



UNIVERSIDADE METODISTA DE ANGOLA
FACULDADE DE TEOLOGIA - FATEO

JORNAL *O ESTANDARTE*: UMA VOZ PROTESTANTE AFRICANA
NA ORIGEM DA LUTA DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA

Me. Jaider Batista da Silva

Luanda, 2025

UNIVERSIDADE METODISTA DE ANGOLA
FACULDADE DE TEOLOGIA - FATEO

JORNAL *O ESTANDARTE*: UMA VOZ PROTESTANTE AFRICANA
NA ORIGEM DA LUTA DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA

Tese apresentada ao Departamento de Teologia
e Humanidades, para a obtenção do grau de
Doutor em Estudos da Religião e Teologia, sob
a orientação do Professor Doutor Afonso Teca.

Luanda, 2025

FOLHA DE AVALIAÇÃO

A tese, elaborada
porfoi
defendida no dia de.....de, tendo sido:

- Reprovada
- Aprovada, mas deve incorporar nos exemplares definitivos
modificações sugeridas pela banca examinadora, até 60 (sessenta)
dias a contar da data da defesa.
- Aprovada

Banca Examinadora:

Área de concentração:

FOLHA DE APROVAÇÃO

A tese de doutorado sob o título “ _____
_____ ”,

elaborada por _____

foi defendida e aprovada em ____ de _____ de _____, perante a banca
examinadora composta por _____

Assinatura do orientador: _____

Nome do orientador: _____

Data: Luanda, _____ de _____ de _____

Visto do Coordenador do Programa de Pós-Graduação: _____

Área de concentração:

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: O APAGAMENTO E O SILENCIAMENTO COMO MODOS DE OPERAR DO PROJECTO COLONIAL.....	22
Introdução.....	22
1.1. A linha de tempo do esforço imperial de apagamento.....	22
1.2. A censura como política de silenciamento de uma República degenerada pelo Estado Novo.....	30
1.3. Entre a conveniência política e a coragem.....	33
Considerações.....	38
CAPÍTULO 2: A FEITURA DE UM JORNAL PARA A EMANCIPAÇÃO.....	38
Introdução.....	38
2.1. "Um povo sem voz é um povo apagado".....	38
2.2. O enraizamento social, as culturas locais e as narrativas africanas	50
Considerações.....	57
CAPÍTULO 3: ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E DE ENGAJAMENTO.....	58
Introdução.....	59
3.1. Ousar ou somente perserverar?.....	59
3.2. A disputa de mentalidades no debate público.....	64
3.3. Estratégia frente à Igreja colonial.....	66
3.4. Luta e movimentos de libertação.....	69
Considerações.....	72
CAPÍTULO 4: <i>O ESTANDARTE</i> PERANTE OS PORTA-VOZES DA METRÓPOLE.....	74
Introdução.....	74
4.1. As características dos jornais dos colonos.....	74
4.2. Segregação racial x assimilação na imprensa dos colonos.....	76
4.3. <i>Agenda setting</i> de <i>O Estandarte</i>	83
Considerações.....	93

CAPÍTULO 5: MEMÓRIA DO TESTEMUNHO.....	94
Introdução.....	94
5.1. A conexão afectiva e intelectual com o jornal.....	94
5.2. A evolução do discurso autónomo e das práticas de libertação.....	105
Considerações.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	124
ANEXOS.....	128
1. Arquivo Salazar - PIDE, 1961.....	128
2. Documentos PIDE - DGS sobre as Missões Protestantes.....	129
3. A segunda série: 1975-1977	130
4. Carta ao Ministro da Comunicação Social, em 2005.....	131
5. A tentativa da terceira série: 2005.....	132
6. Convite para Mesa Redonda 80 anos de <i>O Estandarte</i> , 2021.....	133
7. Carta do Departamento de Comunicação da Igreja, 2022.....	134
8. <i>Diário da República</i> , Quinta-feira, 5 de Fevereiro de 1976. Lei nº 1/76.....	135
9. Endereço da Redacção: 1º andar da Escola da Missão de Luanda.....	136

