nessa primeira observação, angolanidade parte das possibilidades socioculturais e humanas que compõem Angola, isto é, um ‘*a-priori*’ histórico/sociológico contextual” (CIPRIANO, 2015, p. 386).

populações rurais – não raro, identificadas como “tribais”. Além disso, o fato de grande parte dos futuros membros do MPLA serem brancos e mestiços assimilados era motivo de constantes desconfianças e do sucessivo distanciamento das classes populares, principalmente as do interior do país.

Independente das inquestionáveis qualidades literárias e políticas de Agostinho Neto, a construção da sua imagem como “herói nacional” está diretamente associada às suas peculiaridades bio-biográficas. O teor automessiânico presente em sua obra, as repercussões das suas prisões na imprensa internacional e a circulação dos seus escritos nos circuitos mundiais de literatura negra contribuíram muito para o seu protagonismo entre os membros do MPLA. Além de tudo, o fato dele ser um jovem negro e de origem humilde, aldeã e protestante ajudava a arrefecer as críticas dos opositores que acusavam o seu grupo de afastar-se dos interesses daqueles apreendidos como “não-eu”. No entanto, desde quando assumiu a presidência do MPLA, no início dos anos 1960, a sua imagem passou a ser instrumentalizada em favor do movimento (e posteriormente do partido), promovendo a sacralização dos registros escritos – não só literários – e das referências aos feitos realizados no âmbito da luta anticolonial/emancipacionista. “Ora, na verdade, são os litorais assimilados e os luso-descendentes que estão na forja não só da angolanidade, mas também, na criação do MPLA e do MPLA/Estado. Talvez isso explique a hegemonia que assumem nessas paragens” (CIPRIANO, 2013, p. 57).

Nos anos 1980, após a guerra anticolonial, a emancipação política de 1975 e a experiência do 27 de maio de 1977, iniciou-se um processo de questionamento das referências desse legado. Diversas obras passaram a ser escritas, filmadas e encenadas para criticar a angolanidade herdada dos antigos mensageiros. Progressivamente se instaurava um profundo desencanto com o futuro frustrado daquela *sagrada esperança* de outrora, apoiada na melancólica realidade angolana do após-independência, já que as opressões, perseguições, traições e torturas perduraram, assim como as graves tensões raciais, mesmo com a retirada dos portugueses do poder. E, já adentrando aos anos 1990, obras como *A estação das chuvas* de José Eduardo Agualusa (1996) passam a contribuir ainda mais para a dessacralização do mito heróico nacional⁶⁸⁴.

Tratou-se, portanto, de um período de drásticas mudanças, tanto na ordem externa como na interna. A queda do muro de Berlim simbolizou o fim da chamada

⁶⁸⁴ “Todavia, tanto em um sentido como no outro, Neto mantém-se como referente ou aquele cujo discurso político-partidário, mediado pela literatura, tem sido ambigualmente revisitado pelas gerações subsequentes” (AMÂNCIO, 2003, p. 325-326).

guerra-fria e deu início a uma nova ordem das relações internacionais, a globalização, que ficou marcada pela propagação dos sistemas democráticos e pela ação de novas forças políticas e econômicas pelo mundo. Internamente, o ano de 1992 marcou as primeiras eleições da República de Angola desde a libertação em 1975, seguida de intensos conflitos e envolvendo interesses diversos⁶⁸⁵. E foi justamente nesse cenário que emergiu a outra modalidade do conceito em questão, a angolanidade aposteriorística⁶⁸⁶. Ela se singulariza por sua transmutação neocapitalista, já que a visão cultural hegemônica passou a se pautar pelos suportes econômicos e financeiros, mormente vinculados aos mercados do petróleo e dos diamantes. Há, em decorrência disso, a intensificação dos desarranjos entre os valores tradicionais/locais e os valores modernizantes/globais.

Porém, em detrimento da permanência dos conflitos e das hostilidades, o MPLA permanece no centro do poder e, apesar das constantes críticas e discordâncias, ainda dispõe da hegemonia econômica, cultural e social no país. Criador da angolanidade apriorística no passado, goza e também influencia os delineamentos da aposteriorística no presente. Vimos antes que a angolanidade apriorística considerava as dinâmicas socioculturais e socioeconômicas como provedoras de um “lugar comum”, buscando

⁶⁸⁵ “As primeiras eleições depois de obter a independência de Portugal em 1975 foram realizadas em Angola em 1992. A luta feroz pelo poder entre os três movimentos de libertação, a FNLA, MPLA e UNITA, tinha precedido do processo de descolonização. Enquanto o MPLA, com apoio soviético e cubano, emergiu como vencedor no processo de independência, o seu poder foi fortemente contestado pela UNITA, que foi apoiada pelos EUA e pela África do Sul, sendo que nos anos seguintes o MPLA nunca mais conseguiu controlar por inteiro o território do país. Acordos de paz em 1991 visavam conduzir o país à transição de um Estado monopartidário para uma democracia multipartidária, após a realização de reformas que haviam transformado a economia planificada em economia de mercado. Apesar dos numerosos candidatos presidenciais e partidos políticos que participaram das eleições de 1992, todos deram lugar a um ambiente fortemente polarizado. No final, 54% dos assentos na Assembleia Nacional foram vencidos pelo MPLA e 34% pela UNITA, resultando em 129 e 70 lugares respectivamente, de um total de 220. No entanto, nenhum dos candidatos presidenciais obteve maioria absoluta dos votos, com o MPLA de José Eduardo dos Santos ganhando 49,6%, em comparação para 40,1% para o líder da UNITA, Jonas Savimbi. No entanto, o segundo turno das eleições nunca aconteceu porque a UNITA rejeitou os seus resultados e, em seguida, eclodiu novamente uma luta entre as partes beligerantes, mas ela tornou-se agora uma guerra financiada pelo petróleo e pelo diamante, a mais sangrenta desde a independência” (CROESE, 2013, p. 02, tradução livre).

⁶⁸⁶ “Angolanidade aposteriorística pode ser vista como a concorrência de todas angolanidades (ou das suas representações simbólicas, para além de FNLA, MPLA e UNITA): acompanha o paradigma de ‘*globalizing culture*’. A primeira tentativa terá sido os Acordos de Alvor, que ainda é uma excelente amostra, pois percebe-se dela: (i) a geopolítica social das ‘forças identitárias’ no mapa societário de Angola; (ii) as heranças sociais das organizações políticas e seus tecidos sociais face ao projecto de Angola enquanto ‘nação/Estado-nação’; (iii) a concorrência na liderança de Luanda – como ‘espaço do poder’ – e de Angola como o ‘lugar-comum’. (...) Dos traços identitários definidores, essa angolanidade tem uma origem plural: (1) efeitos da democratização/globalização ‘angolanamente’ vividos; (2) as insatisfações dos independentistas no pós-independência; (3) integração econômica e busca de justiça social pretendem romper o *status quo* sequenciado pelo nacionalismo administrativo/econômico. Trata-se da *angolanidade economicus*” (CIPRIANO, 2015, p. 411-412).

nas dinâmicas históricas o fundamento da sua estruturação. Enquanto que a versão aposteriorística é globalizadora, e as suas metamorfoses são consequenciais dos repertórios econômicos vigentes. Contudo, “as identidades comunitárias (dos grupos societários) permanecem numa época em que as angolanidades se fundiram (em *aposteriorstica*), num mundo globalizado (e de globalização) onde a nacionalização da identidade dos constituintes não equaciona as suas diferenças” (CIPRIANO, 2013, p. 69-70).

Finalmente, Batsikama conclui que a angolanidade é uma teorização que visa compreender o processo de construção das noções de *nação* e *nacionalidade* para explicar a pluralidade constitutiva do *nacionalismo* angolano.

Mas esta teorização ou instrumentalização ainda nos parece nos seus princípios apenas, ainda que tenha começado há mais de um meio-século (no início de 1954/1962). Estaria nos seus princípios por duas razões: (i) de 1960 até 2012, sempre foi considerada a *angolanidade apriorística*, e existe hoje uma modesta e consistente contribuição sociológica; (ii) a *angolanidade* ainda carece (...) fomentar o diálogo elevando os interesses da colectividade como o objectivo vital do *lugar-comum* (CIPRIANO, 2015, p. 433-434).

Como visto em seções anteriores, as construções e reconstruções dos discursos nacionais é um dilema vivido por grande parte das sociedades contemporâneas na era da globalização, sendo estas questões particularmente mais complexas dentre os africanos. Oriundos de um prolongado sistema de exploração colonial e, mais recentemente, ultracolonalista, que promoveu a desarticulação das estruturas políticas autóctones em favor da criação de elites letradas locais permeadas por valores e ideais exógenos, fomentando um ambiente de transculturações, resistências e imposições culturais, as tentativas para a criação de um referencial delineador para a nação são permeadas pelas perduráveis fraturas existentes entre o passado, o presente e as expectativas de futuro. Isso porque,

em sendo um discurso, a cultura nacional se apresenta como a única, em detrimento de outras narrativas, se equilibra entre duas forças, uma em direção ao regresso, à fundação, ao começo de tudo, e outra ao desejo de avançar para o futuro. A narrativa da nação oscila entre as origens, na formulação de mitos fundacionais, construindo a tradição e garantindo-lhe a continuidade. Na fronteira do passado e do futuro, a cultura nacional constrói identidades ambíguas. Pela impossibilidade de um único discurso, a situação plural das culturas nacionais é pensada como representação das diferenças. É a partir desse horizonte que a

representação do espaço, que chamaremos nacional, se faz presente, enquanto objeto de luta simbólica. No caso das sociedades africanas, é dar conta de como essas formações sociais se juntaram e realizam essa síntese, entre si e entre as culturas, articulando-se numa trama, de complexas e novas formas sob as bases de uma modernidade outra. Pelo menos esses são alguns dos elementos imprescindíveis para começar debater as representações das novas nações emergentes de situações coloniais e o dilema desafiante das suas formas totalizantes abarcando espaços culturais amplos e diversos (PANTOJA, 2016, p. 85).

Assim, a articulação entre o passado e o presente é uma característica comum às angolanidades apriorística e aposteriorística. Visto que no passado, no após-segunda-guerra, Agostinho Neto exortava a liberdade e a emancipação da condição colonial (passado) para construir a nação (futuro). E no presente, no após-guerra-fria, os grupos que se mantêm no poder invocam o passado, o herói fundacional mitificado⁶⁸⁷, e o que havia de sagrado em sua esperança para tentar fazer subsistir certa *imagem-nação*, em detrimento de, num contexto e noutro, ela não estar pautada pelos mesmos princípios.

A idealização de uma *comunidade luso-brasileira* é bastante antiga e remonta o século XIX: desde as intenções de manutenção do império luso-brasileiro ante a independência do Brasil⁶⁸⁸, passando pelos diálogos das gerações de 1870⁶⁸⁹ e pela proposta pioneira de Sílvio Romero⁶⁹⁰, intercorrendo até o início do século XX⁶⁹¹. Contudo, foi somente nos anos 1950 que a ideia tomou fôlego porque foi alimentada, dentre outras razões, pela assinatura do Tratado de Amizade e Consulta entre Brasil e

⁶⁸⁷ “Agostinho Neto encontra-se mitificado no contexto angolano, seja popular, político ou literário. Neto é configurado – e configura-se – como o glorioso herói da independência de Angola – principalmente pelos amigos e integrantes do MPLA –, o maior líder nacional e, ainda, para muitos críticos literários, um dos grandes poetas das lutas anticolonialistas, ao lado de Viriato da Cruz e Antônio Jacinto” (AMÂNCIO, 2003, p. 315).

⁶⁸⁸ “(...) a manutenção do império luso-brasileiro continuou sendo defendida pelo autor [Raimundo José da Cunha Mattos]: ‘portugueses, todos somos irmãos, filhos de uma mesma pátria’, unidos pelos ‘vínculos de sangue, de Religião, com os mesmos costumes, prejuízos e inclinações’, sendo aquele momento propício para a reconciliação: ‘Resta agora dizer-vos, meus amados concidãos, que é tempo de abandonarmos prejuízos, preocupações, rivalidades, antipatias e inimizades. O prêmio por tais esforços seria a construção de um futuro grandioso’. Sua defesa da manutenção do império era feita em nome do futuro e a despeito de muitas experiências do passado. A seu ver, a situação conflituosa somente seria resolvida com a reestruturação do império, cuja nova arquitetura deveria ter como premissa as relações recíprocas de seus membros para garantir que todas as partes fossem de algum modo beneficiadas” (RODRIGUES, 2008, p. 154).

⁶⁸⁹ Cf. NEMI, 2006.

⁶⁹⁰ Sobre “a conveniência de se estabelecer uma comunidade luso-brasileira. A questão fora levantada pela primeira vez por Sílvio Romero (1851-1914), um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras, na conferência ‘O elemento português no Brasil’, pronunciada no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro e publicada em Lisboa em 1902. É interessante notar que o acadêmico, alguns anos antes, na sua *História da Literatura Brasileira* (1888), se mostrara um censor implacável da matriz cultural lusitana. No entanto, mudou de opinião e passaria a defendê-la vigorosamente” (GUIMARÃES, 2009, p. 53).

⁶⁹¹ Cf. LEAL, 2010.

Portugal, em 1953⁶⁹². Nesse contexto, dois intelectuais se destacaram ao pensar as bases e as condições para a criação dessa comunidade: Gilberto Freyre e Agostinho da Silva.

Gilberto Freyre dizia que a “unidade de sentimento e cultura” fomentada pela colonização portuguesa nos trópicos seria geradora de uma “comunidade luso-tropical”. Iniciada desde os princípios da colonização, a continuidade dessa comunidade estaria assegurada pela ação do Estado Novo no ultramar, mesmo que ocasionalmente o autor apontasse que a sua plenitude só se concretizaria no futuro, ao usar de exemplo o Brasil como comprovação da sua viabilidade, o que justifica os usos e abusos das suas ideias no passado, bem como os interesses atrelados à sua recuperação na atualidade⁶⁹³. O seu elogio à mestiçagem e à plenitude do uso da língua portuguesa como elemento identitário fundamental nos espaços metropolitano e colonial contrastava com as críticas sofridas pelo ideário luso-tropicalista, ainda à véspera da eclosão das lutas anticoloniais.

Já Agostinho da Silva vislumbrava uma *comunidade luso-afro-brasileira* ao concatenar elementos do passado com os do presente, orientando a sua *imagem-nação* para o futuro, dentro da qual o Brasil⁶⁹⁴ teria uma função crucial nesta sua ideação. De caráter universalista e messiânico, o cerne da futura comunidade contribuiria para alcançar a paz mundial, ao colocar em diálogo o Ocidente com o Oriente, enquanto que a sua união ocorreria por intermédio da profusão da língua e da cultura portuguesa. Esta seria a concretização da missão de Portugal, país responsável pelo início da mundialização no século XV, mas que teve os seus desígnios interrompidos por sua

⁶⁹² “As relações de apoio do governo brasileiro ao português se materializam com a assinatura do Tratado de Amizade e Consulta, em 16 de novembro de 1953. Nele, se dá forma jurídica à comunidade luso-brasileira” (RAMPINELLI, 2009, p. 276).

⁶⁹³ “Na obra de Gilberto Freyre perpassa a sua concepção singular de tempo, fundindo passado, presente e futuro. Essa concepção elucida-nos sobre as ambiguidades e as contradições em que se envolve ao falar de comunidade luso-tropical. Umás vezes, apresenta-a como realidade pretérita, que remonta aos séculos XV e XVI, outras como realidade viva, presente, outras ainda como futuro, destino, idealização. É, sobretudo, como projecto que a ideia de comunidade luso-tropical sobreviveu ao seu autor, após o fim do império português. E vivifica agora na Comunidade de Países de Língua Portuguesa e no discurso político e ideológico mais consensual sobre a posição de Portugal no mundo. O risco actual está em continuar a ser usado como dispositivo retórico, numa perspectiva acrítica e imobilista. Ontem, para legitimar o colonialismo português; hoje, para alimentar o mito da tolerância racial dos portugueses e até de um nacionalismo português integrador e universalista, em contraponto aos ‘maus’ nacionalismos, fechados, etnocêntricos e xenófobos” (CASTELO, 2013, s/p).

⁶⁹⁴ “Em sua concepção, a crise do nosso tempo é a crise da civilização européia – e, por extensão, da civilização ocidental – racional e materialista. Assim, o Brasil, lugar por excelência da fusão de etnias e culturas, seria o pólo do ‘Reino do Espírito’ e deveria buscar o ‘diálogo’ com o Oriente – em especial com a China – para abrir caminho para uma nova ‘idade do ouro’ para a humanidade” (FREIXO, 2007a, 140; 2007b, p. 25).

excessiva “europeização”, deixando, entretanto, o seu espírito preservado no Brasil⁶⁹⁵. Este país seria o “Reino/Idade do Espírito Santo” (inspirado em Joaquim de Flora), o centro de uma nova civilização híbrida, tolerante e harmônica que, conseqüentemente, fundamentaria o “Quinto Império” (inspirado nas profecias de Bandarra) imaginado por Pe. Antônio Vieira em sua *História do futuro* (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, cap. 2.2).

A influência desses dois autores fez-se deveras presente no *IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros*, evento ocorrido na Universidade da Bahia no ano de 1959⁶⁹⁶. Nele, a difusão do texto *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*, de autoria de Agostinho da Silva, marcou a distinção dessas duas propostas comunitárias, sendo respectivamente favorável e contrária às condutas do Estado-Novo, já que naquela ocasião Silva predicou a seguinte premissa: “nenhum território pode estar sujeito a qualquer espécie de metrópole, e nenhum traço de colonialismo pode subsistir”. A par desta discordância, é importante considerar que essas ideias fluíam dentre os diversos ideários apregoados pelo Estado Novo, como é o caso da noção de *portugalidade*.

