

## Análise Fanoniana do estatuto dos indígenas portugueses em Guiné, Angola e Moçambique (1954)

### ARTIGO

Anfibio Zacarias Huo <sup>i</sup>

Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, SP, Brasil

João Clemente de Souza Neto <sup>ii</sup>

Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, SP, Brasil

1

#### Resumo

O texto tem como objetivo analisar o *Estatuto dos Indígenas Portugueses* como expressão da racionalidade colonial portuguesa. Com base na teoria crítica de Fanon, investiga-se como o Estatuto institucionalizava a desigualdade racial e uma cidadania seletiva por meio de dispositivos jurídicos, simbólicos e afetivos. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, articulando análise documental, análise de conteúdo e método hermenêutico-crítico. Conclui-se que o Estatuto justificava a inferiorização da população negra, sob o discurso de integração e progresso. Operava como ferramenta de dominação racial, reproduzindo a lógica colonial. Ao regular o trabalho, a educação, a linguagem e a cidadania dos povos colonizados, o Estatuto não apenas consolidava a exclusão jurídica, mas também produzia efeitos de alienação, inferiorização e violência psíquica, moldando subjetividades e restringindo a liberdade. A leitura fanoniana revela, assim, que o colonialismo não se expressava apenas na materialidade da opressão, mas também no campo mais íntimo da identidade e do desejo.

**Palavras-chave:** Colonialismo português. Estatuto dos Indígenas. Africanidades. Direitos Humanos.

**Fanonian analysis of the Statute of Portuguese Indigenous Peoples in Guinea, Angola, and Mozambique (1954)**

#### Abstract

The text aims to analyze the *Statute of the Portuguese Indigenous Peoples* as an expression of the Portuguese colonial rationality. Based on Fanon's critical theory, it is investigated how the Statute institutionalized racial inequality and selective citizenship through legal, symbolic and affective devices. The research adopts a qualitative approach, articulating documentary analysis, content analysis and hermeneutic-critical method. It is concluded that the Statute justified the inferiorization of Black, under the discourse of integration and progress. It operated as a tool of racial domination, reproducing the colonial logic. By regulating the work, education, language, and citizenship among colonized peoples, the Statute not only consolidated legal exclusion but also produced effects of alienation, inferiorization, and psychic violence, shaping subjectivities and restricting freedom. The Fanonian reading thus reveals that colonialism was not only expressed in the materiality of oppression, but also in the most intimate field of identity and desire.

**Keywords:** Portuguese colonialism. Statute of the Indigenous Peoples. Africanities. Human rights.

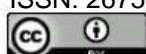
## 1 Introdução

A ideologia colonial europeia foi frequentemente apresentada sob a forma de uma missão civilizatória, que justificava a dominação e a exploração dos povos colonizados em nome de um suposto altruísmo. Esse imaginário está exemplarmente presente no poema de Rudyard Kipling (1899), publicado no final do século XIX, no qual os colonizadores são convocados a “*tomar o fardo do homem branco, enviar os seus melhores filhos, condená-los ao exílio para servirem aos cativos; esperar, com chicotes pesados, o povo agitado e selvagem, vossos cativos, tristes povos, metade demônio, metade criança*”.

O texto poético revela, assim, a construção do colonizado como sujeito infantilizado e demonizado, legitimando a tutela violenta do “homem branco” sobre sociedades vistas como atrasadas. Essa lógica de inferiorização não se limitou à literatura, mas se materializou em políticas e legislações coloniais que estruturaram a exclusão jurídica, social e cultural de milhões de seres humanos.

No contexto do colonialismo português, essa lógica encontrou expressão concreta no *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, promulgado em 1954. Apresentado como um instrumento de organização administrativa e de progressiva integração dos povos africanos ao seio da “Nação Portuguesa”, o Estatuto ocultava, sob o véu do paternalismo, uma estrutura jurídica profundamente excludente e racializada. Ao definir categorias como “indígena” e “assimilado”, o Estado colonial português institucionalizou a desigualdade jurídica e social, promovendo uma forma de cidadania seletiva que negava aos sujeitos colonizados os mesmos direitos atribuídos aos cidadãos metropolitanos.

Essa lógica classificatória, segundo Kabengele Munanga (2000), foi um dos pilares da dominação colonial, pois permitia ao colonizador estabelecer fronteiras simbólicas e legais entre os "civilizados" e os "outros". Essa estrutura mental, enraizada no racismo



científico e na hierarquização das culturas, não apenas se reproduziu, mas também se adaptou nos diferentes territórios coloniais, legitimando práticas de exclusão e a inferiorização dos saberes e modos de vida locais.

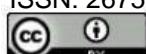
3

Munanga (2000) critica essa concepção, pois ela ignora a diversidade cultural e desconsidera que cada sociedade desenvolve formas específicas de expressão artística baseadas em sua história, valores e cosmologias. Ao assumir que todos compartilham da mesma sensibilidade estética, o discurso colonial não apenas silencia as culturas não ocidentais, como também invalida sua produção simbólica enquanto legítima manifestação da experiência humana.

Essa lógica de desumanização e hierarquização colonial é central na obra de Frantz Fanon, pensador anticolonial fundamental para a compreensão dos impactos psicológicos, sociais e simbólicos do colonialismo. Em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), Fanon explora os efeitos do racismo colonial sobre a psique dos sujeitos negros, mostrando como a opressão se internaliza a ponto de moldar a identidade e gerar um sentimento crônico de inferioridade. Segundo o autor, “o negro é olhado... o branco é o olhar que tudo define. Desde então, o negro sente o peso de mil olhares sobre si: olha-se pelo olhar do outro e se vê como objeto, como estigma” (Fanon, 2008, p. 102).

Já em *Os condenados da terra* (1968), Fanon aprofunda sua crítica ao colonialismo ao mostrar que a violência colonizadora estrutura todas as esferas da vida nas sociedades coloniais. Como ele afirma, “o mundo colonial é um mundo compartmentado. É um mundo cortado em dois, habitado por espécies diferentes. O colonizado é considerado não como um ser humano, mas como um animal domesticável” (Fanon, 1968, p. 36).