RESUMO

Durante o período de 1933 a 1974, em que o regime autoritário denominado Estado Novo acoplou-se ao sistema colonial, o jornalismo em Angola era, na sua quase totalidade, feito pelos colonos brancos para os colonos brancos. Nesse contexto, existiu, entre 1933 e 1961, o jornal *O Estandarte*, por iniciativa, gestão e sustentação financeira dos nativos angolanos, um empreendimento idealizado e assumido por jovens africanos metodistas da Missão Evangélica de Luanda. Eles transitavam com facilidade do universo social dos musseques, das sanzalas e do kimbundu como língua-mãe para as referências e os bens da cultura apropriados da Escola da Missão, do Liceu colonial e do convívio com os missionários protestantes estrangeiros. Justifica-se esta tese pelo facto de que esse jornal não é sequer mencionado, tanto nos estudos actuais da *media* angolana, quanto na memória das lutas da Independência de Angola. Até na memória das igrejas, é como se ele não tivesse existido. Sua história acabou sendo ignorada e, em última consequência, apagada. A existência de testemunhas vivas e a recuperação do acervo do jornal permitem fazer investigação que evidencia o lugar de relevância de *O Estandarte*, de modo a fazer justiça histórica a essa experiência. O estudo proposto tem como hipótese que o jornal está na origem da luta de libertação nacional e do envolvimento de parcelas das Igrejas Protestantes nessa luta, razão das perseguições e da sua interdição pelo governo colonial, com o consequente apagamento da memória. Tem como objectivo verificar essa hipótese e, espera-se, superar essa lacuna na história de Angola, das Igrejas, dos partidos políticos e dos meios de comunicação no País. Como resultado, espera-se contribuir para reverter a situação de apagamento a que *O Estandarte* foi submetido, para que os estudantes da área académica da Comunicação, os quadros dos partidos políticos, a membresia das Igrejas e a sociedade angolana em geral possam saber que intelectuais angolanos nativos, homens e mulheres, motivados pelo seu ambiente de fé, fizeram jornalismo próprio, autónomo, paralelo ao jornalismo colonial. Esse ambiente de criação colectiva e de cooperação baseada nos correspondentes do jornal em cada missão em muitas aldeias tradicionais e nos Distritos (actuais Províncias) mostra a sua eficácia, quando neste estudo é comparada a produção de notícias e a selecção de informações entre os jornais dos colonos e *O Estandarte*. O jornal foi uma oficina de treinamento e capacitação para uma geração de angolanos se posicionar no campo das ideias e da formulação de projectos de sociedade.

Palavras-chave: jornalismo anticolonial em Angola, jornal protestante em Angola, jornal dos nativos de Angola, imprensa evangélica na Angola colonial

ABSTRACT

Between 1933 and 1974, during the Estado Novo dictatorship and its alignment with the Portuguese colonial system, journalism in Angola was almost entirely produced by and for white settlers. In this context, *O Estandarte* (1933–1961) stands out as a remarkable exception: a newspaper initiated, managed, and financed by native Angolans; an enterprise conceived and carried out by young African Methodists from the Evangelical Mission of Luanda. These individuals moved with ease from the social world of the musseques (urban slums), sanzalas (rural villages), and Kimbundu as a mother tongue, to the cultural references and values learned at the Mission School (Escola da Missão), the colonial school (Liceu), and from living among foreign Protestant missionaries. This research is necessary for the newspaper is almost completely absent from current studies in Angolan *Media*, as well as from the collective memory of the struggles for Angola's independence. Even within churches, their archives and memories, it is as if the newspaper had never existed. Its history ended up being ignored and, ultimately, erased. The existence of living witnesses and the recovery of the newspaper's archive now allow for research aimed at highlighting the relevance of *O Estandarte*, in order to do historical justice to this experience. The study hypothesis that the newspaper can be placed at the origin of the national struggle for liberation and of the involvement of segments of the Protestant Churches in that struggle, which explains the persecution and eventual banning of the newspaper by the colonial government, as well as its subsequent erasure from collective memory. The aim is to assess this hypothesis and, hopefully, to fill this gap in the history of Angola, its churches, political parties, and media. As a result, the study hopes to help reverse the erasure of *O Estandarte*, so that Communication students, political party members, church congregants, and Angolan society in general can learn that native Angolan intellectuals - men and women - motivated by their faith, created their own autonomous journalism, parallel to colonial journalism. This environment of collective creation and cooperation - based on local newspaper correspondents in each mission across many traditional villages and Districts (now Provinces) - proves effective when, in this study, the historical production and selection of news are compared between settler newspapers and *O Estandarte*. In sum, the newspaper served as a training ground for a generation of young Angolans to position themselves in the field of ideas and in the formulation of social projects.

Keywords: anti-colonial journalism in Angola, protestant newspaper in Angola, Angolan native newspaper, evangelical press in colonial Angola

INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1933 e 1961, em uma Angola duplamente subjugada à vontade política de Portugal - o sistema colonial e o regime ditatorial do Estado Novo - existiu o jornal *O Estandarte*, por iniciativa, gestão, orientação editorial e sustento financeiro dos africanos locais. Este estudo conta a história desse jornal que foi influente na sua época, ao moldar e fazer a disputa de mentalidades, tendo gerado um impacto social duradouro em Angola. E expõe e detalha o processo sistemático e bem-sucedido de apagamento dessa história, do que decorre que, ainda nos estudos actuais da comunicação social em Angola, o impacto desse jornal seja ignorado, como se não tivesse existido ou não fosse digno de menção. Dessa época, em que, quase sem excepção, os *media* em Angola eram feitos por colonos portugueses para a própria comunidade deles (Hohlfeldt & Carvalho, 2012; Marzano, 2018; Rocha, 2019), o jornal *O Estandarte* foi a mais duradoura iniciativa de jornalismo feito por angolanos. Em todo o tempo de interesse inserido no marco temporal deste trabalho, do início do funcionamento ao encerramento forçoso, assim como na tentativa de retomada em 1975, denominada 2ª série, o jornal teve como único director o pastor, professor e jornalista Gaspar Adão de Almeida.