O recente trabalho de Vítor Manuel de Sousa (2015) confirmou a hipótese de que “a palavra ‘portugalidade’ é usada pelo Estado Novo e que por isso hoje está conectada com essa ideologia, avançando com a possibilidade de o termo ter surgido no decênio de 50 ou 60 do século XX” (SOUSA, 2013, p. 167). Trata-se, por conseguinte, de um termo que faz apologia direta a este regime, e que naquela ocasião foi correlacionado com o ideal luso-tropicalista para assentar um alegado “destino histórico” para Portugal. Os pressupostos, ou mesmo o fundamento teórico do

termo ‘portugalidade’ é, no entanto, profusamente atribuído ao discurso dos integralistas⁶⁹⁷, não sendo apesar disso, exclusivo destes, (...) muito embora esse fato provoque uma série e tensões, quando não mesmo oposições, com o Saudosismo de Pascoaes, com a Renascença Portuguesa e com a primeira fase da Seara Nova (SOUSA, 2013, p. 169).

⁶⁹⁵ “Nesta nova ordem, o Brasil teria um papel fundamental, pois traria em si os elementos do verdadeiro Portugal, aquele Portugal arcaico que se perdeu com o fracasso histórico da nação” (FREIXO, 2007b, p. 24).

⁶⁹⁶ Para informações acerca das repercussões políticas e culturais deste evento, Cf. RIBEIRO, 1999.

⁶⁹⁷ “Atribui-se mesmo a António Sardinha, grande referência do Integralismo Lusitano, a paternidade da ‘portugalidade’ (...). Seria, no entanto, um outro integralista, Alfredo Pimenta, quem pela primeira vez escreveu e discorreu sobre o conceito de ‘portugalidade’, num opúsculo datado de 1947. Foi durante o Estado Novo que os referidos nacionalistas enfatizaram e reinventaram alguns mitos de origem e o perfil alegadamente próprio do que era o português, num caldo de cultura onde a ‘portugalidade’ era primordial referência. Não é por isso de estranhar que, após a Revolução do 25 de abril, tenha havido um hiato na utilização da palavra ‘portugalidade’, como que a acompanhar o corte ideológico entre a palavra e o novo regime resultante da queda do Estado Novo” (SOUSA, 2015, p. 03-04).

Desse modo, se levarmos em consideração os princípios, os pressupostos e os fundamentos do pensamento engastado na trajetória bio-bibliográfica de Agostinho da Silva, cremos poder afirmar que o seu ideal de *comunidade luso-afro-brasileira* emergiu, portanto, em contraposição à noção de *portugalidade*. Isto, a despeito deste tipo de retórica também fazer uso da articulação entre elementos do passado, do presente, além de aludir a certa expectativa mítica de futuro.

Essas perspectivas diferem, contudo, no quesito “nacionalismo”. O Estado Novo pautou todo o seu discurso na retórica nacionalista⁶⁹⁸, instrumentalizada pelo Secretariado de Propaganda Nacional (SPN) que, a cargo de Antônio Ferro⁶⁹⁹, tinha por objetivo “pragmatizar uma política que harmoniza[sse] o sebastianismo, o espiritualismo, o nacionalismo, a fidelidade à vanguarda modernista, o folclorismo” (SOUSA, 2013, p. 166). Contrariamente, Agostinho da Silva preconizava que Portugal abrisse mão da sua nacionalidade para converter-se numa nação universal, vindo a tornar-se um entre os diversos elementos de uma comunidade ecumênica que teria por missão abrigar toda a humanidade⁷⁰⁰. Por isso, o passado significativo para a *imagem-nação* nutrida por ele era o daquele Portugal dos séculos XV e XVI – o “Portugal ideal”, que estaria mantido no Brasil e seria, no futuro, a base do “Quinto Império” – que assenta uma proposta totalmente avessa àquelas praticadas pelo Estado Novo.

O ideal comunitário luso-afro-brasileiro reapareceu às vésperas da Revolução dos Cravos (1974) em duas concepções distintas e que valorizavam, respectivamente, os aspectos culturais – por Joaquim Barradas de Carvalho – e a dimensão político-econômica – pelo General António de Spínola – dessas relações (FREIXO, 2007a, cap.

⁶⁹⁸ “Toda a retórica construída no Estado Novo em relação à identidade nacional (...) tropeçou no nacionalismo e usou uma série de recursos para perpetuar ideias assentes na propaganda do regime para concretizar a ação política. (...) Tratou-se de uma construção imposta pelo regime ditatorial à população, com o objetivo de ‘fechar a cadeia de sentido – a semiose – que vai de um passado mítico a um futuro mítico, trajeto retomado e reencarnado no presente, coletivamente, pelo povo que integrava as existências individuais” (SOUSA, 2013, p. 165).

⁶⁹⁹ “O jornalista, escritor e homem da cultura Antônio Ferro (1895-1956), referenciado na história literária portuguesa do século XX como figura do modernismo, é mais conhecido e estudado pela ação política desenvolvida na segunda metade da sua vida, desde as famosas entrevistas com que em 1932-33 promoveu a imagem do ditador Salazar, e acima de tudo pela sua actuação como responsável da propaganda e da política cultural do Estado Novo entre 1933 e 1950, à frente do Secretariado da Propaganda Nacional (SPN). (...) Nas suas funções de director do SPN, Ferro desenvolveria uma enérgica e eficaz acção de propaganda política dentro e fora do país, tarefa que ele resumira como a necessidade de construir ‘a grande fachada de uma nacionalidade, o que se vê lá de fora’” (BARRETO, 2011, s/p).

⁷⁰⁰ “Agostinho da Silva pronuncia-se sobre Portugal enquanto ‘ideia a difundir pelo mundo’, numa lógica que vai para além da noção de país, daí que seja recorrente no seu discurso a criação de uma comunidade luso-afro-brasileira, uma comunidade lusófona que prevê que se venha a assumir como uma futura pátria de todos os intervenientes, em que Portugal significa ‘o reino da irmandade, de compreensão, de cooperação’, ou seja, todo o território de língua portuguesa” (SOUSA, 2015, p. 358).

3.1). Contudo, os ressentimentos mútuos provocados pela guerra colonial prevaleceram, fazendo com que Portugal desdenhasse quaisquer relações com suas ex-colônias até meados da próxima década.

Nos anos 1980, cerca de dez anos após o 25 de abril de 1974 e a emancipação das antigas colônias africanas⁷⁰¹, Portugal se voltava novamente ao Atlântico – depois de investir em sua inserção à União Europeia (1986) – e passava a elaborar e difundir o discurso conciliador da *lusofonia*, o qual se tornaria fundamental para a criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) uma década mais tarde (1996). Havia, entretanto, graves desconfiças por parte de alguns setores dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP), já que as marcas da colonização ainda sobejam em seu cotidiano castigado, sendo a *lusofonia* e a ideia de *comunidade* apreendidas frequentemente como o resgate do luso-tropicalismo freyriano e do império colonial.

Além do mais, muitos dos fundamentos caros à *portugalidade* foram recuperados pelo ideal de *lusofonia*, e de lá transcorrem até o presente, pois

O discurso da ‘herança cultural comum’ – característico da época salazarista – foi revestido com uma nova roupagem através de um discurso multiculturalista que possibilitava analisar as ‘grandes descobertas’ e o colonialismo através da ideia de um ‘encontro de culturas’ que, por sinal, foi a tônica de todas as comemorações do Quinto Centenário dos Descobrimentos Portugueses (FREIXO, 2007a, p. 118).

Entretanto, esse tipo de releitura ainda não foi capaz de remover da memória as catástrofes perenizadas pelo colonialismo, sendo essa uma razão importante para compreendermos o desinteresse de alguns dos PALOP em fortalecer a CPLP⁷⁰². Do

⁷⁰¹ “A guerra de libertação forçara os portugueses a voltarem-se criticamente sobre si mesmos, em relação ao seu próprio subdesenvolvimento, à sua própria dependência econômica e à ditadura política de Salazar e do seu sucessor Caetano. Enquanto os problemas de política interna passavam ao primeiro plano e o custo humano e econômico da guerra apresentava-se de mais em mais pesado, não restava aos portugueses outra escolha senão negociar para colocar um ponto final, o mais rapidamente possível, na dominação colonial. Em 8 de setembro de 1974, eles assinavam, com os movimentos de libertação, os acordos de Lusaka que concediam provisoriamente a autonomia interna a Angola e Moçambique, implantando os mecanismos passíveis de organizar eleições gerais nestes países. Angola e Moçambique, respectivamente dirigidos pelo MPLA e pela FRELIMO, proclamaram a sua independência em 1975” (CHANAIWA, 2010, p. 320).

⁷⁰² “A participação destes países na Comunidade fica bastante limitada pelos sérios problemas internos que eles enfrentam. Em Angola, (...) a guerra civil que durou 27 anos (1975-2002), sem contar os anos de luta pela independência (iniciada em 1961), destruiu totalmente a economia e a infra-estrutura física do país, além de deixar milhares de mortos e mutilados de guerra, sem contar as cerca de 10 milhões de minas terrestres plantadas pelos grupos beligerantes e que ainda hoje causam vítimas e são motivos de preocupação para o governo e a população. Nos últimos anos, apesar dos avanços políticos e econômicos, boa parte do país ainda permanece destruída e os problemas sociais são gravíssimos” (FREIXO, 2007a, p. 42-43).

mesmo modo, há uma enorme dificuldade, ou até mesmo certa relutância em perceber os autores coetâneos àquele período como postulantes de propostas “pós-coloniais”.

De todo modo, foi nesta transição que o pensamento de Agostinho da Silva passou a ser recuperado em Portugal, com o intuito de respaldar aquela almejada *comunidade* estribada nos pressupostos da *lusofonia* emergente, passando então a ser respeitado por grupos que não o conheciam ou que não consideravam muito as suas ideias, apesar dele ser nacionalmente reputado como um “filósofo popular”⁷⁰³. Nesse processo de recuperação o diretor da Fundação Agostinho da Silva, Renato Epifânio, é categórico ao afirmar que a lusofonia é um vaticínio do seu patrono institucional, pois “desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona. [Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com a data de 27 de Outubro de 1957, Agostinho da Silva havia já proposto ‘uma Confederação dos povos de língua portuguesa’] De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso” (2015, p. 385).

No entanto, à medida que os discursos da lusofonia se espalhavam em Portugal, diversos elementos do pensamento agostiniano eram recuperados, com a vantagem de, diferentemente de Gilberto Freyre⁷⁰⁴, não trazer consigo a carga negativa remetida pelo luso-tropicalismo, já que ele sempre simpatizou com a oposição democrática e posicionou-se contra o Estado Novo. Desse modo, Agostinho da Silva é frequentemente referenciado como um dos inspiradores da CPLP⁷⁰⁵.

⁷⁰³ Desde que retornou a Portugal, em 1969, Agostinho da Silva deu sequência à sua intensa atividade intelectual/institucional: foi diretor do Centro de Estudos Latino-Americanos do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa, além de consultor do ICALP (Instituto de Cultura e Língua Portuguesa); na década de 1980 tornou-se diretor do Gabinete de Apoio do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa do Ministério da Educação; a partir dos anos 1990 protagonizou na televisão portuguesa um programa intitulado “Conversas Vadias”, ficando conhecido nacionalmente como um filósofo popular. Morreu quatro anos mais tarde, em Lisboa, aos 88 anos de idade.

⁷⁰⁴ Sua obra também foi resgatada nesse período, além de despida das antigas conotações salazaristas, sendo reapropriada, unanimemente, tanto pelos setores progressistas como pelos conservadores, todos apostados em fortalecer a ideia de lusofonia em Portugal: “assim, Gilberto Freyre voltou a ser uma das principais referências teóricas para os nacionalistas portugueses – à esquerda e à direita – com o *luso-tropicalismo* impregnando de forma bastante visível a concepção de *lusofonia* que se construiu em Portugal, a partir da década de 1980” (FREIXO, 2007a, p. 133).

⁷⁰⁵ Além disso, “Agostinho da Silva é hoje utilizado como inspiração para o Movimento Internacional Lusófono (MIL), nomeadamente no que respeita à sua proposta de reorganização de Portugal e do mundo lusófono, em que se dirigia ao ‘Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália’. O filósofo era, de resto, pródigo em propostas englobando a coletividade portuguesa espalhada pelo mundo, tendo uma delas sido aprovada, por aclamação, em 25/3/1983, durante o ‘Encontro dos Portugueses no Mundo – Uma Cultura a Preservar’, na qual salientava não poder haver, para todos aqueles que se assumiam como portugueses no mundo, ‘mais alto e digno ideal do que o de Expansão e Afirmação da Língua Portuguesa no Mundo’” (SOUSA, 2015, p. 353).

Contudo, Vítor Manuel de Sousa demonstra em seu trabalho que “não pode haver lusofonia em conjugação (ou em simultaneidade) com ‘portugalidade’ [e que] (...) pode mesmo afirmar-se que perspetivar a lusofonia com a ‘portugalidade’ configura um contrassenso” (2015, p. 07). Pois, enquanto a ideia de portugalidade alude às dinâmicas coloniais e às noções de assimilação e adaptação do Outro colonial, a de lusofonia resulta de uma dinâmica mais recente e deverá estar atrelada às reconstruções identitárias “pós-coloniais”.

Segundo o autor,

a lusofonia/as lusofonias não se podem compaginar com criações míticas, pois todas elas remetem, neste caso concreto, para uma alegada ‘portugalidade’ que lhe esteve na base, não dando o passo em frente que é necessário dar quando se olha para este assunto na contemporaneidade, em que a interculturalidade deve ser o apanágio das relações sociais (SOUSA, 2015, p. 480).

A despeito deste apontamento e, pensando a partir de uma perspectiva mais entranhada e adversa desse problema – a passagem do ‘colonial’ para o ‘pós-colonial’ na literatura feminina sobre Angola –, tem quem afirme que o simples fato de “falar de ‘lusofonia’ ou de ‘espaço lusófono’ (...) é, inevitavelmente, sinônimo de falar de neocolonialismo, mesmo que o neocolonizador não seja Portugal”, já que o conceito em questão nunca se libertou totalmente da ideia de luso-tropicalismo e nem deixou de lado a tônica do discurso colonial (PINTO, 2014, p. 137).

Finalmente, a pluralidade, o contraste e a atualidade dessas visões são suficientes para demonstrarmos que este é um debate em curso, e que não existe ainda qualquer consenso sobre o tema.

Talvez por isso, neste discurso que não se esvazia, valha a pena considerar não as rupturas, mas sobretudo as continuidades que restaram do fim do império – que, no entanto, não foi o fim da sua imaginação também fantasmagórica – e se projectam sobre um presente que não é só singular mas é de partilha, incômoda, para toda a Europa. É que muda também o nosso olhar sobre os países que pela língua se espelham nalgumas páginas do nosso passado, como no caso mais evidente que é o Brasil, ausência presente da nossa ressaca imperial (LOURENÇO, [nota prévia: 40 anos de atraso, In:] 2014, p. 11).

Mas, por outro lado, e é isso o que mais nos importa agora, ambas as discussões inconclusas sobre “angolanidades” e “comunidades lusófonas” refletem os problemas

da construção e/ou (re)invenção das identidades coletivas na contemporaneidade, motivadas pela própria conjuntura em que vivemos desde o último após-guerra, caracterizada pelas profundas transformações ocorridas no sistema político e econômico internacional e pela imposição de uma série de valores culturais e ideológicos exógenos. Assim, emerge com força nesse contexto o problema da preservação das identidades culturais, atrelado à própria sobrevivência das unidades políticas na era da globalização. Logo, ambas as discussões se assemelham, já que visam avaliar outras possibilidades de arranjos comunitários nacionais, selecionando para si heranças consideradas significativas para a cunhagem de novas identidades culturais, as quais, necessariamente, deverão se pautar por alguma herança histórica comum.

Por isso que a recuperação hodierna dos intelectuais protagonistas faz parte desse movimento de rememoração e reconstrução identitárias, já eles sempre são eleitos como representativos em cada uma dessas discussões. Entretanto, tal recuperação não é aleatória, uma vez que cada um desses intelectuais passou por circunstâncias análogas naquele após-guerra: ambos precisaram reconfigurar/recriar um “imaginário comum” alternativo ao hegemônico (Estado Novo) que fosse aceito pela maioria dos membros da almejada comunidade, fosse ela “lusu, afro ou brasileira”. Já a evocação das suas obras e biografias na atualidade pode ser interpretada como a busca por orientações para o presente, como o anseio pela legitimação de alguns poderes vigentes, ou mesmo como inspiração para a criação de algo que seja realmente novo em termos identitários⁷⁰⁶.

De todo modo, esse resgate gera um processo de intercontextualidade entre os após-guerras, ou seja, entre aquele contexto onde os intelectuais viveram e fomentaram o seu pensamento (após-segunda-guerra) e este donde analisamos a construção e a recepção das suas ideias (após-guerra-fria). Ademais, a sua apreensão e análise comparativa e conjunta se justificam, pois, “cada vez que a questão da diferença cultural surge como um desafio às noções do relativismo da diversidade de culturas, ela revela as margens da modernidade” (BHABHA, 1990, p. 06, tradução livre⁷⁰⁷): foram todos esses limites que gostaríamos de ajudar a compreender pela realização deste trabalho.

⁷⁰⁶ “O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (BHABHA, 1998, p. 27).

⁷⁰⁷ “Each time the question of cultural difference emerges as a challenge to relativistic notions of the diversity of culture, it reveals the margins of modernity”.

Considerações finais.