Essa lógica binária colonizador versus colonizado está na base de dispositivos legais como o Estatuto de 1954, que codificam juridicamente a desigualdade e promovem a subalternização dos povos africanos. Nesse sentido, o Estatuto dos Indígenas não deve ser analisado apenas como um conjunto de normas administrativas, mas como uma expressão material do projeto colonial português, cujos efeitos extrapolam o campo jurídico e se inscrevem na constituição do sujeito colonizado.



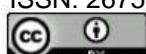
Diante disso, este artigo propõe uma análise crítica do *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique de 1954*, à luz do pensamento fanoniano. Busca-se compreender de que forma o Estatuto refletia e reforçava a lógica colonial de subalternização dos sujeitos africanos sob o domínio português, contribuindo para a manutenção de um sistema de exclusão que ultrapassava o campo jurídico e se inscrevia no plano simbólico e subjetivo.

O objetivo geral deste trabalho é analisar o Estatuto de 1954 como expressão concreta do colonialismo português, interpretando seus dispositivos a partir da crítica fanoniana ao racismo estrutural e à dominação colonial. Como objetivos específicos, pretende-se: (1) contextualizar o surgimento do Estatuto no quadro político e ideológico do colonialismo tardio português; (2) examinar os mecanismos normativos de exclusão e hierarquização presentes em seu conteúdo; e (3) aplicar os conceitos centrais da teoria de Frantz Fanon para interpretar os efeitos psicossociais e culturais da norma sobre os povos africanos colonizados.

## 2 Metodologia

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza teórico-interpretativa, com foco na compreensão dos sentidos históricos e simbólicos do Estatuto dos Indígenas de 1954. Segundo Minayo (2014, p. 21), a pesquisa qualitativa se dedica a “um nível de realidade que não pode ser quantificado”, sendo apropriada para investigar significados, valores e ideologias presentes em práticas sociais e normativas. Nesse sentido, a análise aqui proposta busca interpretar os dispositivos legais do Estatuto não apenas como textos normativos, mas como manifestações concretas de um regime de poder e dominação racial.

A análise documental constitui um dos procedimentos centrais deste trabalho, com ênfase na leitura do texto original do Estatuto e de documentos relacionados ao período colonial português. Como observa Ginzburg (1989), ao discutir o paradigma indiciário, os documentos históricos devem ser tratados como vestígios que revelam estruturas ocultas



de sentido, permitindo acessar a lógica profunda de sistemas sociais complexos como o colonialismo.

5

A interpretação dos dados será orientada pelo método hermenêutico-crítico, tal como desenvolvido por Hans-Georg Gadamer (1999), que concebe a interpretação como um diálogo entre o intérprete e o texto, mediado por seus contextos históricos. Para o autor, compreender um texto é “fazer emergir o que ele diz em seu próprio horizonte histórico, sem renunciar ao confronto com as questões do presente” (Gadamer, 1999, p. 365).

### 3 O surgimento do Estatuto de 1954 no contexto do colonialismo português

A promulgação do *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, em 1954, insere-se no esforço do Estado português de responder às crescentes pressões internacionais que exigiam o fim do colonialismo e da segregação racial nos territórios africanos. Com o advento da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, os impérios coloniais passaram a sofrer críticas mais intensas quanto à violação sistemática dos direitos dos povos colonizados. Em resposta, Estados coloniais, como Portugal, adotaram medidas que buscavam apresentar uma imagem de modernização e de humanização das relações coloniais, sem, no entanto, romper com as estruturas essenciais da dominação e da desigualdade.

O referido Estatuto mantinha uma divisão entre “indígenas” e “assimilados”, legitimando juridicamente a desigualdade e uma cidadania seletiva. Apesar da retórica integracionista, tais categorias serviam para reproduzir a lógica colonial de inferiorização do africano, reafirmando sua posição de subalternidade no sistema colonial. Essa tentativa de reforma legal não anulava o caráter racista e exploratório do colonialismo, apenas o disfarçava. Frantz Fanon, ao criticar a postura da ONU diante do racismo e do colonialismo, observa que “existe na ONU uma comissão encarregada de lutar contra o racismo. Filmes sobre o racismo, poemas sobre o racismo, mensagens sobre o racismo...



As condenações espetaculares e inúteis do racismo. A realidade é que um país colonial é um país racista" (Fanon, 1969, p. 44).

6

Fanon evidencia que as condenações simbólicas, embora visíveis, não eram suficientes para desmantelar as bases reais da opressão colonial. Segundo o autor, o racismo é parte constitutiva do sistema colonial e opera como racionalização afetiva e ideológica da dominação: "Não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro" (Fanon, 1969, p. 45). A separação legal entre os corpos colonizados e os cidadãos metropolitanos, como exemplificado no Estatuto português, revela a manutenção consciente de um projeto de exclusão. Portanto, mesmo diante do discurso internacional de igualdade e direitos humanos, o colonialismo se adaptava para preservar sua lógica essencial.

Foi nesse contexto que o Estatuto de 1954 substituiu o anterior Estatuto de 1929, sob o argumento de adaptar o ordenamento jurídico aos novos princípios constitucionais estabelecidos na revisão da Constituição de 1951 e na Lei Orgânica do Ultramar, promulgada em 1953. Tais mudanças, no entanto, mantinham intacto o regime de indigenato, apenas lhe atribuindo formalmente um caráter transitório. A manutenção da distinção entre "indígenas" e "cidadãos" revelava que, por trás do discurso jurídico, persistia a lógica colonial. Como alertava Césaire, em sua célebre obra *Discurso sobre o colonialismo*, não havia civilização no colonialismo, apenas dominação mascarada de paternalismo:

A colonização não é civilização, nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem obra de progresso, mas uma coisa que se justifica por uma missão: civilizar os bárbaros. E é precisamente isso que torna o colonialismo uma coisa abominável. Pois toda colonização implica 'coisificação' do colonizado. O colonizador reduz o colonizado à condição de coisa, nega-lhe a humanidade (Césaire, 2007, p. 21).