Na edição inaugural de 1933, *O Estandarte* foi apresentado como “Órgão e propriedade de um grupo de Crentes Evangélicos Africanos Portugueses”. Na edição de 25 de Dezembro de 1939, a apresentação retira a menção a “um grupo”, permanecendo “Órgão e propriedade de Crentes Evangélicos Africanos Portugueses”. Depois, em 1947, passou a se designar “Órgão e propriedade de Crentes Evangélicos Angolanos”. As cópias das 290 edições hoje existentes no Memorial Doutor António Agostinho Neto, no edifício da Missão Metodista em Luanda e na biblioteca da Universidade Metodista de Angola resultam de investigação e busca na Torre do Tombo, em Lisboa, pelo Bispo metodista Gaspar João Domingos. Elas são identificadas, no carimbo de envio de *O Estandarte*, como endereçadas originalmente à “Biblioteca Nacional - Largo da Biblioteca Pública - S. do Depósito Legal. Lisboa”, destinatário manuscrito. É significativo que o prolongado tempo da luta de libertação, de 14 anos, não tenha implicado a interdição e o fechamento de jornais em Angola, a não ser de *O Estandarte*. A lista de jornais em actividade antes do início da luta de libertação (Marzano, 2018) e a lista de jornais activos até a data da Independência de Angola (Rocha, 2019) deixam isso evidenciado. Do registo escrito, só é possível saber da existência de *O Estandarte* pelos livros e artigos a abordarem

aspectos da vida do doutor António Agostinho Neto, nos quais é constante a menção ao facto de ele ter começado a escrever e a publicar seus poemas e artigos nesse jornal (Conchiglia, 2019, p. 183; Diversos.MAAN, 2023, p. 8, 10, 55; Barradas, 2005, p. 21). Não fosse isso, o apagamento poderia ter sido total. Por isso, o problema central que se coloca neste estudo é o da aparente falta de razão para ter sido arrancado da memória nacional um jornal que juntou tantas pessoas que vieram a ser expressivas na luta de libertação de Angola e ainda, no caso dos sobreviventes, muitos que vieram a exercer a governação no novo País independente. O primeiro capítulo é dedicado a esse problema central.

Para o entendimento das razões e do método desse processo de apagamento do jornal faz-se necessário trazer à luz a Comissão de Censura e a sua actuação intensiva, a cada edição, durante todo o tempo de funcionamento de *O Estandarte*. A própria existência dessa Comissão é aqui estudada no contexto do regime ditatorial do Estado Novo, como expressão da sua política de controlo da informação e dos meios de comunicação social. Também são evidenciados no processo do apagamento da memória do jornal, o aprisionamento, o exílio e o assassinato por motivação política de dirigentes e colaboradores. Somam-se ainda as situações de recusas de serviços gráficos por empresas privadas (1954, Ago.Set.), e a negação de autorização de funcionamento, por autoridades governamentais (De Carvalho, 2004; De Almeida, 2007, p. 380). Em 1922, onze anos antes do surgimento de *O Estandarte*, uma promissora experiência de jornalismo feito por autóctones, *O Angolense*, foi encerrado pelo então Alto Comissário General Norton de Matos (Neto, 210, p. 205-225), como parte de uma repressão maior, que interditou várias organizações e empreendimentos identificados como africanos. Este dado aponta para o primeiro problema específico, tratado no segundo capítulo, que é o facto de que o esforço colonial de apagamento de empreendimentos associativos e de comunicação dos nativos havia precedido o surgimento de *O Estandarte*, o que exige analisar o que pode ter sido alterado na realidade social e política, qual a novidade com força suficiente para que o jornal emergisse e fosse sustentado, quais foram as condições materiais objectivas da sua origem. Somada a essa acção do Alto Comissário, pode ser exercício útil diante do problema central da aparente falta de razões para o apagamento de *O Estandarte* após ser fechado em 1961, entender a grande adversidade do contexto do seu nascimento: a Constituição do Estado Novo, também em 1933, a sepultar as últimas esperanças liberais da República Portuguesa e a submeter a comunicação social à lógica de controlo e do medo, impostos pela ditadura. Nesse contexto repressivo, o desafio está em buscar as pistas das condições que

moveram o jovem Gaspar Adão de Almeida a criar o jornal em 1933, envolvendo um grupo de amigos, e decifrar essa iniciativa para além da vontade pessoal e da visão de um homem. O que pode ter mudado no prazo de uma década entre o encerramento de *O Angolense* e o nascimento de *O Estandarte*, se o contexto político não era liberalizante, mas de afirmação autoritária? O que há de novidade a mover Gaspar de Almeida e os jovens da Redacção?