Um aspecto que não pode ser preterido nessas considerações finais é uma reflexão, mesmo que breve, sobre os paralelismos biográficos e os seus efeitos nas trajetórias dos protagonistas. Apesar das críticas de Pierre Bourdieu sobre a falta de objetividade nas reconstruções das trajetórias⁷⁰⁸, reiteramos que a perspectiva biográfica é permeada de oscilações as quais se relacionam intimamente, tanto com as definições racionais, mas, sobretudo, com as conjunturas históricas em que se aprofundam os antagonismos entre os indivíduos, além dos contextos mais amplos nos quais os agentes estão inseridos. Assim sendo, pautado pela valorização das subjetividades distintas, a abordagem biográfica proporciona a ampliação dos pontos de vista e das perspectivas possíveis de uma dada realidade, seja sobre um mesmo objeto de estudo, ou sobre um determinado contexto histórico, rompendo com as leituras capitaneadas por categorias abrangentes. Nesse sentido, trata-se de uma ferramenta adequada para as investigações que partem do particular para o geral, e também relativamente às interações dessas duas dimensões⁷⁰⁹.

Quando elaboramos os perfis biográficos dos protagonistas, pudemos avaliar sincronicamente os significados atribuídos a cada uma das etapas das suas vidas, direcionando nosso olhar para sua condição exilar, além das suas concepções de nação. A terra natal e o local onde passaram a infância influenciam a ambos, seja em termos simbólicos, pragmáticos ou histórico-ancestrais, principalmente se considerarmos os significados que cada um atribuiu ao seu torrão de origem. Ambos conservaram pela vida o apreço e a nostalgia para com a terra da sua infância, apesar de terem visto a si próprios obrigados precocemente a deixá-las para trás. Isso se deu, em ambos os casos, por motivações educacionais, pois eles tiveram a instrução básica a cargo das suas mães em suas aldeias, e ali travaram o primeiro contato com a língua e a literatura portuguesa

⁷⁰⁸ “Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixa de reforçar. (...) Não podemos compreender uma trajetória sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço de possibilidades” (BOURDIEU, 1996, p. 185; 190).

⁷⁰⁹ “La comprensión de una trayectoria personal, que es el foco en el que Bourdieu centra su crítica, solamente sería posible si tomamos en cuenta esa matriz de relaciones objetivas, esto es, las relaciones del sujeto biografiado con el conjunto de los demás ‘agentes comprometidos en el mismo campo y enfrentados al mismo espacio de posibilidades’. Es decir, lo que se está reclamando es contrastación y contextualización de la narración biográfica: una reconstrucción de los hechos que son interpretados por el sujeto. Esa reclamación de objetivismo, (...) tiene sin embargo una respuesta contundente en el seno de las prácticas del método biográfico” (PUJADAS, 2000, p. 152).

– embora ambos tivessem crescido em ambientes multilíngues. Em proporções e de maneiras variadas, essa fase de consolidação dos valores morais (e também religiosos) exerceriam importante influência na fundamentação dos seus pensamentos futuramente. De fato, ambos são provenientes de ambientes provincianos e precisaram precocemente emigrar (primeiro interna, e depois externamente) em busca de melhores condições de vida. As suas experiências migratórias promoveram a abertura dos seus olhares: foi através delas que as perguntas e as respostas lhes foram colocadas e encontradas.

O encontro das suas preocupações reside sobre a permanência do salazarismo no período após-guerra. Cada qual criou propostas distintas acerca dessa questão, haja vista serem oriundos de lugares diferentes, e basearem as suas queixas por razões diversas. Porém, as suas aberturas para o novo também propiciaram experiências imprevistas. Podemos afirmar, então, que os exílios-deslocamentos geram impactos na conformação da imagem-nação, pois tais vivências influenciariam a forma deles conceberem a nação.

Todavia, eles não estavam sós nesse encontro. Os intelectuais protagonizados na pesquisa foram identificados como vetores de relações geracionais muito mais amplas, apreendidas como o entrelaçamento de pensamentos de origens e matizes diversos. Aliás, são esses encontros com os demais intelectuais que atestam a pluralidade das vozes assentes num mesmo grupo, e atesta a fragilidade da versão (pretensamente) hegemônica do discurso nacional propalado pelo Estado Novo de Antônio Salazar.

Assim, ao cotejarmos os pensamentos dos intelectuais antissalazaristas africanos com as ideias dos intelectuais antissalazaristas portugueses e brasileiros, pudemos enxergar o problema do colonialismo por outra perspectiva mais ampla, uma vez que, ao considerarmos as diversas sociedades envolvidas, conseguimos romper com os vícios herdados das interpretações unívocas e prosaicas das histórias nacionalistas tradicionais. A recomposição e o cotejamento dos diferentes itinerários intelectuais atestaram a pluralidade dos discursos e a circulação de ideias várias na esfera política durante o processo de descolonização – que ainda é adensada por seus desencontros. O contraste das visões daqueles intelectuais subalternos provenientes das metrópoles e das colônias, que direta ou indiretamente dialogaram no Atlântico Sul, amplifica a complexidade dos espaços onde cada deles um atuou, concorrendo para o almejado “pensamento limiar”. Este, por sua vez, é desestabilizador dos discursos e padrões hegemônico-normativos.

Então concluímos que o antissalazarismo é circunstancialmente multifacetado. Leituras usualmente pautadas em argumentos “pró” e “anticolonialistas”, centradas exclusivamente nas imagens do “colonizador” e do “colonizado”, do “opressor” e do

“oprimido”, do “hegemônico” e do “subalterno”, atreladas respectivamente ao português e ao africano, reduzem a complexidade daquele contexto do pós-guerra, que se encontrava aberto às diversas possibilidades aventadas por todos esses intelectuais – e ainda por outros não contemplados. As propostas para o mundo pós-guerra eram múltiplas, mas para esses intelectuais o desejo era um só: abreviar o salazarismo.

Os protagonistas (e os demais intelectuais) foram homens de ação: operaram as suas escolhas cientes dos sentidos dos seus atos e dos riscos a que estiveram expostos. A par dos problemas conjunturais colocados para cada um, os seus aprendizados de vida lhes serviram de fundamento para as suas proposições resolutivas. Diante da necessidade da descolonização e da emancipação política e cultural do seu povo, Agostinho Neto preconizava a dessacralização das relações sociais e a disseminação da educação dentre a população do seu país, como meio de ascensão social e material. Inversamente, Agostinho da Silva buscava romper com os descaminhos erigidos pela modernidade euro-ocidental – baseada em processos vistos por ele como eminentemente cético-rationais e material-individualistas – e apontava a solução dos problemas sociais preconizando a sacralização da sociedade, por meio da desconstrução dos mecanismos e estruturas usuais da educação, a qual somente servia para manter os antigos paradigmas e os poderes estabelecidos por eles.

Enquanto a vida matou em Agostinho Neto a mística esperança nutrida desde os cultos evangélicos em sua infância, tornando-o um homem cético e racional, ele tomou as rédeas do próprio destino e se candidatou a ser aquele por quem se espera. Concomitantemente, na margem oposta no Atlântico Sul, a experiência sertaneja de Agostinho da Silva mostrou-lhe aquilo que ele procurava pela via racional em Portugal. No entanto, isso se deu através de uma linguagem místico-religiosa: então ele se abriu a outras possibilidades interpretativas e cognitivas, baseando nestas a originalidade do seu pensamento.

Importa refletir brevemente sobre as razões de as suas ideias e trajetórias serem reapropriadas na atualidade. Há, nesse caso, uma motivação estética e outra pragmática. A primeira liga-se ao caráter intemporal do discurso poético que, em Agostinho Neto, associa-se ao papel coletivo cumprido por ele no passado, mas que é estimulado e por isso se estende até o presente; sobre a primeira motivação, no caso de Agostinho da Silva, a aparência e a recuperação de elementos proféticos em suas asserções favorecem a sua retomada, reapropriação e reinterpretação hodierna. Ambas as estruturas textuais podem facilmente ser reinterpretadas para responder aos anseios contemporâneos. E

essa é a segunda razão da sua reapropriação: elas respondem a interesses diversos. Isso, no entanto, não significa que eles eram textos do/para o futuro, nem que os autores estiveram “à frente do seu tempo”. Eles responderam aos anseios da sua época, partiram de temas suscitados sincronicamente e lidaram com uma série de demandas comuns, fomentando encaminhamentos distintos, como pudemos ver ao longo do trabalho. Contudo, as suas ideias têm sido recuperadas hodiernamente, além de reinterpretadas para atender a interesses diversos daqueles preconizados pelos escritores no passado.

É interessante notar que, após a queda do Estado Novo, as ideias de ambos os intelectuais, outrora subalternas, passaram a ser reconsideradas e são hoje hegemônicas. Por um lado, a *mensagem* poética de Neto tem sido incorporada aos discursos de uma angolanidade aposteriorística com o fito de ajudar a manter o grupo situado no poder; por outro lado, a *mensagem* de Silva tem sido recuperada pelo atual *status quo* que pretende recobrar a sua preeminência internacional através do discurso da lusofonia.

Vemos assim que, diferentes contextos propiciam o surgimento de diferentes conceitos; os quais serão possível ou provavelmente contemplados noutros contextos, servindo a concepções bastante diferentes daquelas que, no passado, os conceberam.

Referências bibliográficas.

- ABRANTES, Carla Susana Alem. *Narrando Angola: a trajetória de Mário António e a invenção da “literatura angolana”*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- AGOSTINHO, Pedro. Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África. *Afro-Ásia*, CEAO, Salvador, n.º 16, pp. 09-23, setembro de 1995.
- _____. Agostinho da Silva – um pensamento vivo. *Qvinto Império: revista de cultura e literatura de língua portuguesa*. Gabinete Português de Leitura, Centro de Estudos Portugueses, Salvador, v. 01, n.º 14, pp. 25-37, julho de 2001.
- _____. “Agostinho da Silva”. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.
- AHMED, Sara; FORTIER, Anne-Marie. Re-imagining communities. *International Journal of Cultural Studies*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, Volume 06, n. 03, pp. 251-259, 2003.
- AIRES, Tiago. ‘Arlindo Barbeitos como leitor dos poetas da ‘Geração da Mensagem’’. In: TAVARES, Ana Paula; SILVA, Fábio Mário da; PINHEIRO, Luís. *Antônio Jacinto e a sua época: a modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- ALEXANDRE, Valentim. *Origens do colonialismo português moderno (1822-1891)*. Lisboa: Sá Costa Editora, 1979.
- _____. O liberalismo português e as colônias de África (1820-39). *Análise Social*, Lisboa, Vol. XVI (61-62), pp. 319-340, 1980.
- _____. A desagregação do império: Portugal e o reconhecimento do Estado Brasileiro (1824-1826). *Análise Social*. Vol. XXVIII (121), (2º), pp. 309-341, 1993.
- _____. ‘Do antigo regime ao sistema colonial moderno: o nacionalismo imperial e seus efeitos (1875-1930)’. In: *África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 - c. 1930): III reunião internacional de história de África – actas*. SANTOS, Maria Emilia Madeira (dir.). Lisboa: IICT, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000.
- ALMEIDA, José Maurício Gomes de. ‘Regionalismo e modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20’. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon; LÉPINE,

- Claude; PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. São Paulo: Fapesp; Editora Unesp; Bauru: EDUSC, 2003.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. 'Apresentando Spivak'. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina G. Almeida, Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- ALMEIDA, Tiago Manuel Rosa. *A Revolução de 14 de Maio de 1915 – justificações e dinâmicas*. Dissertação. História Moderna e Contemporânea. Faculdade de Letras, Departamento de História, Universidade de Lisboa, 2015.
- ALVES, Uelinton Farias. Cruz e Sousa, poeta abolicionista e as suas raízes africanas. *União dos Escritores Angolanos* [website], 2008. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/1287-cruz-e-sousa-poeta-abolicionista-e-as-suas-raizes-africanas> Acesso em: 01/07/2015.
- AMADO, Jorge. 'Prefácio para uma coletânea de poemas de Agostinho Neto'. In: *Poemas de Angola*. Rio de Janeiro: Codecri, 1976.
- _____. *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro que jamais escreverei*. Posfácio de Lêdo Ivo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AMÂNCIO, Iris Maria da Costa. Aquele por quem se espera: a tensa recepção literária do discurso poético-ideológico de Agostinho Neto na contemporaneidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, pp. 309-326, 1º sem. 2003.
- AMIN, Samir. 'Re-reading the post war period'. In: *Theory is history*. Springer International Publishing, 2014. Disponível em: <http://www.springer.com/us/book/9783319038155>. Acesso em: 24/09/2015.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- ANDRADE, Costa. *Literatura angolana (opiniões)*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- ANDRADE, Mário Pinto de. (Buanga Fele) Qu'est-ce que le 'lusó tropicalismo'?. *Présence Africaine*, v. 09, n. 05, out.-nov. 1955. Versão consultada em CasaComum.org, disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83500, acesso em: 19/09/2015.
- _____. 'Apresentação'. In: ANDRADE, Mário Pinto de; TENREIRO, Francisco José (orgs.). *Poesia Negra de Expressão Portuguesa (Cadernos de Poesia)*. Exemplar original, 1953. Disponível em: CasaComum.org, http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83530. Acesso em: 06/07/2015.
- _____. *Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*. Lisboa: publicações Dom Quixote, 1997.

- ANDRADE, Mário Pinto de; TENREIRO, Francisco José (orgs.). *Poesia Negra de Expressão Portuguesa (Cadernos de Poesia)*. In: CasaComum.org. Exemplar original, com emendas e anotações manuscritas. Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83530. Acesso em: 06/07/2015.
- ANTELO, Raúl. 'A modernidade Sul'. In: Iaponam Soares. (org.). *Salim Miguel, Literatura e coerência*. Florianópolis: Editora Lunardelli, 1991
- APA, Lúcia. 'A escrever também se canta e a cantar também se escreve: António Jacinto & friends'. In: TAVARES, Ana Paula; SILVA, Fábio Mário da; PINHEIRO, Luís (orgs.). *António Jacinto e a sua época: a modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1996.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Maria Manuela Jales C. de. Francisco José Tenreiro e Noêmia de Sousa: um diálogo com as vozes negro-americanas de Harlem. *Veredas*, n. 07, Porto Alegre, pp. 41-51, 2006.
- AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. 'A etnização da África no contexto das políticas coloniais'. In: A África e a instalação do sistema colonial - c.1885-c.1930: III reunião internacional de história de África: actas. Maria Emília Madeira Santos (dir.). Lisboa: Centro de estudos de História e cartografia antiga, 2001.
- ARJAGO, Arlindo Jaime Gomes. Trajectória da nação angolana: contribuição sintética para o 40.º aniversário da independência. *Cultura: jornal angolano de artes e letras*. Ano IV, n.º 94, 26 de outubro a 08 de novembro de 2015.
- ATENEU DE COIMBRA. Historial. Ateneu de Coimbra: instituição particular de solidariedade social. Disponível em: http://www.ateneudecoimbra.pt/ateneu/Fsource/pagCentral_cronologia.htm. Acesso em: 02/09/2015.
- AVELAR, Alexandre de Sá. Biografia e ciências humanas em Wilhelm Dilthey. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 9, p. 129-144, 2012.
- AZEVEDO, Ariana. 28 de maio de 1926: o dia em que Portugal entrou no caminho do Estado Novo. *Jornalismo Porto Net*, Universidade do Porto, 28 de maio de 2014. Disponível em: <https://jpn.up.pt/2014/05/28/28-de-maio-de-1926-o-dia-em-que-portugal-entrou-no-caminho-do-estado-novo/>. Acesso em: 08/03/2017.
- AZEVEDO, Thales de. 'Agostinho da Silva e a fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais'. In: EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon

- Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- BACKES, Glauco de Sousa. ‘O curso de Direito e o Centro de Ciências Jurídicas: histórias e percepções’. In: NECKEL, Roselane; KÜCHLER, Alita Diana Corrêa (orgs.). *UFSC 50 anos: trajetórias e desafios*. Florianópolis: UFSC, 2010.
- BAIÔBA, Manuel. A primeira república portuguesa (1910-1926): partidos e sistemas políticos. *ARBOR: Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Historia, cultura y deporte de Portugal. Vol. 190-766, marzo-abril, 2014.
- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. São Paulo, *Cadernos de Campo – Revista do PPG em Sociologia da USP*, n. 3, pp. 107-131, 1993.
- BAPTISTA, Maria Manuel. ‘Uma fraterna oposição: Agostinho da Silva e Eduardo Lourenço na cultura portuguesa’. In: EPIFÂNIO, Renato (org.). *Agostinho da Silva – pensador do mundo do haver. Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva, 15-17 de novembro de 2006*. Lisboa: Zéfiro; Associação Agostinho da Silva, 2007.
- BARBEITOS, Arlindo. Une perspective angolaise sur le luso-tropicalisme. *Lusotopie*, Paris: Karthala, pp. 309-326, 1997.
- BARCELLOS, João; REIS, Manuel. *Agostinho e Vieira: mestres de sujeitos!* Porto: Profedições, 2006.
- BARRADAS, Acácio (org.). *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas*. Lisboa; Luanda: Associação dos Autores Angolanos, 2005.
- BARRETO, José. Antônio Ferro: modernismo e política. [Versão original portuguesa de “António Ferro: Modernism and Politics”, publicado em Steffen Dix and Jerónimo Pizarro (eds.), *Portuguese Modernisms: Multiple Perspectives on Literature and the Visual Arts*, London: Legenda, 2011, pp. 135-154]. Disponível em: https://www.academia.edu/7043038/Ant%C3%B3nio_Ferro_Modernismo_e_Pol%C3%ADtica. Acesso em: 21/09/2016.
- BARROS, José D’Assunção. As influências da arte africana na arte moderna. *Revista Afro-Ásia*. Salvador, N. 44, pp. 37-95, 2011.
- BASTOS, Hermenegildo. ‘A filologia do exílio’. In: EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- BENDER, Gerald J. *Angola under the Portuguese: the myth and the reality*. Londres: Heinemann, 1978.
- BENNICI, Michaela. Memorie coloniali: la Casa dos Estudantes do Império. *Tintas. Quaderni di letteratura iberiche e iberoamericane*, N. 2, pp. 25-37, 2012.