A nova roupagem jurídica do Estatuto de 1954 não rompeu com a estrutura colonial racista. O texto mantinha a classificação da população africana em categorias sociológicas distintas, com base em sua "evolução" cultural, estabelecendo um sistema de graduação que legitimava a desigualdade jurídica. Durante um curso de formação administrativa no



ultramar, entre 1952 e 1953, Marcelo Caetano<sup>1</sup>, uma das figuras centrais do Estado Novo, dividia os nativos em quatro grupos: “indígenas primitivos, indígenas em evolução, indígenas destribalizados e assimilados”.

7

Particular preocupação recaía sobre os chamados “destribalizados não assimilados”, africanos que haviam abandonado suas estruturas sociais tradicionais, mas que ainda não haviam atingido os critérios exigidos para o status de assimilado. Para esse grupo, o governo português via a necessidade de criação de um estatuto jurídico específico, um “meio-termo” entre o indigenato e a cidadania. A proposta de estatutos intermediários, como o de “semi-assimilado”, visava conter a mobilidade social e política desses sujeitos, controlando sua presença nas cidades coloniais e restringindo seu acesso a direitos plenos. Nesse cenário, a ideia de bairros indígenas surge como proposta de contenção e vigilância sobre esses corpos considerados perigosamente “em transição”.

A retórica do “civilizar”, tão recorrente nos discursos coloniais, era o principal artifício utilizado para disfarçar a violência estrutural do sistema. Aimé Césaire expôs com precisão essa farsa moral do colonialismo, ao afirmar: “A colonização trabalha para desumanizar ainda mais o homem, mesmo o mais civilizado; para embrutecer o colonizador; para torná-lo uma máquina; para torná-lo um assassino. A colonização degrada o colonizado, mas também o colonizador, ela brutaliza o espírito, ela envenena a alma” (Césaire, 2007, p. 39).

Essa crítica de Césaire encontra eco na obra de Frantz Fanon, que denunciava a colonialidade como estrutura de desumanização e objetificação do sujeito colonizado. Em *Os Condenados da Terra*, Fanon afirma que “o colonizado é um ser que não está mais no mundo, que perdeu toda forma de soberania. Ele é um objeto no mundo do colonizador” (Fanon, 1961, p. 40).

O Estatuto de 1954, nesse sentido, pode ser compreendido como uma das formas institucionais dessa objetificação. A proposta de integração jurídica por meio da

<sup>1</sup> Marcello José das Neves Alves Caetano foi um jurisconsulto, professor catedrático de direito e político português. Proeminente figura durante o regime salazarista, foi o último Presidente do Conselho do Estado Novo, tendo sido deposto pela Revolução dos Cravos.



assimilação implicava a renúncia à própria identidade cultural. Como destacou Fanon, “O colonialismo não se contenta em impor sua lei sobre o povo colonizado. Ele exige que o colonizado negue a si mesmo, esqueça seus valores, adote a linguagem e os hábitos do colonizador. Só assim será considerado ‘civilizado’” (Fanon, 1961, p. 34).

8

A exclusão legal promovida pelo Estatuto não era apenas uma questão jurídica, mas um mecanismo profundo de alienação. O colonizado era mantido à margem do campo político, submetido a um regime jurídico especial que o infantilizava e o coisificava. O Estatuto de 1954 representava, portanto, a consolidação de uma cidadania diferenciada, estruturada sobre a racialização do outro e legitimada por uma ideologia que mascarava o racismo com o verniz da lei.

Em síntese, o Estatuto de 1954 deve ser compreendido como uma tentativa de perpetuar o regime de dominação por meio de mecanismos legais mais sofisticados. Sob o discurso da integração, mantinha-se a estrutura de subalternização racial e cultural dos povos africanos.

## 4 O Estatuto como ferramenta de subalternização e controle colonial

O Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique foi aprovado pelo Decreto-Lei n.º 39.666, de 20 de maio de 1954, representando uma das formulações mais explícitas da ideologia colonial portuguesa no contexto do Estado Novo.

O processo de elaboração do Estatuto revelou falhas estruturais e simbólicas. A versão original omitiu a consulta obrigatória ao Conselho Ultramarino, órgão consultivo tradicional nas matérias relativas ao ultramar, o que sugere não apenas uma falha processual, mas também uma intenção política de centralizar decisões e esvaziar instâncias que, mesmo simbólicas, pudesse mediar o debate. A única referência existente era a menção a um “projeto” inicial elaborado pelo próprio Conselho, sem qualquer parecer documentado.



O preâmbulo do Estatuto expressava, com notável clareza, a lógica civilizatória que sustentava a política colonial portuguesa: o indígena encontrava-se “no caminho da civilização” e o Estado teria o dever de impeli-lo a seguir esse percurso. Essa concepção fundamentava o projeto de assimilação como eixo do relacionamento entre metrópole e colônias, reforçado pelas palavras do ministro Sarmento Rodrigues, que via como objetivo da ação estatal tornar os indígenas “bons e conscientes portugueses”.

A estrutura do Estatuto compreendia 67 artigos, divididos em quatro capítulos:

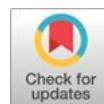
- *Capítulo I* – definia, em seis artigos, a condição de indígena português e seu estatuto subjetivo;
- *Capítulo II* – tratava da situação jurídica dos indígenas, dividido em quatro seções: organização política, crimes e penas, relações privadas e organização judiciária;
- *Capítulo III* – regulava a extinção da condição de indígena e a aquisição da cidadania;
- *Capítulo IV* – dispunha sobre a execução do Estatuto.

Era, portanto, um regime especial e pessoal, aplicável apenas aos indivíduos nascidos ou residentes nas províncias da Guiné, Angola e Moçambique que não tivessem alcançado os padrões culturais definidos como requisitos para a cidadania plena.

Essa condição de exceção jurídica traduzia-se numa posição de subalternidade dentro do ordenamento jurídico português. O artigo 2.º do Estatuto define como indígena o “indivíduo de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente” nas províncias mencionadas, não possuíssem ainda “a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses”.

A definição incorpora cinco critérios: (i) *raça*; (ii) *filiação*; (iii) *nascimento*; (iv) *residência*; (v) *cultura*. Em relação ao Estatuto de 1929, observam-se alterações significativas: deixou-se de definir o “não indígena”; passou-se a incluir destribalizados e indígenas “em evolução”; estabeleceu-se uma definição única e exclusiva aplicável a todas as províncias; e ampliaram-se os critérios de identificação.