O segundo problema específico, que ocupa o terceiro capítulo, é o da percepção das contradições na relação entre o jornal e o governo colonial, à medida em que ocorre a evolução de uma mentalidade angolana anticolonial nas suas diversas etapas. O jornal abre, ou entrega, espaço em suas capas para notícias de interesse da ditadura do Estado Novo (p. ex. 1934, 15 Ago.; 1936, Set.), ao mesmo tempo em que expressa nas páginas internas o desenvolvimento de posicionamentos, projectos e visão de mundo em que prevalecem a identidade angolana e os interesses da população nativa. O terceiro problema específico, tratado no quarto capítulo, está relacionado ao conteúdo do jornalismo dos colonos em comparação com o conteúdo noticioso e informativo de *O Estandarte*. Abrange questões de identidade, de visão de mundo, de ressonância da vida cotidiana das pessoas e das comunidades e de originalidade discursiva. A qualidade desses conteúdos pode ter definido, em alguma medida, as razões do apagamento do que, na lógica do poder colonial, não deveria existir e, depois, do que nem caberia ser mencionado. O quarto problema específico, estudado no quinto capítulo, tem a ver com o facto da intelectualidade africana que se desenvolveu no entorno de *O Estandarte* ter se comprometido com a luta de libertação de Angola em todas as suas etapas, sem que essa intensidade de engajamento esteja expressa de modo explícito ou conclamatório no conteúdo narrativo do jornal.

Como proposta de delimitação, o acervo das 290 edições do jornal, de Dezembro de 1933 a Junho de 1961, compõe a fonte documental básica, que atende aos objectivos da investigação. A delimitação temporal pode ser bem delineada, portanto, da instituição do Estado Novo em Portugal, em 1933, ao início da luta de libertação em Angola, em 1961. Assim, resta excluído da análise o conjunto de edições de *O Estandarte* do período denominado 2ª Série, de Janeiro de 1975 a Setembro de 1977, edições de número 291 ao número 303, por exigir outro esforço investigativo. Esse conjunto de edições esparsas não está no escopo deste estudo, mas tem a sua existência registada nas *Considerações Finais*, como desafio de investigação futura, por causa do reposicionamento político ocorrido após a Independência, cessada a acção da Comissão de Censura e da PIDE-DGS, no novo propósito de construir e organizar a nação

angolana livre do domínio português. Esta delimitação serve ao objectivo geral de apresentar *O Estandarte* na história do jornalismo e dos meios de comunicação social de Angola, considerando principalmente as razões do seu apagamento, destacando-o como um veículo de aglutinação, articulação e despertar de uma elite intelectual nativa, promotor da consciência da opressão colonial e como vertente mediática eficaz na origem da luta de libertação nacional. Tomar o jornal como vertente significa considerá-lo uma ramificação com suas próprias peculiaridades e pontos de vista, uma parte menor de um processo, de um movimento. Assim, não há a pretensão de tomá-lo como “a origem”, mas estando na origem, fazendo parte dela.

Para isso, é necessário atender a um primeiro objectivo específico que é o de descrever as condições materiais que possibilitaram emergir e resistir o jornal *O Estandarte* durante o período de 1933 a 1961, com destaque para as Missões Protestantes como fornecedoras de inteligência autóctone em Angola, assim como canalizadoras dos descontentamentos e das contestações frente à condição colonial. É de se considerar que a inexistência de institucionalização formal de uma proprietária de *O Estandarte*, por causa da recusa do governo colonial em autorizar sucessivos encaminhamentos para isso, gerava uma instabilidade financeira permanente. Essa fragilidade institucional imposta pode ter sido compensada pelo enraizamento social amplo, baseado nos agentes, correspondentes e colaboradores em todo o território, como um arranjo colectivo a desenvolver formas de autossustento que podem explicar as suas três décadas de existência, assim como a dimensão do seu impacto social. Na constatação e na análise das fragilidades do jornal é possível detectar se essas são deficiências da organização interna ou se resultam de medidas externas impostas pelo contexto político. Aqui, devem ser explicitadas, além das restrições financeiras, as dificuldades de divulgação e de circulação e, em determinados períodos, a falta de colaboradores por causa do risco de exposição para quem escrevesse. No mesmo objectivo deve ser considerada a limitação do público-alvo desse jornalismo por causa do analfabetismo generalizado entre os nativos.

O segundo objectivo específico exige situar *O Estandarte* no ambiente de crescente tensão entre os nativos angolanos e o governo colonial, por causa da expectativa de descolonização pós-Segunda Guerra, ponto central na agenda da ONU recém-criada, explicitando as contradições e concessões feitas pelo jornal para sobreviver. O terceiro objectivo específico é o de analisar o panorama da imprensa colonial no período e traçar paralelos e comparações com *O Estandarte*, no que se refere à qualidade do conteúdo, os

compromissos e a abrangência. Por fim, como quarto objectivo específico, é necessário dar atenção ao colectivo intelectual que se forma e se articula em torno do jornal, a distingui-lo dos demais jornais em que prevalecia a relação entre funcionários e proprietários. O jornalismo comercial e institucional comprometido com a Metrópole é feito para os colonos em Angola, a espelhar Portugal. O jornalismo de *O Estandarte* não é feito para os nativos africanos, mas com eles, espalhados nas aldeias e sucursais das Missões Protestantes em todo o território da Colónia, depois Província de Angola, e articulados pelo corpo directivo, como era denominado, em Luanda. Para isso, este trabalho deve fazer um levantamento dos discursos sobre a afirmação e a resistência voltados à identidade, violência colonial e libertação nacional e escritos dos autores desses artigos do jornal, na mesma época, em outros espaços, como em seus diários e apontamentos pessoais, de modo comparativo. Deve também refletir sobre a evolução da mentalidade dos seus directores e redactores no rumo de uma angolanidade reconhecida, aceita e a ser firmada no projecto da Independência Nacional.