- BERNARDO, Ana Paula. Antônio (Jacinto), Alda (Lara) e Angola: uma história com vários “A”s entre outras letras. In: TAVARES, Ana Paula; SILVA, Fábio Mário da; PINHEIRO, Luís (orgs.). *Antônio Jacinto e a sua época: a modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.
- BERSTEIN, Serge. ‘A cultura política’. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma história cultural*. Tradução de Ana Moura. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- BETTENCOURT, Andrea Carina de Almeida. *Musseques de Luanda*. Dissertação de mestrado em Arquitetura. Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa, 2011.
- BEZERRA JUNIOR, Heleno Álvares. ‘Para além do trauma intransponível: novas reflexões sobre a diáspora em ficção contemporânea’. In: OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (orgs.). *Diásporas e deslocamentos: travessias críticas*. Rio de Janeiro: Faperj; Editora FGV, 2014.
- BHABHA, Homi K. ‘Introduction: narrating the nation’. In: _____ (ed.). *Nation and narration*. London: Routledge, 1993.
- _____. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BITTENCOURT, Marcelo. *As linhas que formam o “Eme”*: um estudo sobre a criação do Movimento Popular de Libertação de Angola. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1996.
- _____. A criação do MPLA. *Estudos Afro-Asiáticos*. CEAA-UCAM, Rio de Janeiro, n.º 32, pp. 185-208, dezembro de 1997.
- _____. *Dos jornais às armas: trajectórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega Editora, 1999.
- _____. ‘As relações Angola-Brasil: referências e contatos’. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmen; MACÊDO, Tânia (orgs.) *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.
- _____. *“Estamos juntos!”: o MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*, vol. 01. Luanda: Kilombelombe, 2008.
- BOOBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2ª reimp. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- BORGES, Paulo Alexandre Esteves. ‘Agostinho da Silva ou a divina paradoxia’. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (coord.). *Agostinho*. Promoção e organização da

- Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000a.
- _____. ‘Antologia de poesia de Agostinho da Silva’. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (coord.). *Agostinho*. Promoção e organização da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000b.
- BOURDIEU, Pierre. Universal corporativism: the role of intellectuals in the modern world. Tradução de Gisele Sapiro. Editado por Brian McHale. *Poetics Today*, National Literatures/Social Spaces, vol. 12, n. 04., pp. 655-669, Inverno de 1991.
- _____. ‘A ilusão biográfica’. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.
- _____. ‘Campo do poder, campo intelectual e *habitus* de classe’. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção por Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. Edição estabelecida por Patrick Champagne. Tradução de Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BRANDÃO, D. F. S.; MARTÍN, J. I. Método de Montessori aplicado à demência – revisão da literatura. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, Porto Alegre, n.º 33, vol. 02, pp. 197-204, junho de 2012.
- BREUILLY, John. ‘Abordagens do nacionalismo’. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BRICHTA, Laila. *A bem da nação: literatura, associativismo e educação no Brasil e em Angola (1930-1961)*. Tese. História Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- _____. Reflexões sobre educação e cultura hegemônica em Angola e no Brasil nos meados do século XX. *Dialética: Revista do Centro de Estudos Sociais e Sindicais da Bahia*, Vol. 4, Ano 4, n.º 4, mar., pp. 48-57, 2013.
- BRIOS A E MOTA, Helena Maria. Agostinho e a literatura portuguesa. *Revista Convergência Lusíada*, Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, n.º 23, 1.º Semestre, Edição especial Centenário de Agostinho da Silva, pp. 112-147, 2007.
- BROWN, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento. Vol. 2 – cartas y otros escritos*. Traduzido por Antônio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- BULHÕES, Leandro Santos. *Imagens de Angola, imagens da memória: cinemas, marcas e descobertas (tempos das lutas anticoloniais, tempos das*

independências). Tese. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2013.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Who sings the national state?: language, politics, belonging*. London; New York; Calcutta: Seagull Books, 2007.

CABRAL, Amílcar. 'Apresentação'. In: *Manifesto do Movimento Anti-Colonialista (MAC)*. Edição de responsabilidade do Departamento de Informação Propaganda e Cultura do CC do PAIGC, p. 04, 1957 (Data da redação original) – 1965. Disponível em CasaComum.org: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83404. Acesso em: 07/07/2015.

_____. A cultura e o combate pela independência. *Seara Nova*. Lisboa, n. 1544, Junho, 1974.

_____. *A arma da teoria: unidade e luta*. 2. ed., Lisboa: Seara Nova, Obras escolhidas de Amílcar Cabral, coordenado por Mário P. de Andrade, vol. 1, 1978.

CAHEN, Michel. Nacionalismos dos terceiros mundos: para uma resposta a Michael Löwy. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, n. 31, pp. 109-118, 2008.

CAINE, Barbara. *Biography and history*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

CÂNDIDO, Antônio. 'Intelectuais portugueses e a cultura brasileira'. In: GOBBI, Márcia Valéria Zamboni; FERNANDES, Maria Lúcia Outeiro; JUNQUEIRA, Renata Soares (orgs.). *Intelectuais portugueses e a cultura brasileira*. São Paulo: Editora Unesp; Bauru: Edusc, 2002.

_____. 'Prefácio'. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora Unesp; Bauru: Edusc, 2003.

CARVALHO, João Saraiva de. 'Agostinho Neto: um homem de sua época'. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T (orgs.). *A noção de ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Agostinho Neto, 2014.

CARVALHO, Maria João de. *A Revista Seara Nova: instrumento ao serviço da democracia e da descentralização da organização escolar*. *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, n.º 25, pp. 95-115, janeiro-junho, 2015.

CASTELO, Cláudia. *'O modo português de estar no mundo': o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

_____. A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial. 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos [50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade] actas. Lisboa: CEA, 2010.

_____. Uma incursão no luso-tropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de História Lusófona*, Instituto de Investigação Científica e Tropical, ano VI, setembro de

2011. Disponível: http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursoao_no_lusotropicalismo.pdf. Acesso em: 20/09/2015.
- _____. O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio. *Buala* [on-line], 05 de março de 2013. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>. Acesso em: 20/09/2015.
- CASTRO-GOMÉZ, Santiago. ‘Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’’. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- CAZOLARI, Tereza Paula Alves. Antônio Jacinto: uma revelação no compasso da angolidade. In: CAMPOS, Maria do Carmo Sepúlveda; SALGADO, Maria Teresa. *África & Brasil: letras em laços*. São Caetano do Sul/SP: Yendis Editora, 2006.
- CESAR, Constança Marcondes. ‘O grupo de São Paulo’. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (coord.). *Agostinho*. Promoção e organização da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000.
- CHABAL, Patrick. ‘O contexto político e cultural da poesia de Agostinho Neto’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- CHANAIWA, David. ‘África Austral’ (cap. 10). In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). *História Geral da África, vol. VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- CHATTERJEE, Partha. ‘A nação em tempo heterogêneo’. In: _____. *Colonialismo, modernidade e política*. Tradução de Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: Edufba, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. Segurança e liberdade: Espinosa e a construção da paz. *Discurso*, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, n.º 35, pp. 145-165, 2005.
- _____. Cultura e democracia. *Crítica y Emancipación*, vol. 1, pp. 53-76, junio, 2008.
- CHAVES, Rita Natal. Imagem da utopia: o Brasil e as literaturas africanas de língua portuguesa. *Revista Ipotesi*, V. 03, n.º 01, pp. 89-97, jan/jun, 1999.
- _____. Colonialismo e vida literária no império português. *Literatura e sociedade*. Edição comemorativa: 10 anos de fundação do Departamento; 40 anos da área de Teoria Literária. Universidade de São Paulo, Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, FFLCH, n.º 06, 2001.
- _____. A literatura brasileira em contextos nacionalistas africanos. In: CANIATO, Benilde Justo; MINÉ, Elza (coord. e ed.). *Abrindo caminhos: homenagem a*

- Maria Aparecida Santilli. São Paulo: Coleção Via Atlântica, n.º 02, pp. 505-515, 2002.
- _____. O passado presente na literatura africana. *Via Atlântica*, Universidade de São Paulo, n.º 07, 2004.
- _____. 'A literatura brasileira no imaginário nacionalista africano'. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmen; MACÊDO, Tânia (orgs.). *Brasil-África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.
- _____.; MACEDO, Tânia; VECCHIA, Rejane (orgs.). *A kinda e a missanga: encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura acadêmica; Luanda: Nizla, 2007.
- CHERNILO, Daniel. *A social theory of the nation state: the political forms of modernity beyond methodological nationalism*. London; New York: Routledge, 2007.
- CIA, Central Intelligence Agency. Office of Current Intelligence. Subject: Holden Roberto. 11 October 1961. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP79S00427A000500020020-1.pdf>. Acesso em: 27/04/2017.
- CIPRIANO, Patrício Batsikama Mampuya. Leitura antropológica sobre angolanidade. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano VI, N. XI, pp. 51-70, agosto, 2013.
- _____. *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*. Tese. Ciências Sociais. Universidade Fernando Pessoa. Porto, 2015.
- _____. Ingombota: uma análise toponímica. *Cultura: jornal angolano de artes e letras*. Ano VI, n.º 132, 11 a 24 de abril de 2017.
- COELHO, Luis Filipe Alves Guimarães. *Os reinos de Daniel: profecia e política em Portugal e na Inglaterra do século XVII*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.
- COIMBRA, Arthur Ferreira. *Paiva Conceiro e a contra-revolução monárquica (1910-1919)*. Dissertação. História das Instituições e da Cultura Moderna e Contemporânea. Universidade do Minho, 2000.
- CONCEIÇÃO, José Maria Nunes Pereira da. *Os estudos africanos no Brasil e as relações com a África – um estudo de caso: o CEAA (1973-1986)*. Dissertação. Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1991.
- _____. Mario de Andrade e o luso-tropicalismo. In: BELLUCCI, Beluce (org.). *Congresso ALADAA: Ásia e África face à globalização*. Rio de Janeiro: UCAM, 2001 (mimeo).

- CONCEIÇÃO NETO, Maria da. O luso, o trópico... e os outros. In: *II Reunião Internacional de História Atlântica (RIHA – Anais)*. Rio de Janeiro, pp. 117-122, 1996.
- _____. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Lusotopie*. Paris: Karthala, pp. 327-359, 1997.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. ‘Conexão Sul: contributo africano para o modernismo sul-brasileiro’. In: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (orgs.). *Nossa África: ensino e pesquisa*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2016a.
- _____. ‘Uma mirada insular ao continente africano: a África no PPGH/UFSC’. In: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (orgs.). *Nossa África: ensino e pesquisa*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2016b.
- CORTESÃO, Jaime. ‘A vida portuguesa’. *A vida portuguesa*. Porto, Renascença Portuguesa, n.º 01, 31 de outubro de 1912a.
- _____. Ao Brasil. *A vida portuguesa*. Porto, Renascença Portuguesa, n.º 02, 15 de novembro de 1912b.
- _____. A rainha santa. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, p. 76, 12 de julho de 1959.
- _____. ‘O sentido da cultura em Portugal no século XIV’ [texto original de 1956]. In: _____. *Os factores democráticos na formação de Portugal*. Coleção Obras Completas de Jaime Cortesão. 3.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- COSME, Leonel. ‘Agostinho Neto e a geração de 40’. In: MATA, Inocência Mata; PADILHA, Laura (orgs.). *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*. Lisboa: Edições Colibri, 2000. Versão consultada disponível em: http://www.nexus.ao/kandjimbo/pdfs/Neto_geracao_de40_continuacao.pdf, Acesso em: 12/10/2014.
- _____. *Agostinho Neto e o seu tempo*. Porto: Campo das Letras, 2004.
- _____. A literatura e as guerras em Angola. No princípio a Era o verbo. *Cultura: revista de história e teoria das ideias* [online]. Vol. 34, 2015. Disponível em: <http://cultura.revues.org/2581>. Acesso em: 06/10/2016.
- COSTA E SILVA, Alberto da. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Estudos avançados*, 8 (21), São Paulo, pp. 21-42, 1994.
- CRA-MPLA, Congressistas da Revolta Activa do MPLA, (Manifesto). ‘Informação da Revolta Activa sobre o Congresso do MPLA – Doc. n.º. 7 da Revolta Activa’, 28/08/1974. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83892. Acesso em: 27/04/2017.

- CROESE, Sylvia. *Angola: chronicle of an unfulfilled promise. A hundred days after the elections*. Cols. International policy analysis. Berlim: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2013.
- CRUZ, Manuel Braga da. O integralismo lusitano nas origens do salazarismo. *Análise Social*, vol. XVIII, n.º 70, pp. 137-182, 1981-2.
- CRUZ, Viriato da. *Manifesto do Movimento Anti-Colonialista (MAC)*, 1957. Elaborado em 1957 e redigido na sua forma final entre 1957 e 1959. Edição de responsabilidade do Departamento de Informação Propaganda e Cultura do CC do PAIGC, 1965. Disponível em CasaComum.org: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83404. Acesso em: 07/07/2015.
- CUNHA, Anabela. “Processo dos 50”: memórias da luta clandestina pela independência de Angola. *Revista Angolana de Sociologia* [online]. Sociedade Angolana de Sociologia, Edições Pedagogo, n.º 08, pp. 87-96, dezembro de 2011. Disponível em: <http://ras.revues.org/543>. Acesso em: 17/01/2017.
- DAVI, Amon Pinho. Itinerário teórico-político de Agostinho da Silva: da primeira Faculdade de Letras do Porto aos tempos de auto-exílio em terras de Ibero-América. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, 2006a.
- _____. ‘Breve interpretação da teoria agostiniana da história portuguesa’. In: EPIFÂNIO, Renato (org.). *Agostinho da Silva e o pensamento luso-brasileiro*. Actas do Colóquio Internacional, coorganizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos da Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Associação Agostinho da Silva, em 27 e 28 de maio de 2004. Lisboa: Âncora Editora; Associação Agostinho da Silva, 2006b.
- _____. Notas sobre europeísmo e iberismo no pensamento de Agostinho da Silva. *Revista Ideação*. Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia NEF/UEFS, n.º 17, Feira de Santana, pp. 19-32, 2007.
- DAVIDSON, Basil. ‘Prefácio’ [assinado em agosto de 1973]. In: NETO, Antônio Agostinho. *Sagrada esperança: poemas*. Introdução de Marga Holness. Lisboa: União dos Escritores Angolanos, 1979.
- DÁVILA, Jerry. *Hotel trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; CUNHA, Daniel de Oliveira. Nacionalistas e colonos do “Ultramar” português e sua presença no Brasil durante as guerras de Independência (1961-1975). In: GATTAZ, André; FERNANDEZ, Vanessa Paola Rojas (orgs.). *Imigração e imigrantes: uma coletânea interdisciplinar*. Salvador: Editora Pontocom, 2015a.

- _____. Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações. *International Studies on Law and Education*. CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto, n. 20, mai-ago, 2015b.
- DETIENNE, Marcel. *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Tradução de Marga La Torre. Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- _____. *A identidade nacional, um enigma*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- DOURADO, Gustavo. *Brasília 5.0: antologia de cordel*. Brasília: Editora Arte Letras, 2010.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- EDMONDSON, Locksley. ‘A África e as regiões em vias de desenvolvimento’. In: MAZRUI, Ali A. WONDJI, C. (eds.). *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- EDUARDO LOURENÇO. Edição das obras completas. Biografia (website). Disponível em: http://www.eduardolourenco.uevora.pt/sobre_eduardo_lourenco/biografia. Acesso em: 12/05/2017.
- EPIFÂNIO, Renato. A visão de Agostinho da Silva de Portugal e do Brasil. *Revista Ideação*. Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia NEF/UEFS, n.º 17, Feira de Santana, pp. 73-92, 2007.
- _____. *Perspectivas sobre Agostinho da Silva na imprensa portuguesa*. Sintra: Zéfiro, 2008.
- _____. “Agostinho da Silva: breve retrospectiva bio-bibliográfica” (online). Disponível em: <http://livrozilla.com/doc/1539461/biografia---agostinho-da-silva>. Acesso em: 24/01/2014.
- ERVEDOSA, Carlos. Breve resenha histórica da literatura angolana. Luanda: Universidade de Luanda, 1973.
- _____. *Roteiro da literatura angolana*. 2. Ed. Rev. Lisboa: Edições 70, 1979.
- FARIA, Antônio. *Linha estreita da liberdade: a casa dos estudantes do império*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.
- FARIA, Daniel Barbosa Andrade de. *O mito modernista*. Tese. História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 2004.
- FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O’BARR, J. (editors). *Africa and the disciplines: the*

contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities.
Chicago: University of Chicago Press, 1993.

FERNANDES, Rogério. Antônio Sérgio: notas biográficas. *Revista Lusófona de Educação*. Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, n.º 12, pp. 13-28, 2008

FERNANDO, Emídio. *Jonas Savimbi: no lado errado da história*. Revisão de Alda Couto. 3.ª ed. Alfragide: Dom Quixote, 2013.

FERRAZ, Marcelo Carvalho. 'Agostinho e o contágio'. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, pp. 303-307, 2007.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa – II*. Venda Nova – Amadora – Portugal: Instituto de Cultura Portuguesa, 1977a.

_____. Da dor de ser negro ao orgulho de ser preto. *Revista Colóquio Letras*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 39, pp. 17-29, maio de 1977b.

_____. *No reino de Caliban – II: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa*. 2.º volume: Angola e São Tomé e Príncipe. 3.ª Edição. Lisboa: Plátano Editora, 1997.