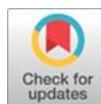
Alguns artigos do Estatuto expressam com nitidez o projeto colonial português de assimilação forçada, subalternização e vigilância sobre os povos colonizados. O artigo 4.<sup>º</sup> estabelece que “*o Estado promoverá por todos os meios o melhoramento das condições materiais e morais da vida dos indígenas, o desenvolvimento das suas aptidões e faculdades naturais e, de maneira geral, a sua educação pelo ensino e pelo trabalho para a transformação dos seus usos e costumes primitivos, valorização da sua atividade e integração ativa na comunidade, mediante acesso à cidadania*”. Já o artigo 5.<sup>º</sup> determina que “*o Estado prestará a assistência necessária ao melhoramento da sanidade das populações e seu crescimento demográfico, e bem assim à introdução de novas técnicas de produção na economia das sociedades nativas*”.

A doutrina civilizatória também é fortemente visível no artigo 6.<sup>º</sup>, que dispõe: “*O ensino que for especialmente destinado aos indígenas deve visar aos fins gerais de educação moral, cívica, intelectual e física, estabelecidos nas leis e à aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, as condições sociais e as conveniências das economias regionais*”. O Estatuto normatiza também aspectos religiosos e familiares, como no artigo 30.<sup>º</sup>, segundo o qual “*os indígenas batizados podem celebrar o casamento nos termos das leis canónicas perante os ministros da Igreja Católica, desde que reúnam as condições exigidas pela lei civil*”.

A relação com o trabalho, elemento central na política colonial portuguesa, é tratada no artigo 32.<sup>º</sup>, que afirma: “*O Estado procurará fazer reconhecer pelo indígena que o trabalho constitui elemento indispensável de progresso, mas as autoridades só podem impor o trabalho nos casos especificamente previstos na lei*”. O artigo 33.<sup>º</sup> declara que “*os indígenas podem livremente escolher o trabalho que desejam efetuar, quer de conta própria, quer de conta alheia, ou nas suas terras que para esse efeito lhes forem destinadas*”. Complementarmente, o artigo 34.<sup>º</sup> prevê que “*a prestação de trabalho a não-indígenas assenta na liberdade contratual no direito a justo salário e assistência, devendo ser fiscalizada pelo Estado, através de órgãos apropriados*”.

Finalmente, a condição de indígena poderia ser extinta e a cidadania adquirida (processo de assimilação) mediante o cumprimento de exigências rígidas, estabelecidas





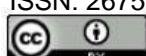
no artigo 56.<sup>º</sup>: “Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes: a) *Ter mais de 18 anos;* b) *Falar corretamente a língua portuguesa;* c) *Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de 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 refratário ao serviço militar nem dado como deserto”.*

Esses dispositivos revelam um regime jurídico que institui a cidadania como privilégio seletivo, fortemente condicionado por critérios de assimilação linguística, cultural, econômica e moral. O indígena é colocado numa posição de tutela e de constante vigilância, cuja emancipação jurídica está submetida à aprovação do Estado colonizador. Por meio desses mecanismos legais, o Estatuto de 1954 consolidava a subalternização dos sujeitos coloniais, perpetuando uma ordem baseada na racialização da cidadania e na negação da alteridade como legítima.

## 5 A leitura fanoniana do Estatuto e os efeitos de alienação e violência simbólica

*De que modo o colonialismo institui, por meio da linguagem jurídica, um sistema de inferiorização do outro racializado, naturalizando sua exclusão e desumanização? Essa é a chave de leitura proposta aqui para a análise do Estatuto dos Indígenas do império português, aprovado em 1954, à luz das reflexões de Frantz Fanon. Longe de se tratar apenas de um ordenamento legal, o Estatuto revela-se como uma tecnologia de poder que atua na produção de subjetividades colonizadas, nas hierarquias sociais e no imaginário racial do império.*

Fanon, em sua crítica ao colonialismo, aponta que o domínio europeu sobre os povos colonizados não se limita ao uso da força bruta, mas se estende ao campo do simbólico, à produção de discursos, valores, imagens e saberes que estruturam a relação entre colono e colonizado. Nesse sentido, documentos como o Estatuto operam como



dispositivos de violência simbólica: criam categorias jurídicas que naturalizam a desigualdade, sustentam o mito da missão civilizadora e promovem a alienação do colonizado em relação à sua própria cultura, língua e identidade.

## 5.1 A desumanização do indígena e o discurso da inferioridade

12

A leitura fanoniana do Estatuto dos Indígenas de 1954 revela, com clareza, como a legislação colonial portuguesa se estruturava não apenas como instrumento de administração, mas como operador ideológico da desumanização. O indígena era ali representado como ser incompleto, primitivo, um corpo a ser reformado e, portanto, legitimamente dominado. Fanon descreve essa operação simbólica de maneira contundente em *Os condenados da terra*:

O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. (Fanon, 1968, p. 30-31)

Esse retrato simbólico do indígena como ameaça civilizacional encontra ressonância direta no próprio Estatuto. Já no Artigo 2.º, ao definir quem é o indígena, o texto reforça a ideia de “pessoas que se encontram em grau de civilização diferente do resto da população”, ou seja, fora da plenitude da condição humana reconhecida pelo colonizador. O indígena não é sujeito de direitos plenos, mas ser “em evolução”, sempre em dívida com a norma civilizacional europeia.

A mesma lógica aparece no artigo 4.º, que determina que o Estado promoverá a “transformação dos seus usos e costumes primitivos”, com vistas à “integração ativa na comunidade”. Essa “integração” pressupõe, portanto, o abandono de práticas e saberes próprios, considerados atrasados, e a adoção de condutas coloniais tidas como superiores.

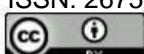


Essa estrutura jurídica que transforma o indígena em “projeto de pessoa” ecoa o que Achille Mbembe descreve como a produção de “formas de vida supérfluas” no contexto do poder colonial. Segundo ele, o colonialismo institui uma “economia da morte” que não se limita à eliminação física, mas opera pela degradação simbólica e pelo confinamento do outro em zonas de não existência política. O Estatuto, ao classificar e normatizar o indígena como ser em falta, encarna esse regime *necropolítico*: “a soberania reside, em última instância, no poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2018, p. 66).