A existência de testemunhas vivas e o acervo recuperado do jornal permitem investigar e retomar o lugar de relevância de *O Estandarte*, para que se faça justiça histórica a essa experiência, tomada aqui como uma vertente na origem da luta de libertação nacional. O estudo tem o propósito de preencher uma lacuna na história de Angola e dos meios de comunicação do País. A membresia das igrejas evangélicas, dirigentes e bases dos partidos político, a sociedade em geral, em especial os estudiosos dos campos da história e da comunicação social têm o direito de saber que intelectuais angolanos nativos fizeram um jornalismo próprio, autónomo, paralelo ao jornalismo colonial. Deve ser comprovado que o jornal em causa foi uma oficina de treinamento e capacitação para uma geração de jovens angolanos se posicionar no campo das ideias e da formulação de projectos de sociedade. E, deve-se mostrar que, por essas razões, o jornal pagou o preço de ser estrangulado e apagado pelo regime ditatorial do Estado Novo. Justificada a relevância desta investigação sobre *O Estandarte*, elencados os problemas a serem observados e os objectivos que constituem desafios de pesquisa, é necessário declarar como hipótese a ideia de que o jornal “criado para que um povo não fosse apagado”, na formulação do seu fundador e director Gaspar Adão de Almeida, acabou por pagar o preço de ser ele próprio apagado das referências da comunicação social e da história de Angola. Ou, expresso de outra forma, o estudo parte da hipótese de que o jornal está na origem da luta de libertação nacional e do envolvimento de parcelas das Igrejas Protestantes nessa luta, razão da

perseguição governamental e da sua interdição no início da luta de libertação, com o conseqüente apagamento da memória.

Esse apagamento sistemático ocorreu desde o encerramento de *O Estandarte* pelo governo colonial, em Junho de 1961, por ser tomado como uma vertente na origem da luta de libertação e uma ameaça à ordem colonial estabelecida. A tentativa de comprovar essa hipótese exige o exercício de demonstrar como o fio condutor inicial da identificação com o protestantismo pode ter facilitado e promovido o convívio na acção comum, de pessoas muito diferentes, que antes estavam isoladas umas das outras em etnias, línguas e regiões distantes. Essa acção comum pode ter despertado a consciência da exploração colonial e despoletado o envolvimento desses agentes na luta de libertação.

Em seu *Método das Ciências Sociais*, Maurice Duverger (1981, p. 122-126) discorre sobre a observação documental e distingue três formas de utilização documental da imprensa:

- a) como fonte de documentação geral, o autor separa a documentação sobre os factos e aquela sobre a opinião pública;
- b) como fonte de documentação sobre grupos sociais, ele distingue a que se refere aos grupos de pressão;
- c) como fonte de documentação sobre a própria imprensa, ele aponta o estudo sobre o conteúdo, sobre a dependência da imprensa e sobre quando ela é acessório de grupos de pressão.

No quesito da dependência da imprensa, Duverger é directo ao perguntar “quem são os amos da imprensa?”, buscando saber quais são os proprietários e “como está distribuído o capital” na empresa dona do veículo de imprensa. Quanto à opinião pública, ele denomina “famílias espirituais” aquelas que se formam em torno de um periódico de opinião “que melhor se acomoda às suas ideias” (1981, p. 122-126). Nesta investigação, os campos de conhecimento da história e da comunicação social dialogam e interligam-se e as referências de literatura estão nesse cruzamento. Em sua obra *A ciência do comum. Notas sobre o método comunicacional*, Muniz Sodré (2014, p. 6-16) aponta que desde a década de 1960, “nenhuma palavra associada às ideias de Modernidade, vinculação social e democracia de massa teve maior penetração no espaço público do que comunicação, apesar de sua conhecida ambigüidade.” É Sodré que evidencia que

os dicionários contemporâneos e principalmente os *scholars* norte-americanos habituaram-se, assim, desde o começo do século passado a entender comunicação como

transmissão de mensagens ou de informações, senão como um horizonte ético e psicológico, subsumido na palavra comunhão (p. 6).

Em seu clássico *Como se escreve a História*, Paul Veyne (Wehling, 1992, p. 16) afirma de modo contundente: “as teorias são o que menos se necessita. Em história, o núcleo de um problema jamais é teórico (enquanto pode sê-lo nas ciências), tampouco está na crítica dos documentos. Seja para explicar a queda do Império Romano ou as origens da Guerra de Secessão, as causas estão ali, dispersas.” Arno Wehling (1992, p. 6), no seu artigo *Fundamentos e virtualidades da epistemologia da História* lembra que quando Karl Popper, em 1944, publicou *A miséria do historicismo*, “consolidava algumas décadas de críticas parciais às pretensões imperialistas de uma ciência social determinista, frequentemente manipulada pelos interesses políticos daqueles que pretendiam fazer do seu acesso ao poder uma inevitabilidade histórica.” Ao discorrer sobre a obra de Marc Bloch *Apologia da história ou o ofício de historiador*, José Carlos Reis (2011, p. 53) destaca a utilidade da história como o “diálogo entre os homens passados, em suas situações específicas, e os homens do presente, em seus problemas específicos.” Assim, a história “restabelece o diálogo entre os homens mortos, que recuperam a vida, e os homens vivos, que reconhecem a morte.” Para Bloch (1997, p. 24), a ideia de que a história tem como objecto de estudo o passado é absurda. Em outras palavras, é impossível alguém saber o que aconteceu em outras épocas com a mesma exatidão das ciências exactas. Para ele, a história é a ciência dos homens no tempo e toda história é história do presente.