FERREIRA, Ney; VEIGA, Soares da (anot.). *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*. Decreto-lei n.º 39:666, de 20 de Maio de 1954. Diário do Governo – 1.ª Série, N.º 110, de 20.05.1954. Ministério do Ultramar, pp. 560-565, 1954. Disponível em: <http://dre.tretas.org/pdfs/1954/05/20/dre-285117.pdf>. Acesso em 08/09/2015.

FIGUEIRA, Manuel Henrique. A Educação Nova em Portugal (1882-1935): semelhanças, particularidades e relações com o movimento homônimo internacional. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n.º 14, p. 97-140, setembro de 2003.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*. Tese de doutorado em Estudos Étnicos e Africanos. Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 2012.

_____. Luanda, 4 de fevereiro de 1961: o olhar dos Estados Unidos. *Outros Tempos*, vol. 12, n.19, pp. 248-267, 2015.

FITAS, Manuel Joaquim Rodrigues. *Seara Nova – Tempos de mudança... e de perseverança (1940-1958)*. Tese. História Contemporânea. Faculdade de Letras do Porto, Universidade do Porto, 2010.

FLÓRIDO, José. *Um Agostinho da Silva: correspondência com o autor*. 3.ª Ed. Coleção Biblioteca Ulmeiro, n.º 20. Lisboa: Ulmeiro, 1997.

- _____. *Reencontrar Agostinho da Silva: o poeta e o poema*. Lisboa: Zéfiro, 2006.
- FONSECA, Edson Nery da. ‘Agostinho da Silva (1906-1994): caminhos brasileiros’. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (coord.). *Agostinho*. Promoção e organização da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. *Literaturas africanas de língua portuguesa – Cadernos Cespuc de Pesquisa*. Série Ensaios, n. 16, Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007. Disponível em: http://www.ich.pucminas.br/posletras/Nazareth_panorama.pdf. Acesso em: 29/08/2015.
- FOUCAULT, Michel. ‘Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze’. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 69-78, 2001.
- FRANCHETTI, Paulo. ‘Amar e servir o Brasil é uma das melhores formas de ser português: uma apresentação de Jaime Cortesão’. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.
- FRANCO, Antônio Cândido. ‘A cultura portuguesa no pensamento de Agostinho da Silva’. In: *Agostinho da Silva e o pensamento luso-brasileiro*. Actas do colóquio internacional organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Associação Agostinho da Silva, em 27 e 28 de maio de 2004. Lisboa: Editora Âncora; Associação Agostinho da Silva, 2006.
- _____. Agostinho da Silva num relance de sol. *Nova Águia*, Sintra, Zéfiro, n.º 3, 1.º Semestre, pp. 10-12, 2009.
- _____. *O estranhíssimo colosso: uma biografia de Agostinho da Silva*. Lisboa: Quetzal, 2015.
- FRASSON, Mário A. *Da glória retórica ao caso Delgado: Brasil-Portugal nos anos de Álvaro Lins (1956-1959)*. Dissertação. História das Relações Internacionais. Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília, 2016.
- FREIXO, Adriano de. “*Minha pátria é a língua portuguesa*”: a construção da ideia de lusofonia em Portugal. Tese. História Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007a.
- _____. A língua portuguesa como utopia: Agostinho da Silva e o ideal da comunidade lusófona. *Revista convergência lusíada – edição especial centenário de Agostinho da Silva (1906-2006)*, Real Gabinete de Leitura, Rio de Janeiro, n. 23, pp. 21-27, 1º semestre de 2007b.

- _____. Ecos do luso-tropicalismo: a presença do pensamento de Gilberto Freyre no discurso da lusofonia. *Textos & debates*, Boa Vista, v. 02, n. 27, pp. 471-484, jan./jun. 2015.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. Coleção Repensando a História – coord. Jaime Pinsky. 2^a ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- FUNDAÇÃO MÁRIO SOARES. Arquivo e Biblioteca. Cronologia. ‘União Cívica’ [registo específico] (on-line). Disponível em: <http://www.fmsoares.pt/aeb/crono/id?id=035088>. Acesso em: 25/05/2017.
- GARCÍA, Xosé Lois. *Jacinto: A luta do poeta-guerrilheiro contra a alienação*. Tradução de Maria Luísa Ganho. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1995.
- _____. ‘Presença bíblica na poesia de Agostinho Neto’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- GIL, Isabel Capelo. ‘As interculturalidades da multiculturalidade’. In: LAGES, Maria Ferreira; MATOS, Artur Teodoro de (coords.). Portugal: percursos de interculturalidade. Lisboa: Universidade Católica, 2008.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. ‘Presença de Jaime Cortesão na historiografia portuguesa’ [original escrito em 12 de abril de 1964]. In: CORTESÃO, Jaime. *Os factores democráticos na formação de Portugal*. Coleção Obras Completas de Jaime Cortesão. 3.^a ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- GOMBRICH, Ernst Hans. *A história da arte*. Tradução de Álvaro Cabral. 16.^a ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GOMES, Heloisa Toller. ‘Nas fronteiras da negritude e da nacionalidade: Luiz Gama e W.E.B. Du Bois’. In: NODARI, Eunice; PEDRO, Joana Maria; IOKOI, Zilda M. Gricoli (orgs.). *História: Fronteiras. XX Simpósio Nacional de História (anais)*. Florianópolis, junho de 1999. São Paulo: Humanitas; Anpuh, 1999.
- GOMES, Simone Caputo. Poesia moçambicana e negritude: caminhos para uma discussão. *Via Atlântica*, Universidade de São Paulo, n.º 16, dezembro de 2009.
- GONÇALVES, Virgínia Maria. A tematização do silêncio na literatura angolana. In: DÖPCKE, Wolfgang (org.). *Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos*. Brasília: Linha Gráfica Editora, 1998.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere. Volume 02. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Edição e tradução por Carlos Nelson Coutinho. Coedição

por Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. 3^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GROPPO, Bruno. Os exílios europeus no século XX. *Diálogos*, DHI/UEM, v. 6. pp. 69-100, 2002.

GUHA, Ranahit. *Las voces de la História y otros estudios subalternos*. Tradução de Gloria Cano. Barcelona: Crítica, 2002.

GUIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. *O Estado-nação e a violência: segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico*. Tradução de Beatriz Guimarães. 1^a reimp. São Paulo: Edusp, 2008.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. A luso-brasilidade e o projeto da revista Atlântida. *Cultura* [Online], vol. 26, 2009. Posto online no dia 16 Setembro 2013. Disponível em: <http://cultura.revues.org/381>. Acesso em: 09/12/2013.

GUTIÉRREZ, David G.; HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette. Introduction: nation and migration. *American Quarterly*, v. 60, n. 3, Nation and Migration: Past and Future, pp. 503-521, sep., 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine Resende, Ana C. Escosteguy, Cláudio Alvarez, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Organizado por Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HAMILTON, Russell G. ‘Agostinho Neto: um poeta nacionalista e nacional de alcance internacional’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2014.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. ‘A tradição viva’. In: KI-ZERBO, J. (ed.). *História Geral da África, vol. I*. 2a Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HATTON, Anneliese Felicity. *The construction of portugalidade in portuguese literature and its deconstruction in Mário de Carvalho’s Fantasia para dois coronéis e uma piscina*. Dissertação. Artes. Departamento de Letras Modernas da Universidade de Birmingham, 2014.

HENRIQUES, Isabel de Castro. ‘Colônia, colonização, colonial, colonialismo’. In: SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio Alves. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014.

HENRIQUES, Joana Gorjão. Houve independência mas não houve descolonização das mentes. *Público* [online]. Portugal, 01/11/2015. Disponível em: <https://www.publico.pt/mundo/noticia/houve-independencia-mas-nao-descolonizacao-das-mentes-1712736>. Acesso em: 22/06/2017.

- HENRIQUES, João Laranjeira. *A poesia no neo-realismo português. Primeiras manifestações e “Novo Cancioneiro”*. Tese de doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura – Especialidade em Estudos Portugueses. Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010.
- HESPANHA, Antônio Manuel. ‘As estruturas políticas em Portugal na época moderna’. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. 2ª ed. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2001.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcanti. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- HOBBSAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 5ª ed. Traduzido por Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- _____. *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HOLNESS, Marga. ‘Introdução’ [escrita em 1973]. In: NETO, Antônio Agostinho. *Sagrada esperança: poemas*. Lisboa: União dos Escritores Angolanos, 1979.
- HUYSSSEN, Andreas. Diaspora and nation: migration into other pasts. *New German Critique*, n. 88, Contemporary German Literature, pp. 147-164, Winter, 2003.
- IVO, Lêdo. ‘Posfácio: navegando em alto mar’. In: AMADO, Jorge. *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro que jamais escreverei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- JORGE, Manuel. Agostinho Neto: poeta-político e a literatura de língua portuguesa (II). *Cultura: Jornal Angolano de Artes e Letras*. Luanda, 09 de agosto de 2012. Disponível em: <http://jornalcultura.sapo.ao/eco-de-angola/agostinho-neto-poeta-politico-e-a-literatura-de-lingua-portuguesa-ii>. Acesso em: 22/06/2017.
- JORNAL DE ANGOLA. N.º 4919, Ano 14, Sexta-feira, 28 de Dezembro de 1990. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10461.006.011>. Acesso em: 06/07/2015.
- JORNAL DE ANGOLA. N.º 7439, Ano 23, Quinta-feira, 26 de Março de 1998. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10461.006.012>. Acesso em: 06/07/2015.
- KANDJIMBO, Luis. Agostinho Neto (1940-1960). L’itinéraire de l’identité individuelle d’un poète de la génération littéraire de 1940. *Preséance Africaine*, n.º 184, pp. 101-120, 2011/2.
- _____. ‘Agostinho Neto: formação de um ideário de um intelectual orgânico africano’. *Cultura: jornal angolano de letras e artes*. Luanda, 05 de setembro de 2012.

Disponível em: <http://jornalcultura.sapo.ao/eco-de-angola/agostinho-neto-formacao-e-ideario-de-um-intelectual-organico-africano?page=0&area=text>. Acesso em: 06/08/2015.

_____. 'Agostinho Neto (1940-1960): os itinerários da identidade individual de um poeta angolano da geração literária de 40'. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.

KANGUSSU, Imaculada Maria Guimarães. Walter Benjamin e as afinidades eletivas, 2005. Disponível em: https://www.academia.edu/858096/Walter_Benjamin_e_as_afinidades_eletivas. Acesso em: 30/03/2017.

KIMCHE, David. A África negra e o Movimento de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos. *Afro-Àsia*, Salvador, N. 08-09, pp. 93-117, 1969.

LARANJEIRA, Pires. *A negritude africana de língua portuguesa – dissertação de doutoramento em literaturas africanas de língua portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 1995a.

_____. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995b.

_____. Novo paradigma negro-africano. In: _____; ROCHA, Ana T (orgs.). *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Agostinho Neto, 2014a.

_____. 'A poesia de Agostinho Neto como documento histórico'. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T (orgs.). *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Agostinho Neto, 2014b.

_____. 'Marx, Lacan e Foucault haviam de gostar da subalternidade e pré-loucura em Antônio Jacinto'. In: TAVARES, Ana Paula; SILVA, Fábio Mário da; PINHEIRO, Luís. *Antônio Jacinto e a sua época: a modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.

LATTANZI, José Renato; FARIA, Fernando Antônio. 'O Estado de São Paulo: um expoente da imprensa conservadora'. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da Anpuh*. Realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, de 22 a 26 de julho de 2013.

LEAL, Ernesto Castro. A ideia de confederação luso-brasileira nas primeiras décadas do século XX. *Ibérica – revista interdisciplinar de estudos ibéricos e ibero-americanos*. V. 04, n. 12, p. 05-20, 2010.

LEAL, João. *Etnografias portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

- LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Jovita Maria Gerhein Noronha (org.). Traduzido por Jovita Maria Gerhein Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. 2.^a ed. Coleção Humanitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- LEME, Rafael Souza Campos de Moraes. *Absurdos e milagres: um estudo sobre a política externa do luso-tropicalismo (1930-1960)*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.
- LÉONARD, Yves. Salazarisme et luso-tropicalisme: histoire d'une appropriation. *Lusotopie*, Paris: Karthala, pp. 211-226, 1997.
- LEONE, Carlos. A teoria do conhecimento em Antônio Sérgio: entre polêmica e pedagogia. *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias* (on-line), vol. 29, Percursos da Filosofia do Conhecimento no século XX em Portugal e no Brasil, 2012.
- LEVI, Giovanni. 'Usos da biografia'. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. In: _____ et al. *Raça e ciência*. Tradução de Dora Ruhman e Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.
- LEVIT, Peggy; JAWORSKY, B. Nadya. Transnational migration studies: past developments and future trends. *Annual Review of Sociology*, v. 33, pp. 129-156, 2007.
- LIBERATO, Ermelinda. Avanços e retrocessos da educação em Angola. *Revista Brasileira de Educação*, v. 19, n. 59, out-dez, pp. 1003-1031, 2014.
- LISBOA, Eugênio. Agostinho da Silva: intrépido iniciador luso-brasileiro. *Revista Convergência Lusíada*, Edição especial Brasil e Portugal 500 de enlances e desenlaces. Rio de Janeiro, Real Gabinete de Leitura, v. 2, n.º 18, p. 112-122, 2001.
- LLOBERA, Josep. Recent theories of nationalism. *Working papers*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS), n. 164, pp. 01-26, 1999.
- LOBO, Andréa de Souza. 'Fluxos, desafios antropológicos?'. In: _____. (org.). *Entre fluxos*. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.
- LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *Imigração portuguesa no Brasil*. Série Estudos Históricos, 43. São Paulo: Hucitec, 2001.
- LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade, seguido de Portugal como destino*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. 'Um homem extraordinário' [assinado em 1995]. In: SILVA, George Agostinho Baptista. *A última conversa: entrevista de Luís Machado*. 7.^a Ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2000.

- _____. ‘Pequena diáspora lusitana’. In: ABDALA JUNIOR, Benjamim (org.). *Incertas relações: Brasil-Portugal no século XX*. São Paulo: Editora SENAC, 2003.
- _____. ‘Um extra-ordinário Fernando Pessoa’. In: DAVI, Amon Pinho; EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios, Portugal: Zéfiro, pp. 118-126, 2006.
- _____. *Do colonialismo do nosso impensado*. Organização e prefácio de Margaria Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva, 2014.
- LÖWY, Michael. Nacionalismos do sul. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, n. 31, pp. 104-109, 2008.
- LUCCA, Tânia Regina de. ‘Revista do Brasil (1938-1943), um projeto alternativo?’ In: DUTRA, Eliana de Freitas; MOLLIER, Jean-Yves. *Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política – Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____. *As revistas de cultura durante o Estado Novo: problemas e perspectivas*. Pesquisa – Departamento de História da UNESP/Assis. São Paulo, 2010.
- LUSSU, Joyce. ‘Nota’ [da tradução da obra *Com os olhos secos* para o idioma italiano]. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- MACAGNO, Lorenzo. Alfred Métraux: antropologia aplicada e luso-tropicalismo. *Etnográfica* [online], v. 17, n. 02, pp. 217-239, junho de 2013.
- MACEDO, Jorge Borges de. O luso-tropicalismo de Gilberto Freire: metodologia, prática e resultados. *Revista ICALP*, vol. 15, pp. 131-156, março de 1989.
- MACÊDO, Tânia. ‘Revista Sul (Uma ponte com a África)’. In: Iaponam Soares. (org.). *Salim Miguel, Literatura e coerência*. Florianópolis: Editora Lunardelli, 1991.
- _____. ‘A Revista *Sul* e o diálogo literário Brasil-Angola’. In: _____. *Angola e Brasil – estudos comparados*. São Paulo: Arte & Ciência, 2002.
- _____. *Uma cidade e sua escrita: a representação literária de Luanda*. Tese de Livre-Docência em Literatura Comparada, UNESP/FCL-Assis, 2004.
- _____. ‘Uma poesia engajada: Agostinho Neto’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- MAGALHÃES, Justino. Agostinho da Silva: a universidade de Brasília como escola normal das universidades. *Revista Educação Pública*. Cuiabá, v. 19, n.º 39, p. 133-144, jan./abr., 2010.