Quijano (1999), por sua vez, ajuda a compreender como essa operação se inscreve no que ele chamou de *colonialidade do poder*: a articulação entre classificação racial, trabalho forçado e desvalorização de saberes não europeus. A inferiorização do indígena está intrinsecamente ligada à imposição de uma hierarquia epistemológica, na qual apenas o conhecimento europeu é validado como verdadeiro, racional e civilizado. O Estatuto cristaliza essa hierarquia ao definir o indígena como um sujeito “em vias de evolução” e, portanto, permanentemente atrasado em relação ao modelo europeu.

Fanon, ao refletir sobre o papel da linguagem na colonização, mostra como o colonialismo atua para “colonizar a mente” dos sujeitos dominados. A imposição de uma língua, de valores morais e estéticos europeus age como um processo de substituição da subjetividade do colonizado. Esse ponto se conecta diretamente à noção fanoniana das “máscaras brancas”, quando o autor afirma: “O negro quer ser branco, e buscará essa transformação por meio da adoção dos códigos do colonizador. O negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará do homem verdadeiro, na medida em que adota a língua francesa.” (Fanon, 2008, p. 27 e 34)

A “transformação de costumes” proposta pelo Estatuto não é neutra: é parte de um projeto de substituição identitária, em que o indígena só pode existir na medida em que deixa de ser o que é. O que está em jogo é, como afirmava Aimé Césaire, um “*projeto de desumanização*” que atinge não apenas o corpo físico, mas a alma e o imaginário: “A colonização trabalha para desumanizar o homem mesmo mais íntimo do colonizador, e inevitavelmente, para desumanizar o colonizado.” (Césaire, 2007, p. 26)



A partir dessas leituras, é possível compreender que a desumanização operada pelo Estatuto dos Indígenas não é apenas um reflexo da ideologia colonial, mas um instrumento ativo na reprodução da ordem colonial. Ele não apenas organiza juridicamente a inferiorização do indígena, mas a torna inteligível, justificável e desejável dentro do sistema colonial, tanto para o colonizador quanto, tragicamente, para o próprio colonizado.

14

## 5.2 A educação como tecnologia de dominação colonial

A arquitetura da educação no contexto colonial português foi minuciosamente planejada como uma ferramenta de dominação cultural e política. A distinção entre o ensino oficial e o ensino indígena estruturava-se como uma hierarquia epistemológica e racial, em que o saber europeu era considerado superior e civilizado, enquanto os conhecimentos indígenas eram reduzidos à condição de atraso. Nesse sistema, a escola colonial funcionava não como espaço de emancipação, mas como mecanismo de interiorização da inferioridade, impondo ao indígena um ideal de humanidade centrado nos padrões do colonizador. Como alerta Mazula:

O ensino oficial era destinado aos filhos dos colonos ou assimilados, o outro, indígena, era engenhosamente articulado à estrutura do sistema de dominação em todos os seus aspectos. O ensino indígena (designado também ensino primário rudimentar) tinha por fim elevar gradualmente da ‘vida selvagem’ à ‘vida civilizada’ dos povos cultos das províncias ultramarinas, enquanto o ensino oficial [...] visava dar à criança os instrumentos fundamentais de todo o saber e as bases de uma cultura geral. (Mazula, 1995, p. 80)

Essa clivagem não era neutra: ela reproduzia e perpetuava a lógica do racismo estrutural da ordem colonial. O indígena, considerado “não civilizado”, deveria ser educado de forma funcional, com base em princípios morais e comportamentais definidos pelo colonizador. Isso é evidente no Art. 6º do Estatuto dos Indígenas, que estabelece que “*o ensino que for especialmente destinado aos indígenas deve visar aos fins gerais de educação moral, cívica, intelectual e física*”. Não há aqui o reconhecimento de uma diversidade epistêmica, mas uma imposição autoritária de valores externos.



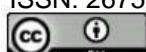
A seguir, o mesmo artigo especifica que a educação indígena deve incluir também a “*aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, as condições sociais e as conveniências das economias regionais*”. Essa redação denuncia o verdadeiro projeto colonial: formar trabalhadores disciplinados, moldados para servir às estruturas de produção e administração imperial, ajustando sua formação à lógica do capital e à dominação racializada. A escola torna-se, assim, uma fábrica de corpos úteis e dóceis.

Essa pedagogia da alienação se manifesta também na separação institucional entre o ensino “rudimentar” e o “oficial”. Como mostram Castiano, Nguenha e Berthoud (2005, p. 13), “o ensino indígena visava a reproduzir e a perpetuar o sistema de dominação colonial”, ao passo que o ensino oficial preparava a elite colonial para servir aos interesses do Estado português. A educação, portanto, não era apenas uma política pública, era uma estratégia de guerra simbólica, voltada à produção da inferioridade e da submissão.

Dias (2002) ressalta que os conteúdos do ensino rudimentar estavam centrados na língua portuguesa, na moral cristã e na exaltação do império. A Igreja, por sua vez, assumiu papel ambíguo nesse projeto. Embora encarregada de cristianizar os indígenas, seus missionários eram constantemente vigiados pelo Estado português, que temia que formas “alternativas” de fé pudessem ameaçar a hegemonia imperial. Como destaca Chimbutane (2015), o que se pretendia não era a espiritualização do africano, mas a sua nacionalização à imagem do colonizador.

A hierarquização estrutural entre os sistemas de ensino, analisada por Gómez (1999), mostra como o acesso ao conhecimento era rigidamente controlado. Aos indígenas, restava um percurso truncado, com entrada tardia, menor tempo de escolarização e formação limitada a conteúdos básicos. Já os colonos e assimilados tinham acesso completo à educação primária, secundária e superior, numa progressão que os posicionava como únicos portadores legítimos da razão e do saber. O sistema educativo, assim, sustentava as desigualdades sociais e raciais da colônia.