Na obra *África: múltiplos olhares sobre a Comunicação*, Hohlfeldt e Amarante (2013) consideram que a comunicação social tornou-se “um dos campos que mais favoreceram o progresso económico dos países industrializados” e constatam que “os países colonizados ficaram à margem desse processo e o desenvolvimento não veio para todos.” Para esses autores, “os meios de comunicação têm registado e ajudado a traduzir muitos desses sentimentos que foram gerados nas relações desiguais entre colonizador-colonizado, parte integrante de uma longa história.” O percurso das pesquisas feitas sobre o campo de comunicação social em Angola tem se resumido nas últimas três décadas em discussão sobre a historiografia da imprensa no que tange à experiência colonial até a Independência e a relação do uso dos meios de comunicação em prol da democratização do espaço público, isto é, durante e depois do período do conflito armado interno (Santos, 2021; Hohlfeldt & Carvalho, 2012), havendo pouco

material sobre o período de funcionamento de *O Estandarte*. E na bibliografia existente, esse jornal não é citado, conforme indicado neste estudo.

Pelo método crítico dialético, o exercício desta investigação poderia permitir a constatação das condições materiais objectivas que possibilitaram a existência de *O Estandarte*, as suas contradições sob a Comissão de Censura, o seu desenvolvimento sob a “protecção” de uma entidade religiosa – a Missão Evangélica de Luanda, assim como o seu posterior apagamento. Estaria assegurada a noção de historicidade e a constatação das contradições no processo. Ao mesmo tempo, por tal método, poderia haver muitas limitações de análise da relação Metrópole x Colónia, do poder local das autoridades tradicionais - o sobado - ou a transição do tribalismo e do etnicismo para o estado-nação advindo com a Independência. Por causa desses limitadores de aplicação para esta pesquisa, em vez do método crítico dialético, foi feita a escolha do método da complexidade, também chamado método dialógico ou recursivo. No *Dicionário de Comunicação: escola, teorias e autores*, o teórico Edgard de Assis Carvalho (2014, p. 430-435) discorre sobre os seis volumes de *O Método* de Edgar Morin, para indicar neles “uma insatisfação com o paradigma do Ocidente, que além de dualizar razão-imaginação, sujeito-objeto, liberdade-determinismo, sensível-inteligível, pensamento selvagem-pensamento domesticado, separa, hierarquiza, distingue, exclui, degenera o saber em concepções mutilantes e fragmentárias”. Assim, essa caracterização justifica a escolha do método da complexidade, desenvolvido por Morin.

Recorrer ao método da complexidade de Edgar Morin não impede, no entanto, que pontualmente autores não ligados ao estudo do fenómeno, mas ao estruturalismo, como Stuart Hall e Eni Orlandi, tenham voz, seja pela autoridade intelectual com que Orlandi (2007) versa sobre a censura e os seus mecanismos de silenciamento, seja pela adequação dos estudos de Hall (2012) quanto à passagem dos indivíduos e das sociedades do tribalismo para o estado-nação. O uso apenas pontual pode descaracterizar e evitar o conflito de paradigmas científicos. Ambos os métodos derivam da mesma fonte, a dialética hegeliana, conforme demonstram Galiazzi e Souza (2019, p. 8-11) ao versar sobre a dialética na categorização entre a ordem e a desordem. Em *Ciência com Consciência*, o teórico Edgar Morin (1990, p. 257) afirma que o método não é doutrina nem resume-se a um aparato tecnoburocrático. Para ele, a teoria não é nada sem o método, a teoria quase se confunde com o método, ou melhor, teoria e método são os dois componentes indispensáveis do conhecimento complexo. Para ele (1990, p. 260), “O método é a actividade pensante do sujeito, quando há, necessária e activamente,

reconhecimento e presença de um sujeito procurante, conhecente, pensante, quando se sabe que o conhecimento não é a acumulação dos dados ou informações, mas a sua organização.” O método é a atividade reorganizadora necessária à teoria: o método é atividade pensante e consciente. Ainda Carvalho (2014, p. 430) reforça que o método, à luz da complexidade, “não é um conjunto de regras e procedimentos, mas uma estratégia apta a relacionar, dialogar disciplinas que foram separadas pela visão cartesiana”. Explica também que o método da complexidade requer “a religação dos dispositivos racionais-lógicos-dedutivos e míticos-mágicos-imaginários.”