- MANSO, Artur Manuel Sarmiento. *Agostinho da Silva: aspectos da sua vida, obra e pensamento*. Porto: Estratégias Criativas, 2000.
- _____. *Filosofia educacional na obra de Agostinho da Silva*. Tese. Filosofia da Educação. Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2006.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6^a ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- MARGARIDO, Alfredo. *Estudo sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, 1980.
- _____. ‘Algumas formas da hegemonia africana nas relações com os europeus’. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (dir.). *A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 - c. 1930): actas / III Reunião Internacional de História de África*. [ed. lit.] Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000.
- _____. A sombra dos moçambicanos na Casa dos Estudantes do Império. *Latitudes*, Paris, N. 25, dezembro de 2005, pp. 14-16.
- _____. ‘Trabalho e alienação na poesia angolana da geração de 50’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T (orgs.). *A noção de ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Agostinho Neto, 2014.
- _____. A sombra dos moçambicanos na Casa dos Estudantes do Império. *Latitudes*, Paris, N. 25, dezembro de 2005, pp. 14-16.
- MARGATO, Izabel. Notas sobre o neo-realismo português: um desejo de transformação. *Via Atlântica*, Universidade de São Paulo, n.º 13, pp. 43-56, junho de 2008.
- MARIN, José. Interculturalidad y descolonización del saber: el caso de las relaciones entre el saber y el poder, en el contexto de la globalización. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, vol. 23, n. 53/1, pp. 281-310, mai-ago, 2014.
- MARRONI, Maria Luísa de Castro. *Os outros e a construção da escola colonial portuguesa no Boletim Geral das Colónias (1925-1951)*. Dissertação de mestrado em História e Educação. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2008.
- MARTINHO, Fernando J. B. O tema da esperança na poesia africana de língua portuguesa. *Revista Colóquio Letras*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, N. 39, pp. 05-16, maio de 1977.
- MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes; PINTO, Antônio Costa. ‘Introdução: duas ditaduras em português’. _____ (orgs.). In: *O corporativismo em português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

- MATA, Inocência. *Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta*. Luanda: Edições Kilombelombe, 2001.
- _____. Interracial marriage in the last portuguese colonial empire. *e-JPH*, Vol.5, N.º 01, pp. 01-23, 2007.
- _____. ‘Reler os ‘clássicos’: a poesia de Agostinho Neto e os herdeiros do nacionalismo literário’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- _____. *A Casa dos Estudantes do Império e o lugar da literatura na consciencialização política*. Lisboa: União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa; Coleção Autores da Casa dos Estudantes do Império, 2015.
- MATOS NETO, Gramiro de. *Influências da literatura brasileira nas literaturas africanas de língua portuguesa*. Salvador: EGBA, 1996.
- MATOS, Anderson Hakenhoar de. Origem do Sensacionismo no grupo Orpheu. *Nau Literária: crítica e teoria de literaturas*. Dossiê: 100 anos da geração de Orpheu. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Vol. 11, N.º 02, jul/dez de 2015.
- MATOS, Sérgio Campos. *Historiografia e memória nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- _____. História e identidade nacional: a formação de Portugal na historiografia contemporânea. *Lusotopie*, Paris, pp. 123-139, 2002.
- MATOSO, José. ‘A formação da nacionalidade’. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. 2ª ed. Bauru: Edusc; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2001.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. ‘Um professor Agostinho’. In: EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- MBEMBE, Achille. *On the Postcolony*. Tradução de A. M. Berrett, Janet Roitman, Murray Last e Steven Rendall. California: University of California Press, 2001.
- _____. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MEDEIROS, Maria de Fátima Vaz de. O Neo-realismo português e o romance de 30 do nordeste. In: *A luso-brasilidade na obra de Miguel Torga*. Dissertação de mestrado em cultura luso-brasileira. Universidade dos Açores, 1997, p. 80-97. Disponível em <http://docs.paginas.sapo.pt/literatura_comparada/medeiros1997.pdf>. Acesso em 31 ago. 2015.

- MEDINA, João. 'A democracia frágil: a primeira república portuguesa (1910-1926)'. In: TERNGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Editora Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000.
- MEILASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Tradução de Lucy Magalhães e revisão técnica de Luís Felipe de Alencastro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MELO, Antônio Borges de. *A influência do Brasil no jornalismo de Angola*. Nova Iguaçu: Semana Ilustrada, 1985.
- _____. *A influência do Brasil em Angola: ensaio*. Rio de Janeiro: Mundinter, 1992.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- MENESES, Maria Paula G. O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos ces [Online]*, 07, 2010, colocado online no dia 01 Março de 2010. Disponível em: <http://eces.revues.org/403> ; DOI : 10.4000/eces.403. Acesso em: 12/08/2015.
- MENEZES, Adolpho Justo Bezerra de. *O Brasil e o mundo ázio-africano* [Primeira edição 1956]. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos Estratégicos, 2001.
- MENEZES, Solival. *Mamma Angola: sociedade e economia de um país nascente*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MIGUEL, Salim. O movimento do Grupo Sul (depoimento). In: SOARES, Iaponan (org.). *Salim Miguel: literatura e coerência*. Florianópolis: Luinardelli, 1991a.
- _____. Uma entrevista (por Sílvia de Souza e Mariléia B. de Souza). In: SOARES, Iaponan (org.). *Salim Miguel: literatura e coerência*. Florianópolis: Luinardelli, 1991b.
- _____. Raízes de um intercâmbio. In: PADILHA, Laura (org.). *Anais do I encontro de professores de literaturas africanas de língua portuguesa*. Niterói: Imprensa Universitária da UFF, 1995.
- _____. *Estrangeiros: releituras*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.
- _____. Entrevista. *Recrie – Revista de Arte e Ciência*. Fundação Boiteux, Florianópolis, n.º 01, 2004.

- _____. *Cartas d'África e alguma poesia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- _____. Entrevista. *Frente em Defesa da Cultura Catarinense*, 2007. Disponível em: <http://frentedaculturasc.blogspot.com.br/2007/11/ns-ramos-mais-audaciosos.html>. Acesso em: 21/01/14.
- _____. *Minhas memórias de escritores*. Tubarão-SC: Editora Unisul, 2008.
- MIGUEL, Salim; MALHEIROS, Eglê. Eglê Malheiros, Salim Miguel e o intercâmbio entre as duas margens do Atlântico (entrevista de Salim Miguel a Érica Antunes e Simone Caputo Gomes). *Revista Crioula*, USP, n.º 04, 2008.
- MINÉ, Elza. A geração de 1870 e o Brasil: ângulos e percursos. *Via Atlântica*, Universidade de São Paulo, n.º 09, pp. 213-224, junho de 2006.
- MIRANDA, Luciana Lilia de. Um “vôo” entre Portugal e Brasil: leituras das relações luso-brasileiras na revista Seara Nova no início dos anos de 1920. *História*, São Paulo, n.º 28, vol. 01, pp. 483-508, 2009.
- MITRE, Jorge. Resenha bibliográfica de ‘Eros e civilização’ por Herbert Marcuse. 5ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1972. *Revista de Administração de Empresas*. Vol.14, n.º 06, São Paulo, nov./dez. de 1974.
- MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MOORMAN, Marisa Jean. *Intonations: a social history of music and nation in Luanda, from 1945 to recent times*. Athens: Ohio University Press, 2008.
- MORUJÃO, Carlos. Algumas notas sobre o idealismo de Antônio Sérgio: Gnosiologia, Metafísica e Política. *Theologica*. Braga, n.º 45, 2.ª série, Fasc. 02, pp. 393-409, 2010.
- MOSER, Gerald. Relações das literaturas lusófonas de África com Ásia e as Américas. *Revista Colóquio Letras*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 39, pp. 38-41, maio de 1977.
- MOTA, Carlos Alberto de Magalhães Gomes. *Antônio Sérgio: pedagogo e político*. Porto: Cadernos do Caos Editores, 2000.
- MOTA, Carlos Guilherme. ‘Revisitando o mundo que o português criou’. In: *Anais do Seminário Internacional Mundo Novo nos Trópicos: Recife, 21 a 24 de março de 2000*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2000.
- _____. ‘O mundo que o português criou, ruiu – Florestan Fernandes e nós’. In: ROCHA, João Cezar de Castro; ARAÚJO, Valdeci Lopes de (orgs). *Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *A sociedade angolana através da literatura*. São Paulo: Ática, 1978.

- _____. 'Prefácio'. In: ROCHA, Edmundo; SOARES, Francisco; FERNANDES, Moisés (coords.). *Angola – Viriato da Cruz, o homem e o mito*. Luanda: Caxinde Editora; Lisboa: Prefácio Editora, 2008.
- _____. 'O contexto histórico-cultural da criação literária em Agostinho Neto'. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- MUDIMBE, Valentim Yves. *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Indiana: Indiana University Press, 1988.
- NASCIMENTO, Evando. A Semana de Arte Moderna de 1922 e o Modernismo Brasileiro: atualização cultural e "primitivismo" artístico. *Gragoatá*, Niterói, n.º 39, pp. 376-391, 2.º semestre de 2015.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. Goa: uma identidade diferente da indiana justificaria a condição colonial? *Via Atlântica*, São Paulo, N.º 19, pp. 31-44, jun, 2011.
- NEMI, Ana Lúcia Lana. Brasil e Portugal: a história nacional entre tradição e renovação. *Almanack Braziliense*. Universidade de São Paulo, v. 04, pp. 49-64, 2006. Disponível em: http://www.almanack.usp.br/PDFS/4/04_artigos_1.pdf. Acesso em: 14/12/2009.
- _____. 'Jaime Cortesão e Paulo Prado: 'as afinidades eletivas' na leitura da memória do Império'. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernandes (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.
- NETO, Antônio Agostinho. A propósito do teatro negro de Kéïta Fodeba. *Meridiano*, Coimbra, p. 06-07, 1953. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83529. Acesso em 06/07/2015.
- _____. *Quem é o inimigo... qual é o nosso objectivo?* Lisboa: Edições Maria Da Fonte, 1974.
- _____. Discurso de 12 de junho de 1977 (após o episódio de 27 de maio de 1977). *Afrique-Asie*, n.º 138, Segunda, 27 de Junho de 1977. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10461.006.009>. Acesso em: 06/07/2015.
- _____. 'Palavras proferidas pelo presidente Agostinho Neto na sessão da proclamação da União dos Escritores Angolanos'. In: *África: Literatura. Arte. Cultura*. Manuel Ferreira (dir.). Lisboa: África Editora, Lda. – vol. I, n. 01; ano I, julho de 1978a.
- _____. *Sobre a literatura*. Coleção Lavra & Oficina 05. 2.ª edição. Luanda: Imprensa Nacional de Angola, 1978b.

- _____. *Sagrada esperança: poemas*. Prefácio de Basil Davidson. Introdução de Marga Holness. Lisboa: União dos Escritores Angolanos, 1979.
- _____. *...Ainda o meu sonho... (discursos sobre a cultura nacional)*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *A renúncia impossível: poemas inéditos*. Luanda: INALD, 1982.
- _____. *Sobre a libertação nacional*. Edição alusiva ao 30.º aniversário da morte do Dr. Antônio Agostinho Neto. Luanda: Ministério da Cultura, 2009.
- NETO, Maria Eugénia. *Discurso na homenagem aos associados da Casa dos Estudantes do Império*. Coimbra, 28/10/2014. Disponível em: http://www.agostinhoneto.org/index.php?option=com_content&id=1101:discurs-o-de-maria-eugenia-neto-na-homenagem-aos-associados-da-casa-dos-estudantes-do-imperio. Acesso em: 02/09/2015.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A reconquista ibérica: a construção de uma ideologia. *Historia. Instituciones. Documentos*. Sevilla, vol. 28, pp. 277-295, 2001.
- NUNES, Tânia T. S. A influência da tuberculose na poesia de Manuel Bandeira. *Pulmão RJ*. Crônicas e contos, vol. 14, n.º 01, janeiro, fevereiro e março de 2015.
- O SÉCULO (jornal). “Repressão na RPA (República Popular de Angola) – Gentil Viana em coma e algemado”. Terça, 18 de Maio de 1976. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_85849. Acesso em 27/04/2017.
- OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. *Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil*. Dissertação. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Departamento de História, 2010.
- _____. ‘Agostinho da Silva e o CEAO: reflexões sobre a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil’. In: *Anais do IX Congresso luso-afro-brasileiro de ciências sociais*. IX Conlab, Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
- _____. ‘A noção de nação em ação: luso-tropicalismo e cultura institucional na província ultramarina de Angola (1953-1973)’. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da Anpuh*. Realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, de 22 a 26 de julho de 2013.
- OLIVEIRA MARQUES, Antônio H. de. ‘Da monarquia para a república’. In: TERNGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Editora Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000.
- _____. *Nova história da expansão portuguesa, volume XI: o império africano (1890-1930)*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.

- OLIVEIRA, Francisco Roque de. Jaime Cortesão no Itamaraty: os cursos de história da cartografia e da formação territorial do Brasil de 1944-1950. *Scripta Nova – revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XVIII, n.º 463, 01 de enero de 2014. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-463.htm>. Acesso em: 15/03/2017.
- OLIVEIRA, José Aparício de. ‘Agostinho da Silva nas origens da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa’. In: DAVI, Amon Pinho; EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios, Portugal: Zéfiro, pp. 247-249, 2006.
- OLIVEIRA, Jurema José de. As Literaturas Africanas e o Jornalismo no Período Colonial. *União dos Escritores Angolanos* [website], 2008. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/294-as-literaturas-africanas-e-o-jornalismo-no-per%C3%ADodo-colonial>. Acesso em: 01/07/2015.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Gilberto Freyre e a valorização da província. *Revista Sociedade e Estado*, UnB, Brasília, vol. 26, n. 01, pp. 117-149, janeiro/abril, 2011.
- OLIVEIRA, Mário Antônio Fernandes de. ‘Influências da literatura brasileira sobre as literaturas portuguesas do Atlântico tropical’. In: _____. *Reler África*. Coimbra: Instituto de Antropologia; Universidade de Coimbra, 1990a.
- _____. ‘Entrevista com Mário Antônio’ [concedida a Michel Laban em 1984]. In: _____. *Reler África*. Coimbra: Instituto de Antropologia; Universidade de Coimbra, 1990b.
- _____. *A formação da literatura angolana (1851-1950)*. Coleção Escritores dos países de língua portuguesa – vol. 13. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1997.
- OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (orgs.). *Diásporas e deslocamentos: travessias críticas*. Rio de Janeiro: Faperj; Editora FGV, 2014.
- OLIVEIRA, Susan A. de. A *Voz de Angola clamando no deserto* e a emergência dos ideais anticoloniais em Angola. *IPOTESI*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 45-51, jul./dez. 2010.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. ‘Agostinho da Silva’. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (coord.). *Agostinho*. Promoção e organização da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000.
- _____. ‘Grata lembrança de Agostinho da Silva’. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A missão portuguesa: rotas intercruzadas*. São Paulo: Editora Unesp; Bauru: EDUSC, 2003.

- _____. ‘Agostinho da Silva. Lembranças e verdades’. In: EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- OLIVER, Roland. *A experiência africana: da pré-história aos dias atuais*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- OMONESTO, Ebenezer Adedeji. ‘Neto e Senghor sobre a opressão e a exploração colonial’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- PADILHA, Laura Cavalcante. Rasurando a fala alheia. *Boletim / CESP*, vol. 13, n.º 15, pp. 77-84, jan./jun., 1993.
- PANTOJA, Selma Alves. ‘Angolanidade e sua inscrição histórica: narrativas sobre a rainha Nzinga’. In: _____; BERGAMO, Edvaldo; SILVA, Ana Cláudia da (orgs.). *Angola e as angolanas: memória, sociedade e cultura*. São Paulo: Intermeios. Brasília: PPDGSCI; FAPDF, 2016.
- PASSOS, Joana. ‘Antônio Jacinto, a escrita e a história’. In: TAVARES, Ana Paula; SILVA, Fábio Mário da; PINHEIRO, Luís. *Antônio Jacinto e a sua época: a modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.
- PAULO, Heloísa. Republicanismo: considerações dos exilados acerca da República Portuguesa. In: SILVA, Armando Malheiro da; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; SALMI, Stefano (coords.). *República, republicanismo e republicanos: Brasil, Portugal, Itália*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- _____. Exílio: uma história em três dimensões. *História*, São Paulo, vol. 33, n.º 01, pp. 50-65, janeiro-junho, 2014.
- PAWSON, Lara. O 27 de maio angolano visto de baixo. Traduzido por Marta Amaral. *Relações internacionais*, n. 14, pp. 159-176, junho, 2007.
- PEPETELA, Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos. Sobre a gênese da literatura angolana. *União dos Escritores Angolanos* [website], 2008. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/57-sobre-a-g%C3%A9nese-da-literatura-angolana>. Acesso em: 01/07/2015.
- _____. *A geração da utopia*. São Paulo: Leya, 2013.
- PERES, Fátima D’Alva Penha Salvaterra. *A Revolta Activa: os conflitos identitários no contexto da luta de libertação nacional*. Dissertação. História Contemporânea. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- PESSOA, Fernando. *Mensagem*. V. N. Famalicão (Portugal): Centro Atlântico, 2010.

- PINHO, Roberto. 'Agostinho da Silva: um portador do espírito da verdade'. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.
- PINHO, Romana Valente. *O essencial sobre Agostinho da Silva*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006a.
- _____. 'A vivência de Brasil ou do catolicismo humanista e ecumênico de Agostinho da Silva: os contactos com Jaime Cortesão e Gilberto Freyre'. In: *Agostinho da Silva e o pensamento luso-brasileiro*. Actas do colóquio internacional coorganizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Associação Agostinho da Silva, em 27 e 28 de maio de 2004. Lisboa: Editora Âncora; Associação Agostinho da Silva, 2006b.
- _____. A filosofia cristã de Agostinho da Silva. *Revista Ideação*. Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia NEF/UEFS, n.º 17, Feira de Santana, pp. 93-112, 2007a.
- _____. O racionalismo mítico: a herança de Antônio Sérgio no pensamento de Agostinho da Silva. *Revista Convergência Lusíada*, Real Gabinete Português de Leitura, Edição especial: Centenário de Agostinho da Silva, n.º 23, pp. 342-353, 1.º Semestre de 2007b.
- PINTASSILGO, Joaquim. O debate sobre as universidades populares na imprensa portuguesa de educação e ensino. O exemplo de 'A vida portuguesa' (1912-1915). *Revista HISTEDBR On-line*. Campinas, n.º 24, pp. 93-101, dez. 2006.
- PINTO NETO, Júlio Américo. NUPPO: 30 anos de promoção da cultura popular. *Revista Eletrônica Extensão Cidadã*. Universidade Federal da Paraíba. Vol. 05, 2008. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/extensaocidada/article/view/2079>. Acesso em: 15/03/2017.
- PINTO, Alberto Oliveira. "A 'lusofonia' e as representações luso-tropicais na literatura feminina colonial e pós-colonial sobre Angola". In: "*Espaço Lusófono*" 1974/2014 - *trajectórias económicas e políticas (anais)*. Lisboa: Universidade de Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PINTO, Antônio Costa. A formação do integralismo lusitano (1907-1917). *Análise Social*, vol. XVIII (72-72-74), n.º 4-5, pp. 1409-1419, 1982-3.
- PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 – 1974). *História* [online], São Paulo, vol. 28, n.º 01, 2009.
- PIZARRO, Jerônimo. *Orpheu*: uma revista-manifesto. *Revista desassossego*. Programa de pós-graduação em Literatura Portuguesa da Universidade de São Paulo, n.º 14, pp. 44-56, dezembro de 2015.