Por fim, é preciso entender que a educação colonial portuguesa não se limitava a transmitir conteúdos, mas produzia subjetividades moldadas para aceitar seu lugar subalterno. O ensino destinado aos indígenas não lhes oferecia ferramentas para



contestar a ordem; oferecia, ao contrário, um espelho deformado, no qual o colonizado aprendia a odiar a própria imagem. A escola, nesse sentido, era um campo de luta simbólica, onde se decidia não apenas o acesso ao conhecimento, mas a própria definição de humanidade.

16

## 5.3 O desejo de branquitude e a violência psíquica

Fanon mostra que o colonialismo não age apenas sobre a terra e os corpos, mas sobretudo sobre a psique. Ao instaurar uma hierarquia racial e civilizacional, ele impõe ao colonizado não apenas a obediência, mas o desejo de tornar-se outro. A violência simbólica do sistema colonial transforma o europeu em modelo de humanidade e o colonizado em sua sombra, um “não-ser” que busca desesperadamente preencher o vazio de sua identidade negada. É nesse sentido que Fanon formula uma das mais inquietantes teses de *Pele negra, máscaras brancas*:

O negro tem apenas uma zona de não-ser. Um homem é negado. Um anjo é reconhecido. O negro é um homem negro; isto é, quando se olha para ele, supõe-se que ele seja culpado, que seja inferior, que seja inculto, e mesmo que ele não pense. [...] E o problema do negro é o seguinte: ser reconhecido como humano por aqueles que o reduziram à animalidade. (Fanon, 2008, p. 181-182)

Essa desumanização se torna ainda mais devastadora quando o próprio colonizado a internaliza como verdade. Nesse cenário, o desejo de reconhecimento se converte em desejo de branquitude, não apenas fenotípica, mas ontológica. Fanon pergunta: “*Que quer o homem negro?*” e responde: “*O negro quer ser branco*” (Fanon, 2008, p. 27). Essa aspiração só é possível porque o sistema colonial ensinou que a brancura é sinônimo de civilização, racionalidade e humanidade plena.

A linguagem não se refere somente à língua enquanto mero instrumento de comunicação, mas a uma instituição social permeada pelos valores de uma cultura. No âmbito da linguagem como instrumento comunicacional, o antilhano evitaria ao máximo falar *petit-nègre*. Caso o francês lhe respondesse nesse registro, isso será compreendido como uma devolução à zona do não-ser, uma rejeição simbólica ao seu esforço de





aproximação da zona do ser. Já no plano da linguagem como instituição social, Fanon identifica um verdadeiro processo de escravização cultural, pelo qual o antilhano assimila valores franceses a ponto de negar a si mesmo. Ele cita, com ironia e angústia:

17

Nas escolas, os jovens negros não paravam de repetir “nossos pais, os gauleses”; as crianças, quando liam histórias sobre os selvagens nas obras dos brancos, logo pensavam no preto que vivia na África; quando compunham redações sobre as férias escolares, adolescentes de dez a catorze anos escreviam: “gosto das férias, pois poderei correr nos campos, respirar ar puro e voltar com as faces rosadas”. (Fanon, 2008, p. 141)

Tal como os que recebiam respostas em *petit-nègre*, esses jovens eram continuamente devolvidos à zona do não-ser, zona de exclusão ontológica, onde o reconhecimento é sempre diferido. Fanon, como homem antilhano, também foi capturado por esse processo. Sua experiência durante a Segunda Guerra Mundial e sua ida à França para estudar psiquiatria o confrontaram diretamente com os limites do ideal assimilacionista:

*Que história é essa de povo negro, de nacionalidade negra? Sou francês. Interesso-me pela cultura francesa, pela civilização francesa, pelo povo francês. [...] Interesso-me pessoalmente pelo destino da França, pelos valores franceses, pela nação francesa. Que é que eu tenho a ver com um Império Negro?* (Fanon, 2008, p. 170)

Aqui, Fanon revela o grau de alienação a que foi submetido — uma alienação que o fazia pensar a partir do ponto de vista do opressor. Apenas quando é devolvido à zona do não-ser é que ele começa a romper com a ideologia assimilacionista, reconhecendo-a como violência simbólica e instrumento de dominação psíquica.

No contexto português, essa estrutura está inscrita juridicamente no Artigo 56.<sup>º</sup> do Estatuto dos Indígenas de 1954, que estabelece critérios para que um indígena possa adquirir cidadania. Primeiramente, exige-se que tenha mais de 18 anos (Art. 56.<sup>º</sup>, alínea a). Em seguida, que “fale corretamente a língua portuguesa” (alínea b). Tal exigência reafirma a língua como marcador de humanidade reconhecida. Como afirma Fanon: “Falar uma língua é tomar posse de um mundo, de uma cultura. [...] O negro antilhano será tanto



mais branco, isto é, se aproximará do homem verdadeiro, na medida em que adota a língua francesa.” (Fanon, 2008, p. 34)

Logo, o indígena português só poderá ser reconhecido como cidadão se negar sua própria matriz linguística e cultural. O acesso à cidadania torna-se, portanto, um rito de passagem simbólica do não ser para o ser – rito que implica a renúncia da ancestralidade.

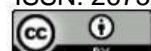
A seguir, o artigo determina que o aspirante a cidadão “exerça profissão, arte ou ofício de que auflira rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo” (alínea c). Aqui, a cidadania é restringida àqueles que se alinharam à lógica produtiva capitalista do colonizador, desconsiderando as formas comunitárias e simbólicas de reprodução social das populações indígenas.

Já a alínea d) exige “bom comportamento e [...] a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses”. Essa exigência dá margem a uma avaliação subjetiva da conduta indígena, centralizando nas autoridades coloniais o poder de definir quem é “civilizado” o suficiente. Trata-se de um instrumento de controle sobre os modos de vida, os corpos e as subjetividades colonizadas.

Por fim, exige-se que o indígena “não tenha sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor” (alínea e). A adesão ao império e à sua máquina de guerra converte-se em pré-requisito para a cidadania; ou seja, o indígena deve não apenas obedecer, mas lutar e, se necessário, morrer pelo poder que o domina.