Em sua *Introdução ao Pensamento Complexo* (1991, p. 106-107), assim como nas obras denominadas *Método I* (2003, p. 51-60, 98-106) e *Método IV* (1998, p. 28-74), o mesmo autor propõe pensar as organizações, assim como qualquer fenómeno físico, como tendentes a se degradar, a degenerar-se. Ao tomar o fenómeno da desintegração como normal, ele afirma que o normal não é que as coisas durem sem se modificarem e que “Não há nenhuma receita de equilíbrio. A única maneira de lutar contra a degenerescência está na regeneração permanente, por outras palavras, na aptidão do conjunto da organização para regenerar-se e para reorganizar-se, ao fazer frente a todos os processos de desintegração.” Morin (1990, p. 152-180) aponta a dialética ordem - desordem - organização como método para se compreender também as dinâmicas sociais. Define a ordem como “tudo o que é repetição, constância, invariância, tudo o que pode ser colocado sob a égide de uma relação altamente provável, enquadrado sob a dependência de uma lei.” E classifica a desordem como “tudo o que é irregularidade, desvio em relação a uma estrutura dada, aleatório, imprevisibilidade.” Para concluir que “num universo de ordem pura, não haveria inovação, criação, evolução. Não haveria existência viva nem humana. As organizações têm necessidade de ordem e necessidade de desordem.” (1990, p. 152-180).

Ao tratar a causalidade das coisas, Morin (1991, p. 104) aponta que “a sociedade é produzida pelas interações entre os indivíduos que a constituem. A própria sociedade, como um todo organizado e organizador, retroage para produzir os indivíduos pela educação, pela linguagem, pela escola. Assim, os indivíduos, nas suas interações, produzem a sociedade, que produz os indivíduos que a produzem. Isto faz-se num circuito espiral através da evolução histórica.” André Baggio (2009) oferece em seu livro *Novos paradigmas e educação* um comparativo de diversos aspectos da vida humana no paradigma antigo e no novo paradigma iluminado pela complexidade. Ele afirma, por exemplo: no paradigma antigo, “os projectos

políticos são elaborados sob a certeza do que é melhor para a sociedade e a ação política, seja ela revolucionária ou não. A política é a arte de colocar e dar ordem, de eliminar o casual.” (2009, p. 16-17). Para, em seguida, indicar que no paradigma novo, da complexidade, “não se tem certeza de qual projeto político resultará no melhor para a humanidade. Igualmente não temos garantia que os caminhos escolhidos nos levarão a concretização de nossas hipóteses.” O autor destaca que, a se admitir o paradigma da complexidade, “a ação escapa à vontade do ator político para entrar no jogo das interretroações recíprocas do conjunto da sociedade. A política deixa de ser a arte de governar, de fazer programas, torna-se a arte de navegar e elaborar estratégias.” Baggio vê os programas como “projeções abstratas e mecanicistas e imagina que devem funcionar bem quando as condições circundantes não se modificam e não são perturbadas” (2009, p. 16-17). Enquanto, à luz da complexidade, em vez de programa são elaboradas estratégias, como cenários da ação que se pode modificar em função das informações, dos acontecimentos, dos imprevistos que sobrevenham no curso da própria ação.

É do *Método I* de Morin (2003, p. 51), a afirmação que, se na ordem física todas as coisas obedecem às leis da natureza e na ordem biológica todos os indivíduos obedecem à lei da espécie, “a sociedade dos humanos se degela, se transforma. Eis que depois de 1789, a palavra Revolução significa não mais recomeço do mesmo no mesmo, mas ruptura e mudança.” E, a partir da termodinâmica, do conceito de entropia, o autor afirma a possibilidade de uma gênese na e pela desordem, criando “a ideia de uma desordem organizadora.” Morin (2003, p. 118) cita a expressão de Claude Lévi-Strauss que as sociedades ocidentais, ao longo do século XIX tornaram-se cada vez mais “quentes” e continua: “Os estremecimentos, as efervescências, as agitações, as ebulições aproveitam todos os entrelaçamentos da vida económica, social, política.” Morin conclui que “É em e por este calor que se opera na sociedade [...] a desintegração das formas antigas e a gestação das formas novas (que) constituem um mesmo processo contraditório, antagónico e incerto.” No conjunto da sua vasta e longeva produção intelectual, Morin (2003, p. 119) admite que “não se sabe se a humanidade está destinada à dispersão ou se encontrará uma comunicação organizadora; não se sabe se as aspirações cada vez mais profundas e múltiplas por uma sociedade radicalmente nova serão varridas e dispersadas.” Para ele, “Em qualquer um dos casos, a crise da antiga ordem é muito profunda, mas a nova organização é incerta. Em qualquer um dos casos, o que morre, morre e o que nasce, não nasce.” Em *Ciência com Consciência*, Morin (1994, p. 152) anota que “quanto à história humana, inversamente, o primeiro olhar não foi o da ordem, mas o da desordem. A

história foi concebida como uma sucessão de guerras, atentados, de assassinatos, de conspirações, de batalhas [...]” e faz o desafio de se encarar a exigência de se conceber conjuntamente a ordem e a desordem, numa binocularidade mental, “posto que nós vemos um universo que se organiza desintegrando-se.”