- PONTES, Roberto. Realismo de 70 e Neo-realismo português. *Revista de Letras*, Universidade Federal do Ceará, N. 27, Vol. 1/2, jan/dez, pp. 45-53, 2005.
- PRASS, Luciana. *Moçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa: um re-estudo etnomusicológico entre quilombolas do sul do Brasil*. Tese. Etnomusicologia. Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Traduzido por Jézio Gutierre com revisão técnica de Maria P. T. Machado e Carlos Valero. Bauru: Edusc, 1999.
- PUJADAS, Joan J. El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de antropología social*. N. 09, pp. 127-158, 2000.
- PURDY, Sean. A história comparada e o desafio da transnacionalidade. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, n. 6 v. 1, pp. 64-84, 2012.
- PVDE (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado). Relatório escrito por agente dos Serviços Secretos da PVDE e extraído do *Processo da PVDE/PIDE/DGS de Agostinho da Silva*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, SR-1661, Lisboa (levantamento do Processo por Helena Maria Briosa e Mota). ‘Apêndice’. EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- QUIJANO, Anibal. ‘Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina’. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- RAMPINELLI, Waldir José. A política internacional de JK e suas relações perigosas com o colonialismo português. *Revista Lutas Sociais*, n.º 17-18, pp. 83-98, 2007.
- _____. A política internacional de JK e suas relações perigosas com o colonialismo português. *Revista Esboços*, Universidade Federal de Santa Catarina, n. 20, pp. 275-289, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RANGER, Terence O. ‘A invenção da tradição na África tradicional’. In: *A invenção das tradições*. HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (orgs.). São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.
- REAL, Miguel. *Agostinho da Silva e a cultura portuguesa*. Lisboa: QuidNovi, 2007.

- REID, Richard. States of anxiety: history and nation in modern Africa. *Past and Present*, Oxford Journals, v. 229, n. 01, pp. 239-269, november, 2015.
- RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução de Dora Rocha. 2^a ed., 3^a reimpressão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- RIBEIRO, David William Aparecido. ‘Jaime Cortesão e o Brasil: exílio, relações sociais e condições da produção intelectual’. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da Anpuh*. Realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, de 22 a 26 de julho de 2013.
- _____. *Cartografia das relações. As condições da produção intelectual e os percursos da escrita histórica de Jaime Cortesão no Brasil (1940-1957)*. Dissertação. História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.
- RIBEIRO, Margarida Calafate; VECCHI, Roberto. ‘Nota editorial: a paixão pelo impensado’. In: LOURENÇO, Eduardo. *Do colonialismo do nosso impensado*. Organização e prefácio de Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva, 2014.
- RIBEIRO, Maria de Fátima Maia. *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros: relações culturais, identidade e alteridade*. Tese. Programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Universidade Federal da Bahia, 1999.
- _____. ‘Agostinho da Silva no IV Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros: a tópica da Comunidade’. In: EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- ROCHA, Edmundo. Viriato da Cruz: o rosto político do grande poeta angolano. *Afro-Letras – revista de artes, letras e ideias*. Sessão biografia, edição da Casa de Angola, Vol. 01, n.º 01, pp. 21-27, março de 1999a.
- _____. Conflitos de personalidade entre Viriato da Cruz e Agostinho Neto. *Agora*, pp. 12-13, quinta-feira, 23 de setembro de 1999b. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10461.006.014>. Acesso em: 06/07/2015.
- _____. ‘Viriato da Cruz: itinerário político’. In: _____; SOARES, Francisco; FERNANDES, Moisés (coords.). *Angola – Viriato da Cruz, o homem e o mito*. Luanda: Caxinde Editora; Lisboa: Prefácio Editora, 2008.
- ROCHA, Jofre. ‘Encontro no tempo: tendências e influências no pensamento cultural de Agostinho Neto’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.

- RODRIGUES, Catarina Isabel Silva. *“A renúncia impossível” de Agostinho Neto: um novo discurso poético, intercontextualidades e alcance pedagógico*. Coleção Novo Rumo. Luanda: Fundação Antônio Agostinho Neto, 2014.
- RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- RODRIGUES, Miguel Urbano. ‘Portugal democrático: um jornal revolucionário’. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora Unesp; Bauru: Edusc, 2003.
- RODRIGUES, Neuma Brilhante. *Nos caminhos do império: a trajetória de Raimundo José de Cunha Mattos*. Tese. História. Departamento de História da Universidade de Brasília, 2008.
- ROESLER, Carlos Eduardo Noronha. *Nacionalismo, tradição e modernidade*. Dissertação. Ciência Política, área de concentração em Teoria Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Tradução de Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.
- SÁ, Lúcia Helena Alves de. *Em torno do pensar poetizante de Agostinho da Silva*. Tese. Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Universidade de Brasília, 2013.
- SABINO, Lina L. *Grupo Sul: o modernismo em Santa Catarina*. Florianópolis: Fundação de Cultura Catarinense, 1982.
- _____. O Grupo Sul na literatura catarinense. *Periódicos UFSC*, Florianópolis, 2010.
- SACHET, Celestino. *A literatura catarinense*. Florianópolis: Editora Luardelli, 1985.
- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Representações do intelectual: as conferências de Reith de 1993*. Traduzido por Milton Hatoum. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- SANDRONI, Cícero. Salim Miguel, o Real na Ficção. In: *Salim Miguel: literatura e coerência*. SOARES, Ianponan (org.). Florianópolis: Lunardelli, 1991.
- SANTIAGO, Isabel. Barca d’Alva. *Nova Águia*, Sintra, Zéfiro, n.º 3, 1.º Semestre, pp. 55-59, 2009.
- SANTIL, Juliana Marçano. «*Ce métis qui nous trouble*» *Les représentations du Brésil dans l’imaginaire politique angolais: l’empreinte de la colonialité sur le savoir*. Tese. Ciência Política – École Doctorale de Science Politique de Bordeaux – Centre d’Études d’Afrique Noire, 2006.

- _____. O rebelde e o alheio: reflexões a respeito da produção de ideias contestatórias em ambientes coloniais. *Juca: Diplomacia e Humanidades*, Brasília, Ano I, n. 01, Vol. 01, pp. 46-54, 2007.
- SANTILLI, Maria Aparecida. 'Poesia e práxis na obra de Agostinho Neto'. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3.^a ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Edna Maria dos. Viriato da Cruz e Agostinho Neto: história, poesia, música e revolução. *Revista Magistro*, Vol. 01, n.º 01, pp. 65-73, 2010.
- SANTOS, José Francisco dos. *Angola: ação diplomática brasileira no processo de independência dos países africanos em conflito com Portugal no cenário da Guerra Fria*. Tese. História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.
- SANTOS, Luís Carlos Rodrigues dos. *Agostinho da Silva: Filosofia e Espiritualidade, Educação e Pedagogia*. Tese. Filosofia da Educação. Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Lisboa, 2014.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6.^a Edição. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2001.
- SÃO VICENTE, Carlos. 'Agostinho Neto e a liderança da luta pela independência de Angola, 1945-1975'. In: *Agostinho Neto e a libertação de Angola (1949-1974) – Arquivos da PIDE-DGS*. Volume I, 1949-1960. Luanda: Fundação Agostinho Neto, pp. 07-474, 2012.
- SARAIVA, José Flávio Sombra. *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. 'Prefácio'. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Em defesa dos intelectuais*. Traduzido por Sérgio Góes de Paula, apresentação por Francisco C. Weffort. São Paulo, Editora Ática, 1994.
- _____. *A imaginação*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20.^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- SCHNEIDER, Alberto Luiz. Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre. *História da historiografia*. Ouro Preto, número 10, pp. 75-93, dezembro de 2012.

- _____. Charles Boxer (contra Gilberto Freyre): raça e racismo no Império Português ou a erudição histórica contra o regime salazarista. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 26, n.º 52, pp. 253-273, julho-dezembro, 2013.
- SECCO, Lincoln. *25 de abril de 1974: a Revolução dos Cravos*. Série Lazuli Rupturas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.
- SÉRGIO, Antônio. *Obras Completas: Ensaaios. Tomo II*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971.
- _____. *Breve interpretação da história de Portugal*. 8.ª Ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- SERRANO, Carlos Henriques Moreira. Angola: a “Geração de 50”, os jovens intelectuais e a raiz das coisas. In: *Ensaios (on line)*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2001. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/157-angola-a-gera%C3%A7%C3%A3o-de-50--os-jovens-intelectuais-e-a-raiz-das-coisas>, acesso em 01/06/2015.
- _____. Angola: A geração de 50, os jovens intelectuais e a raiz das coisas. *Abrindo caminhos: homenagem a Maria Aparecida Santilli*. Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo, Coleção Via Atlântica, n.º 02, São Paulo, 2002.
- _____. ‘A trajetória da elite intelectual, a “Geração de 50” e seus projetos: a nação’. In: CARDOSO, Carlos; ARAÚJO, Manuel G. Mendes de; e SILVA, Teresa Cruz e (orgs.). *“Lusofonia” em África: História, democracia e integração africana*, Codesria. Dakar, 2005.
- _____. Viriato da Cruz foi o ideólogo da angolanidade, diz acadêmico Carlos Serrano. Entrevista concedida a Cláudio Fortuna. *União dos Escritores Angolanos* [website], 2010a. Disponível em: <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/891-viriato-da-cruz-foi-o-ide%C3%B3logo-da-angolanidade-diz-acad%C3%AAmico-carlos-serrano>. Acesso em: 01/07/2015.
- _____. As elites em Angola, a informalização do poder e a invenção da tradição. *Anais do CIEA7* [7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos]. Lisboa, 2010b.
- _____. ‘Viriato da Cruz: um intelectual angolano do século XX. A memória que se faz necessária’. *África: revista do Centro de Estudos Africanos da USP*. Número especial: África única e plural, “Mélanges” em homenagem ao professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão. Organizado por Kabenguelê Munanga, pp. 165-178, 2012.
- SEVERO, Cristine Gorski. A açucarada língua portuguesa: luso-tropicalismo e lusofonia no século XXI. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 85-107, 2015.

- SIEWIERSKI, Henryk. ‘Agostinho da Silva e a ‘Outra Europa’’. In: EPIFÂNIO, Renato; PINHO, Romana Valente; DAVI, Amon Pinho (orgs.). *In memoriam de Agostinho da Silva: 100 anos, 150 nomes*. Corroios: Zéfiro, 2006.
- _____. ‘Prefácio’. In: SILVA, George Baptista Agostinho da. *Condições e missão da Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.
- SILVA, Armando B. Malheiro da. General Norton de Matos (1867-1955). Aspectos maiores de um perfil histórico-biográfico – o militar, o colonialista e o democrata. *Africana Studia*, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, n.º 06, pp. 173-200, 2003.
- SILVA, Douglas Mansur da. ‘O exílio e a memória da resistência antissalazarista do Portugal Democrático’. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Nações e diásporas: estudos comparativos entre Brasil e Portugal*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- SILVA, Fábio Mário da. A Mensagem poética de António Jacinto. *Navegações*, Porto Alegre, v. 6, n.º 01, pp. 85-90, jan./jun. 2013.
- SILVA, George Baptista Agostinho da. Há duas tendências gerais na moderna literatura de Portugal (entrevista). *Diário de Pernambuco*, p. 10, 24 de novembro de 1944.
- _____. ‘Filosofia nova’. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 16 de fevereiro de 1947a.
- _____. ‘Ciência e mística’. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 06 de março de 1947b.
- _____. *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1957.
- _____. *Um Fernando Pessoa*. Cadernos do Rio Grande – VII. Porto Alegre: Instituto Nacional do Livro, 1959.
- _____. *As aproximações*. Coleção Filosofia e Ensaios. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.
- _____. *Só ajustamentos*. Coleção Tule, n.º 07. Série Ensaio. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1962.
- _____. *Dispensos*. Introdução de Fernando Cristóvão; Organização e Apresentação de Paulo Alexandre Esteves Borges. Lisboa: Ministério da Educação; Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988.
- _____. ‘Dez notas sobre o culto popular do Espírito Santo’ [texto original de 1984]. In: _____. *Carta vária*. 2.^a ed. Lisboa: Relógio d’água; Antropos, 1989.

- _____. *Vida conversável*. Organização e prefácio de Henryk Siewierski. Lisboa: Assírio & Alvim, 1994.
- _____. O nascimento do CEAO. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, n.º 16, pp. 05-08, 1996.
- _____. *Textos e ensaios filosóficos, vol. II*. Paulo Alexandre Esteves Borges (org.). Lisboa: Âncora Editora, 1999b.
- _____. *Reflexões, aforismos e paradoxos*. Apresentação da professora Constança Marcondes César. Brasília: Thesaurus, 1999c.
- _____. *A última conversa: entrevista de Luís Machado*. 7.ª Ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2000a.
- _____. *Ensaaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira, vol. I*. Paulo Alexandre Esteves Borges (org.). Lisboa: Âncora Editora, 2000b.
- _____. ‘Alcorão’. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007a.
- _____. ‘Fontes e pontes do futuro. Tema: Educadores Portugueses: Antônio Sérgio’. Originalmente publicado em *Vida Mundial, o mundo numa semana*, Lisboa, ano XXXIV, n.º 1.732, 18 de agosto de 1972, pp. 49-51. In: *Revista Convergência Lusítada*, Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, Edição Especial: Centenário de Agostinho da Silva, pp. 394-399, 1.º semestre de 2007b.
- _____. Condições e missão da comunidade Luso-Brasileira. *Revista Nova Águia*. Edição Especial: o legado de Agostinho da Silva quinze anos após a sua morte. Sintra, Zéfiro, n.º 03, 1.º semestre, pp. 102-108, 2009a.
- _____. *Universidade: testemunho e memória*. Organização de Henryk Siewierski. Introdução e prefácio de José Santiago Naud. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Teoria Literária e Literaturas, 2009b.
- _____. *Citações e pensamentos de Agostinho da Silva*. Organizado por Paulo Neves da Silva. 3.ª edição. Alfragide (Portugal): Casa das Letras, 2010.
- SILVA, Maria Carneira da. O sentido dos árabes no nosso sentido: dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal. *Análise Social*, Lisboa, Vol. XXXIX (173), 2005, pp. 781-806.
- SIRINELLI, Jean-François. ‘Os intelectuais’. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução de Dora Rocha. 2ª ed. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- SMITH, Anthony D. ‘O nacionalismo e os historiadores’. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

- _____. *Nationalism and Modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London; New York: Routledge, 2003.
- SOARES, Amadeu de Castilho. *Política de bem-estar rural em Angola (ensaio)*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar – Centro de estudos políticos e sociais, 1961.
- _____. Universidade de Angola: a sua criação em 1962. *Episteme: revista multidisciplinar da Universidade Técnica de Lisboa*. Lisboa, Ano V, n.º 13-14, pp. 01-12, 2004.
- SOARES, Francisco. ‘Actualidade e universalidade da lírica de M. Antônio’. In: OLIVEIRA, Mário Antônio Fernandes de. *Obra poética*. Coleção escritores dos países de língua portuguesa, n.º 15. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1999.
- _____. *Notícia da literatura angolana*. Coleção escritores dos países de língua portuguesa, n.º 22. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2001.
- SOARES, Maria de Lourdes. ‘Eduardo Lourenço: o filósofo ‘português de Vence’ e o Brasil. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora Unesp; Bauru: Edusc, 2003.
- SOCIEDADE CULTURAL DE ANGOLA. Contribuição Africana ao folclore BRASILEIRO. *Cultura*. Maio de 1960.
- SOUSA, Vítor Manuel Fernandes Oliveira de. O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da ‘portugalidade’. *Configurações* [Online], n. 12, 2013, posto online no dia 23 Outubro 2014. Disponível em: <http://configuracoes.revues.org/2027>. Acesso em: 16/10/2015.
- _____. *Da portugalidade à lusofonia*. Tese. Ciências da Comunicação, Teoria da Cultura. Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2015.
- SOUZA E SILVA, Antônio de Pádua. Pequena abordagem da poética de Agostinho Neto. *Ponta de lança*. São Cristóvão, v. 06, n.º 11, out. 2012 – abr. 2013.
- _____. *A poesia da mensagem angolana e a mensagem da poesia afro-brasileira*. Tese. Literatura de Língua Portuguesa: investigação e ensino. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2014.
- SOUZA, Maria Teresa. ‘Antônio Jacinto do Amaral Martins número de matrícula 33 Campo de Trabalho de Chão Bom’. In: TAVARES, Ana Paula; SILVA, Fábio Mário da; PINHEIRO, Luís. *Antônio Jacinto e a sua época: a modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.