A divisão entre zona do ser e zona do não-ser, como propõe Fanon, é uma construção maniqueísta do colonialismo. Ainda assim, nenhuma dessas zonas é homogênea. No interior do mundo dos “não-seres”, também há hierarquias. O antilhano, por exemplo, é um sub-humano que deseja reconhecimento do branco, mas, ao mesmo tempo, constrói para si um outro “não-ser” inferior: o africano continental. Fanon observa: “O antilhano também produz um não-ser inferior a ele, o africano. O primeiro ficará envergonhado quando confundido com senegaleses, por exemplo.” (Fanon, 2008, p. 143)

Essa reprodução da lógica colonial pelo próprio colonizado mostra o quanto profundo é o trauma simbólico da colonização: ela produz sujeitos que desejam tornar-se o opressor



e, no mesmo gesto, oprimem outros como forma de se distanciar de sua própria desumanização.

#### 5.4 O antagonismo colonial e o desejo de libertação

19

O colonialismo, para Frantz Fanon, é, antes de tudo, um regime de violência – não apenas no plano físico, mas, sobretudo, na esfera simbólica e subjetiva. A estrutura colonial funda-se num antagonismo radical entre o colonizador e o colonizado, em que a simples existência de um representa uma ameaça à dominação do outro. Esse antagonismo é constitutivo da lógica colonial e impede qualquer reconciliação verdadeira entre as partes. Fanon resume essa tensão numa fórmula precisa: “O trabalho do colono é tornar impossíveis quaisquer sonhos de liberdade do colonizado. O trabalho do colonizado é imaginar todas as combinações eventuais de aniquilar o colono.” (Fanon, 1968, p. 87)

Nesse embate, o Estatuto dos Indígenas Portugueses de 1954 aparece como ferramenta jurídica e ideológica que busca neutralizar esse desejo de libertação ao incorporar mecanismos de normalização e controle. Um dos mais poderosos é o dispositivo do trabalho, concebido não como direito, mas como dever civilizacional. Nesse ponto, a legislação colonial revela sua intenção de moldar o sujeito indígena à imagem do colonizador, apagando sua cultura, modos de vida e cosmologias.

O Art. 32º deixa isso claro ao estabelecer que: “*O Estado procurará fazer reconhecer pelo indígena que o trabalho constitui elemento indispensável de progresso, mas as autoridades só podem impor o trabalho nos casos especificamente previstos na lei.*” O uso da expressão “fazer reconhecer” expõe a lógica vertical e autoritária da colonização. O indígena não é convocado ao trabalho como possibilidade de autonomia, mas como meio de assimilação aos valores europeus. O progresso aqui não é neutro: trata-se do progresso dentro da ordem colonial, marcado por uma concepção eurocêntrica de desenvolvimento. Como observa Santiago Castro-Gómez (2005), essa “razão abissal” do Ocidente constrói uma linha de separação entre o humano civilizado e o sub-humano colonizado, legitimando a tutela colonial como missão civilizadora.



O trabalho passa, assim, a ser um instrumento de alienação. Como nos mostra Albert Memmi: “O colonizado é constantemente pressionado a trabalhar não por sua liberdade, mas para fugir da miséria imposta pela própria estrutura colonial. Seu trabalho é vigiado, explorado, e jamais considerado criação livre.” (Memmi, 1977, p. 124) Esse processo é reiterado no Art. 33º, que afirma: “*Os indígenas podem livremente escolher o trabalho que desejam efetuar, quer de conta própria, quer de conta alheia, ou nas suas terras que para esse efeito lhes forem destinadas.*”

A cláusula de “livre escolha” é ilusória. O trabalho “livre” do indígena é, na verdade, uma liberdade vigiada, enquadrada dentro de um território delimitado e autorizado pelo Estado colonial. O próprio fato de o exercício do trabalho depender de “terras que para esse efeito lhes forem destinadas” demonstra a ausência de soberania do indígena sobre sua vida e seu território. Como observa Boaventura de Sousa Santos (2007), o colonialismo moderno sempre combinou formas de violência jurídica e epistêmica, privando os povos colonizados da capacidade de produzir conhecimento sobre si mesmos e de governar suas próprias práticas sociais.

Além disso, o Art. 34º estabelece que: “*A prestação de trabalho a não-indígenas assenta na liberdade contratual no direito a justo salário e assistência, devendo ser fiscalizada pelo Estado, através de órgãos apropriados.*”

A menção ao “justo salário” e à “liberdade contratual” serve para maquiar a exploração com uma linguagem jurídica liberal. No entanto, como lembra Achille Mbembe, no regime colonial não há simetria real entre as partes do contrato: “A colonização funda-se num contrato desigual e não recíproco, em que o colonizado está sempre em posição de inferioridade. A liberdade contratual é uma ficção, pois a própria subjetividade do colonizado é negada.” (Mbembe, 2018, p. 59)

O Estatuto, ao articular essa linguagem da legalidade, mascara sua função como instrumento de desumanização. A colonização do trabalho é, nesse sentido, uma colonização do tempo, do corpo e do desejo. O indígena só é considerado sujeito à medida que aceita se tornar útil dentro da engrenagem colonial, ou seja, à medida que abdica da própria existência autônoma. Fanon comprehende esse processo como parte da produção

de um sujeito colonizado alienado, que internaliza a hierarquia colonial como natural. A violência colonial, para ele, não visa apenas dominar o corpo, mas capturar o imaginário.

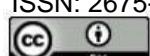
O trabalho compulsório, mesmo sob formas contratualizadas, é um dos dispositivos centrais desse processo. “Para o colonizado, a vida só começa com a ruptura radical com o colonialismo. O mundo novo não pode nascer sem violência. Libertar-se é, antes de tudo, um processo psíquico.” (Fanon, 1968, p. 50)

Essa libertação exige a destruição da gramática do colonizador. O desejo de liberdade, reprimido pelo Estado colonial por meio de leis, escolas e trabalho alienado, sobrevive nos gestos de insubordinação, nos silêncios estratégicos, nas recusas ao alistamento ou às práticas de assimilação. A descolonização, nesse sentido, não é apenas um projeto político, mas uma reconstituição radical da subjetividade.