- SOUZA, Raquel dos Santos Mandêlo. *Convergências e divergências: revistas literárias em perspectiva*. Tese. Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.
- SOVERAL, Eduardo Silvério de Abranches. Análise de “O criacionismo” de Leonardo Coimbra. In: *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*. Separata. Lisboa, pp. 27-40, 1989.
- SPAREMBERGER, Alfreu. A reafricanização dos espíritos na obra de Amílcar Cabral: sobre um depoimento de Mário Pinto de Andrade. *Revista África e Africanidades*. Ano II, n. 12, Fev., 2011. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/12022011_07.pdf. Acesso em: 19/08/2015.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The postcolonial critic: interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge, 1990.
- _____. Nationalism and the imagination. *Lectora: revista de dones i textualitat*, Barcelona, n. 15, pp. 75-98, 2009.
- _____. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STEPHENS, Angharad Closs. *The persistence of nationalism: from imagined communities to urban encounters*. London; New York: Routledge, 2013.
- STONE, Lawrence. ‘Prosopografia’. Tradução de Gustavo Biscaia de Lacerda e Renato Monseff Perissinotto. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 115-137, jun. 2011.
- SYLLA, Abdou. “Criação e imitação na arte africana tradicional”. In: *África e africanias de José de Guimarães*. São Paulo: Museu Afro-Brasil (catalogo de exposição), 2006.
- TACIANO, Alfeu. Viriato da Cruz é homenageado. *Folha 8*, Sábado, 19 de Junho de 2004. Disponível em: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10461.006.013>. Acesso em: 06/07/2015.
- TEIXEIRA, Ana Lúcia de Freitas. *Modernidades em confronto: as literaturas modernistas brasileira e portuguesa*. Tese. Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.
- TEIXEIRA, Antônio Braz. Breve nota sobre Agostinho da Silva e a ‘Escola de São Paulo’. *Nova Águia*, Sintra, Zéfiro, n.º 3, 1.º semestre, pp. 08-09, 2009.
- TORGAL, Luís Reis. ‘Estado Novo português – Estado totalitário?’. In: SZESZ, Christiane Marques; RIBEIRO, Maria Manuela Tavares; BRANCATO, Sandra Maria Lubisco; LEITE, Renato Lopes; ISAIA, Artur Cesar (orgs.). *Portugal-Brasil no século XX: sociedade, cultura e ideologia*. Bauru: EDUSC, 2003.

- _____. ‘Modernismo Português na formação do Estado Novo de Salazar. Antônio Ferro e a Semana de Arte Moderna de São Paulo’. In: SILVA, Francisco Ribeiro da (org.). *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, volume 03. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.
- TORRES, Carlo Manitto. A evolução das linhas portuguesas e o seu significado ferroviário. *Gazeta dos caminhos de ferro*, n.º 1684, Ano LXX, Lisboa, 16 de fevereiro de 1958. Disponível em: http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/GazetaCF/1958/N1684/N1684_master/GazetaCFN1684.pdf. Acesso em: 08/03/2017.
- TRAJANO FILHO, Wilson. ‘Crioulo, criouliização’. In: SANSON, Lívio; FURTADO, Cláudio Alves (orgs.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Prefácio, Lília Moritz Schwarcz. Salvador: EDUFBA, 2014.
- TRAVESSA, Elisa Neves. ‘Jaime Cortesão’ (verbete). In: *Camões: Instituto da Cooperação e da Língua Portuguesa*. Ministério dos Negócios Estrangeiros (website). Centro Virtual Camões, sem data. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/seculo-xx/jaime-cortesao-dp1.html#.WSOAN_uvyvIU. Acesso em: 23/05/2017.
- TRIGO, Salvato. *A poética da “geração da Mensagem”*. Coleção Literaturas Africanas. Porto: Brasília Editora, 1979.
- _____. ‘O evangelismo poético em Agostinho Neto’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- UZOIGWE, Godfrey N. ‘Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral’. In: BOAHEN, A. A. *História Geral da África*, vol. VII. Brasília: Unesco, 2010.
- VAN-DÚNEM, Beto. A origem e a importância do “processo dos 50”. *Jornal de Angola* [online]. Ano 41, n.º 14280, 29 de março de 2016. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/opiniaio/artigos/a_origem_e_a_importancia_do_processo_dos_50. Acesso em 17/01/2017.
- VANSINA, Jan. ‘A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados’. In: *História Geral da África IV: África do século XII ao XVI*. NIANE, Djibril Tamsir (ed.). 2a Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- VIANA, César. ‘O evangelismo poético de Agostinho Neto’. In: LARANJEIRA, Pires; ROCHA, Ana T. *A noção do ser: textos escolhidos sobre a poesia de Agostinho Neto*. Luanda: Fundação Dr. Antônio Agostinho Neto, 2014.
- VIEIRA, Anselmo. MPLA de ontem não é o de hoje. *Deutsche Welle*. 10/12/2013. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-002/mpla-de-ontem-n%C3%A3o-%C3%A9-o-de-hoje/a-17281633>. Acesso em: 17/01/2017.

- VIEIRA, Antônio. *História do futuro*. Introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1982.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WARBURG, Aby. *A renovação da Antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- WHEELER, Douglas. 'Origins of african nationalism in Angola: assimilated protest writings, 1859-1929'. In: CHILCOTE, Ronald H. (dir.). *Protest and resistance in Angola and Brazil: comparative studies*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1972.
- WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Tradução de Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Política do modernismo*. Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- WIMMER, Andreas; FEINSTEIN, Yuval. The rise of the nation-state across the world, 1816 to 2001. *American Sociological Review*, vol. 75, n. 5, pp. 764-790, october, 2010.
- ZAU, Filipe Silvino de Pina. *Angola: trilhos para o desenvolvimento*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002.
- _____. Luso-tropicalismo versus angolanidade. In: *Anais do Encontro SembaSamba*. Rio de Janeiro, 04 a 06 de novembro de 2015. Disponível em: http://www.sembrasamba.com.br/pdf/Filipe_Zau_2.pdf. Acesso em: 03/09/2016.
- _____. *O professor do ensino primário e o desenvolvimento dos recursos humanos em Angola: uma visão prospectiva*. Tese de doutorado em Ciências da Educação, Especialidade: Educação Multicultural e Intercultural. Universidade Aberta: Lisboa, 2005.
- ZIÉGLER, Jean. *O poder africano: elementos de uma sociologia política da África Negra e de sua diáspora nas Américas*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- ZIMMERMANN, Joseane. *Ao sul os desejos: a cidade transfigurada na poesia de Eglê Malheiros*. Dissertação. Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

Documentos temáticos sobre Agostinho Neto.

In: [anexos] COSME, Leonel. Agostinho Neto e a geração de 40. Capítulo do livro *Mário Pinto de Andrade: um intelectual na política*. MATA, Inocência Mata; PADILHA, Laura (orgs.). Lisboa: Edições Colibri, 2000, pp.53-70.

‘A nova ordem começa em casa’. *O Estandarte*, Ano XI, Luanda, Setembro e Outubro de 1944, nº102 e 103.

- ‘A paz que queremos’. *O Estandarte*, Luanda, Agosto de 1945, Ano XII, nº113.

- ‘Instrução ao nativo’. *O Estandarte*, Luanda, 1945.

- ‘Uma causa psicológica’: a ‘marcha’ para o exterior. *O Farolim*, 1946.

- ‘Uma necessidade’. *O Farolim*, 1946.

- ‘O rumo da literatura negra’ (trechos de uma reflexão que seria publicada na revista projectada pelo Centro de Estudos Africanos). Março de 1951.

- ‘A propósito do teatro de Keita Fodéba’. *Meridiano: Boletim da casa dos Estudantes do Império*, Coimbra, Ano VIII, n.º 10, janeiro a março de 1953. Publicado também em *Angola: Revista da Liga Nacional Africana*, nº148, novembro de 1953.

Poesia:

NETO, Antônio Agostinho. *Sagrada esperança (poemas)*. Lisboa: União dos Escritores Angolanos, 1974 (edição utilizada de 1979).

No primeiro período, entre 1945 e 1947, escreveu 14 poemas, os primeiros arrolados em *Sagrada Esperança*: “Adeus à hora da largada”, “Partida para o contrato”, “Sábado nos musseques”, “Caminho do mato”, “Crueldade”, “Comboio africano”, “Quitandeira”, “Velho negro”, “Meia noite na quitanda”, “Para além da poesia”, “Noite”, “Civilização Ocidental”, “Desfile de sombras” e “Sombras”.

Os poemas escritos em Lisboa e no Porto, entre 1947 e 1960: “Sinfonia”, “Contratados”, “Confiança”, “Aspiração”, “Não me peças sorrisos”, “Saudação”, “Kinaxixi”, “Consciencialização”, “Um aniversário”, “Pausa”, “Mussunda amigo”, “O caminho das estrelas”, “À reconquista”, “Sangrantes e germinantes”, “Na pele do tambor”, “Massacre de S. Tomé”, “Bamako”, “Mãos esculturais”, “Poema”, “O verde das palmeiras da minha mocidade”, “Um bouquet de rosas para ti”, “Dois anos de distância”, “Assim clamava esgotado”, “Noites de cárcere”, “Aqui no cárcere”, “O choro de África”, “O içar da bandeira”, “Criar”, “Depressa”, “Luta”, “Campos verdes”, “As terras sentidas de África”, “Havemos de voltar”, “Desterro”, “A voz igual”, “Fogo e ritmo”, “Para enfeitar os teus cabelos” (...) alguns desses poemas foram escritos nas cadeias de Caxias, do Porto, de Luanda e de Aljube (SÃO VICENTE, 2012, p. 75-76).

NETO, Antônio Agostinho. *Poemas de Angola*. Prefácio de Jorge Amado. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1976.

_____. A renúncia impossível: poemas inéditos. Luanda: INALD, 1982.

_____. Trilogia poética: Sagrada esperança, Renúncia impossível, Amanhecer. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2009.

_____. A renúncia impossível: poemas inéditos. Pesquisas de arquivo e seleção de Maria Eugênia Neto de Dario de Melo com colaboração de Antero de Abreu.

Edição alusiva ao 30.^o aniversário da morte de A. Agostinho Neto. Luanda: Ministério da Cultura, 2009.

_____. Fogo e ritmo. Vila Nova de Cerveira (Portugal): Nós somos, 2011.

Contos:

No *Meridiano*, em 1949, publicou 'Da vida espiritual em Angola'. No Centro de Estudos Africanos, em Lisboa, publicou 'O rumo da literatura negra' e a 'Introdução ao Colóquio sobre poesia Angolana', em 1951. Em 1943, integrou o corpo redactorial de *O Estudante*. No *Angola*, revista da Liga Nacional Africana, publicou, em novembro de 1953, o ensaio 'A propósito do teatro de Keita Fodeba' (SÃO VICENTE, 2012, p. 48).

NETO, Antônio Agostinho. Náusea (conto). [publicado originalmente no Boletim Mensagem n. 2/4 e na coletânea Contistas Angolanos. Ed. CEI, 1960]. Edição alusiva ao 30.^o aniversário da morte de A. Agostinho Neto. Luanda: Ministério da Cultura, 2009.

Ensaaios:

NETO, Antônio Agostinho. Alguns aspectos da luta de libertação nacional na fase atual. Lisboa: União dos escritores angolanos, 1974.

_____. Quem é o inimigo... qual é o nosso objectivo? Lisboa: Edições Maria Da Fonte, 1974.

_____. Discursos. Luanda: MPLA, 1975.

_____. Destruir o velho para construir o novo. Luanda: Departamento de Informação e Propaganda, 1976. (Coleção resistência n. 05).

_____. Sobre o fraccionismo: o discurso do presidente da RPA. e do MPLA Cda. Agostinho Neto, proferido em 12/06/1977 na Cidadela. Luanda: Publicações Gama; Ministério da Defesa, 1977.

_____. Relatório do Comitê Central ao 1o Congresso do MPLA. Lisboa: Edições "Avante!", 1978.

_____. Sobre a literatura (discursos sobre a cultura nacional). Luanda: União dos Escritores Africanos, 1978.

_____. Sobre a cultura nacional. Luanda: União dos escritores angolanos, "Cadernos Lavra & Oficina", n. 15, 1979.

_____. La lucha continúa. Tradução J. A. Goytisoló e X. L. García. Barcelona: Editorial Laia, 1980.

_____. Ainda o meu sonho (discursos sobre a cultura nacional). Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. Sobre a libertação nacional. Luanda: União dos escritores angolanos, 1985.

_____. Ainda o meu sonho (discursos sobre a cultura nacional). Edição alusiva ao 30.º aniversário da morte de A. Agostinho Neto. Luanda: Ministério da Cultura, 2009.

_____. Sobre a libertação nacional. Edição alusiva ao 30.º aniversário da morte de A. Agostinho Neto. Luanda: Ministério da Cultura, 2009.

Documentos temáticos sobre Agostinho da Silva.

SILVA, George Baptista Agostinho da. Há duas tendências gerais na moderna literatura de Portugal (entrevista). *Diário de Pernambuco*, 24 de novembro de 1944. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/029033/per029033_1944_00277.pdf. Acesso em 09/02/2017.

_____. Alcorão. Datiloscrito de 07 páginas redigido por Agostinho da Silva à volta de 1947 e cedido para publicação por Dora Ferreira da Silva. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007, pp. 69-74.

_____; BRUNO, Hernani da Silva; DAMANTE, Hélio; NEME, Mário. Exposição de história de São Paulo no quadro da história do Brasil (São Paulo, 1954). In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: Rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.

_____. Superação do protestantismo. *Anais do congresso Internacional de Filosofia* (São Paulo, 9 a 15 de agosto de 1954) vol. 01, pp. 281-287, In: SILVA, George Agostinho da. BORGES, Paulo Alexandre Esteves (org.) *Textos e ensaios filosóficos, vol. II*. Lisboa: Editora Âncora, pp. 183-189, 1999b.

_____. O problema das penínsulas mediterrâneas. *Kriterion*. Revista da Faculdade de Filosofia da UFMG, n.º 29 e 30. Julho a dezembro de 1954, pp. 235-248.

_____. O padre Carlos de Foucauld. *Cadernos Sul*, Florianópolis, ano IX, n.º 26, 1956, pp. 18-22.

_____. Ensaio para uma teoria do Brasil. *Anhemi*. São Paulo, ano VI, v. XXII, n.º 64, 1956, pp. 269-291; *Cadernos Germano-Brasileiros*. Juiz de Fora, ano VII, n.º 03, março de 1968, p. 1-17. In: SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009, pp. 67-97; *Ensaio sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira*, Lisboa, 2000; *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*, 2007, pp. 81-98.

_____. *Um Fernando Pessoa*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959 [escrito em 1955].

_____. *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1957.

- _____. Condições e missão da comunidade luso-brasileira, comunicação apresentada no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros, Salvador, Bahia, 1959, 13p.; In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007, pp. 119-125; SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009, pp. 25-36; *Revista Nova Águia*. Edição Especial: o legado de Agostinho da Silva quinze anos após a sua morte. Sintra, Zéfiro, n.º 03, 1.º semestre, 2009, pp. 102-108.
- _____. Considerando o Quinto Império, *Tempo Presente*, Lisboa, nos. 17-18, Setembro-Outubro de 1960, pp. 09-21; In: *Dispersos*, Ed. Cit., pp. 191-200; In: SILVA, George Agostinho da. Paulo Alexandre Esteves Borges (org.). *Ensaaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira, vol. I*. Lisboa: Editora Âncora, pp. 249-260, 1999c.
- _____. Perspectiva brasileira de uma política africana. *Cadernos Germano Brasileiros*, Juiz de Fora, ano VII, n. 03, Março de 1968, pp. 1-17. In: *Revista Convergência Lusitana. Número Especial. Centenário de Agostinho da Silva (1906-2006)*. Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro. Centro de Estudos, n.º 23, 1º semestre de 2007, pp. 386-393; SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009, pp. 101-110.

Publicações no Jornal *O Estado de São Paulo*:

- Filosofia Nova, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 16/02/1947.
- Ciência e Mística, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 06/03/1947.
- Problemas das faculdades de filosofia, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20/03/1955.
- Três fins, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 08/05/1955.
- Sobre uma futura economia 22/05/1955.
- Significado dos cultos brasileiros, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19/06/1955.
- Duas idades de ouro, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 14/08/1955.
- Regresso da política, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11/09/1955.
- Obrigação e voluntariado, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 16/10/1955.
- A eternidade do pobre, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 23/10/1955.
- Reforma universitária, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 29/01/1956.
- Brasil, Índia e China, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 05/02/1956.
- Reflexão sobre o dinheiro, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18/03/1956.
- Progresso do Mundo, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 27/05/1956.
- Sobre a função de rezar por, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 03/06/1956.
- Idéias sobre Império e fé, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 14/07/1957.
- Comunidade e política, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 08/09/1957.
- Sobre economia básica, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 22/09/1957.
- Ideias de política interna, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 29/09/1957.
- Ensino Imperial, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 06/10/1957.
- Disperso Império, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 13/10/1957.
- O que o mundo espera, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 27/10/1957.
- O problema da igreja, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 03/11/1957.
- Cultura brasileira, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 02/02/1958.
- Filosofia nacional. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 09/03/1958.

- Igreja e regime político, O Estado de São Paulo, São Paulo, 03/05/1958.
- Espiritualismo ocidental, O Estado de São Paulo, São Paulo, 12/07/1958.
- Igreja e reforma agrária, O Estado de São Paulo, São Paulo, 26/07/1958.
- Escolas religiosas, O Estado de São Paulo, São Paulo, 22/05/1960.
- Escassez, abundância e suicídio, O Estado de São Paulo, São Paulo, 24/07/1960.

As aproximações. Coleção Filosofia e Ensaio. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.

“Sobre escravatura”; “Política e santidade”; “Semelhança de Deus”; “Teocracia”; “Coacção”; “Criação própria”; “Alicerces da paz”; “Cruz, política e dinheiro”; “Agonia e morte da universidade”; “Igreja das catacumbas”; “Pé-de-meia”; “Imperfeição do Renascimento”; “Fadiga política”; “Bárbaros à porta”; “Riscos heterodoxos”; “País modelo”; “Sobre vocação”; “Repetição, estilo, pensar”; “Ritmos da marcha”; “Sistemas de economia”; “Socialismo, comunismo, catolicismo”.

Só ajustamentos. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1962.

“Economia e felicidade”; “A universalidade da pesquisa”; “Comunidade”; “Segunda frente”; “Servir, criar, rezar”; “Cristianismo e escola”; “Contemplação e ação”; “Sobre uma nova raça”; “Renovação religiosa”; “Automatismo e ócio”; “Idade Média”; “Especialização”; “Terceira revelação”; “Tomada de consciência”; “Obstáculos”.