## 6 Considerações finais

As discussões desenvolvidas ao longo deste trabalho permitiram evidenciar como o *Estatuto dos Indígenas Portugueses de 1954*, longe de constituir um mero dispositivo jurídico-administrativo, materializou de forma contundente as estruturas simbólicas e práticas do colonialismo português tardio. Por meio de uma leitura crítica orientada pela perspectiva fanoniana, revelou-se que os mecanismos legais de categorização entre “indígenas” e “assimilados”, bem como as normas relativas ao trabalho, à educação e ao reconhecimento da cidadania, funcionavam como instrumentos de produção da inferiorização sistemática dos sujeitos colonizados.

Esses dispositivos operavam não apenas no plano institucional, mas sobretudo no interior das subjetividades, promovendo a alienação e a desumanização do colonizado, que se via constrangido a enxergar a si mesmo pelo olhar do colonizador. O trabalho, a escola, a linguagem jurídica e a própria figura do “bom indígena assimilado” eram convocados para instaurar uma lógica de exclusão travestida de civilização, criando um horizonte de vida regulado por padrões que negavam o valor e a dignidade das culturas africanas.



Nesse sentido, o Estatuto inscreve-se como parte de uma gramática do império, cujas consequências ultrapassam o campo legal e se projetam sobre os modos de ser, pensar e sentir dos sujeitos subalternizados. Pensar o Estatuto, portanto, é também interrogar os legados coloniais que ainda persistem nas formas contemporâneas de desigualdade, de racialização e de epistemicídio, convocando o campo educacional, jurídico e político a revisitar criticamente os marcos que sustentam a colonialidade do presente.

## Referências

CASTIANO, José; NGOENHA, Severino; BERTHOUD, Gérard. **A longa marcha de uma “Educação para Todos” em Moçambique**. Maputo: Imprensa Universitária, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2007.

CHIMBUTANE, Feliciano. Língua e educação em Moçambique: uma perspetiva sócio-histórica. In: GONÇALVES, Perpétua; FELICIANO, Carla (orgs.). **Multilinguismo e multiculturalismo em Moçambique**. Maputo: Alcance Editores, 2015. p. 35–76.  
Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/365395824 Lingua Educacao e Sociedade e m Mocambique Assimilacao Uniformizacao e Acesso a Unidade na Diversidade](https://www.researchgate.net/publication/365395824_Lingua_Educacao_e_Sociedade_e_m_Mocambique_Assimilacao_Uniformizacao_e_Acesso_a_Unidade_na_Diversidade).  
Acesso em: 26 mar. 2025.

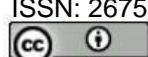
DIAS, Helena. **As desigualdades sociolinguísticas e o fracasso escolar**: em direção a uma prática linguístico-escolar libertadora. Maputo: Promédia, 2002.

FANON, Frantz. Les damnés de la terre. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Waltensir Dutra. **Os condenados da terra**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. Disponível em:

<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1961/condenados/01.htm>. Acesso em: 6 mar. 2025.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: FANON, Frantz. **Defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.



GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143–180. Disponível em: <http://www.historiaecultura.pro.br/cienciaepreconceito/instrumentos/sinais.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2025.

23

GÓMEZ, Maria. **Educação moçambicana – história de um processo**: 1960-1984. Maputo: Livraria Universitária, 1999.

KIPLING, Rudyard. **The white man's burden**. 1899. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/46473/the-white-mans-burden>. Acesso em: 6 abr. 2025.

MAZULA, Braúlio. **Educação, cultura e ideologia em Moçambique**: 1975-1985. Maputo: Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa – Edições Afrontamento, 1995.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

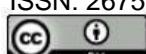
MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MUNANGA, Kabenguele. Arte afro-brasileira: o que é afinal? In: AGUILAR, Nelson. **Catálogo da mostra do redescobrimento. Arte afro-brasileira**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

PORUTGAL. **Decreto-Lei n.º 39.666, de 20 de maio de 1954**. Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. *Diário do Governo*, Lisboa, 20 maio 1954. Disponível em: <https://arquivohistorico-mineiro.memoria.gov.pt>. Acesso em: 6 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 1999. p. 107–130. Disponível em: [https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 9 abr. 2025.

SENGHOR, Léopold. **Discurso proferido na sessão de 23 de setembro de 1964**. *Diário do Congresso Nacional*, p. 559–560, 24 set. 1964. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade->



[legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/visitantes/serie-estrangeira/decada-1960-69/pdf/Leopold%20Senghor\\_230964.pdf](https://legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/visitantes/serie-estrangeira/decada-1960-69/pdf/Leopold%20Senghor_230964.pdf). Acesso em: 6 abr. 2025.

24

<sup>i</sup> **Anfibio Zacarias Huo**, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2490/4894>

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Doutorando em Educação, Arte e História da Cultura na Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, Brasil; membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pedagogia Social (GEPEEPS) e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Africanidades (GEPA).

Contribuição de autoria: Criação da pesquisa bibliográfica, construção do referencial teórico, análise dos dados e a redação do texto.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8214849521360449>.

E-mail: anfibiohuo3@gmail.com

<sup>ii</sup> **João Clemente De Souza Neto**, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3348-8316>

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Pós-doutorado em Sociologia Clínica e Professor no programa de Pós-graduação em Educação, Arte e História da Cultura na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Líder do Grupo de Pedagogia Social (USP) e líder do Grupo de Pedagogia Social da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Contribuição de autoria: Definição da metodologia, análise dos dados e a redação do texto, sugestão de ajustes.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3200985522734291>.

E-mail: j.clemente@uol.com.br

**Editora responsável:** Genifer Andrade

**Especialista ad hoc:** Cláudia Battestin e Joelma Monteiro de Carvalho.

### Como citar este artigo (ABNT):

HUO, Anfibio Zacarias.; SOUZA NETO, João Clemente de. Análise Fanoniana do estatuto dos indígenas portugueses em Guiné, Angola e Moçambique (1954). **Rev. Pemo**, Fortaleza, v. 8, 15708, 2026. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revpemo/article/view/15708>

Recebido em 13 de junho de 2025.

Aceito em 20 de agosto de 2025.

Publicado em 01 de janeiro de 2026.