Como esforço de reparação imaterial, esta pesquisa desvenda as atitudes dos que exerceram poder e provocaram a obliteração de *O Estandarte*, mas respeita e considera os que, não mortos como os tantos outros, escolheram “matar a memória” para seguir vivendo (Hartman, 2021, p. 121-122) ou ficaram “entre o esquecer e o evitar lembrar” (Kilomba, 2019, p. 213). A sua elaboração resulta do exercício consciente de se evitar as formas como, no ambiente de prevalência do racismo, o sujeito negro é percebido, em atenção ao alerta de Grada Kilomba (2019, p. 79): a infantilização - o sujeito negro não pode viver sem a tutela do seu senhor; a primitivização - o selvagem, o atrasado, o que está mais próximo da natureza; a incivilização - a personificação do outro violento e ameaçador, que está fora da lei; a animalização - a personificação do animal, o primata, o macaco, outra forma de humanidade; a erotização - o apetite sexual violento. A escolha da noção de tempo espiral de Morin como método é ao mesmo tempo a denúncia da circularidade do tempo colonial a reproduzir violência, racismo e desigualdade (Kilomba, 2019; Morin, 1991, p. 45; 1999, p. 40).

Como procedimentos metodológicos, esse caminho a ser trilhado nesta investigação tem como orientação a tentativa de elaborar uma narrativa consistente, coerente e fluída, com base no seguinte roteiro:

- a) Estudo da fonte documental – o acervo do jornal, cartas e documentos da época que o mencionem;
- b) Colecta da memória oral – entrevistas e pedidos de depoimentos e testemunhos a pessoas que reconhecidamente tenham vivido a época, o ambiente, e tenham recebido o impacto e a influência contínua de *O Estandarte*;
- c) Levantamento bibliográfico de registo do jornalismo em Angola para análise comparativa da agenda de assuntos de *O Estandarte* com os jornais dos colonos portugueses em Angola, assim como da abordagem de eventuais assuntos em comum;
- d) Pesquisa de arquivo e busca de registos da Comissão de Censura e de outros órgãos do governo colonial que indiquem o alcance da acção repressiva sobre o jornal;

- e) Exposição da composição do jornal, seus conteúdos, secções e editorias fixas ou ocasionais, alterações dessa composição ao longo da sua existência, o padrão gráfico e a sua variação, os locais de funcionamento e gráficas de que se serviu;
- f) Indicação da ficha técnica da equipa administrativa e de redacção ao longo da sua existência, elaboração da lista dos colaboradores que escreviam artigos e enviavam informações, dos agentes locais que promoviam o jornal e colhiam assinaturas para mantê-lo em funcionamento;
- g) Busca nos textos do jornal, de exemplos de como pode ter ocorrido uma evolução para uma mentalidade anticolonial, quais elementos e eventos a provocam e a possibilitam.

Este trabalho compõe-se, na sequência da *Introdução*, do capítulo *Apagamento e silenciamento como modos de operar do projecto colonial*, a indicar que o facto de *O Estandarte* ter sido encerrado e permanecer ignorado da academia e da sociedade angolana reflete e dá eco a um projecto maior, pelo qual Portugal, tanto na versão Monarquia quanto na República, empenhou-se por apagar os povos do actual território de Angola nas dimensões da cultura, do comércio, da política e na dimensão espiritual. Isso ocorreu sistematicamente ao desorganizar as sociedades locais expropriando-as de seus filhos e suas filhas, com a engrenagem da escravidão a esvaziar Angola para repovoar o Brasil; ocorreu no estado permanente de guerra contra os povos locais vistos como ameaças ao projecto português; ocorreu na política de assimilação, que exigia o abandono das referências culturais africanas, ao estabelecer um padrão europeu de comportamento como patamar a ser alcançado para o reconhecimento de valor social, de cidadania. Um segundo capítulo versa sobre *A feitura de um jornal para a emancipação*, a contar as condições sociais e políticas e as forças em jogo no surgimento do jornal. No terceiro, sobre *Estratégias de sobrevivência e de engajamento*, estão expostas as contradições na relação do jornal com o governo colonial e a estratégia que permitiu que fosse tolerado e sobrevivesse durante quase três décadas. O quarto capítulo *O Estandarte perante os porta-vozes da Metrópole* compara e distingue conteúdos e propósitos de *O Estandarte* frente aos jornais dos colonos portugueses em Angola na mesma época. O quinto, *Memória do testemunho*, lista a intelectualidade angolana que juntou-se ou despertou-se e desenvolveu-se no entorno do jornal, assim como a crescente percepção do jugo colonial e da necessidade de se opor a ele com vistas à Independência. As *Considerações Finais* verificam a confirmação da hipótese de que o apagamento do jornal ocorreu devido à sua inserção na

origem da luta de libertação, a demonstrar a sua eficácia como vertente mediática na desorganização da ordem colonial.

Aqui, o jornal é percebido como iniciativa de jovens angolanos, na adversidade do regime do Estado Novo e evidencia a evolução da mentalidade dos seus directores e redactores. Demonstra o contributo de *O Estandarte* como produto legítimo da inteligência e da capacidade dos angolanos nativos, com vistas à sua inclusão nas referências históricas e nos estudos do jornalismo nas Universidades e Centros de Formação. Para a comunidade académica, este estudo pode revelar a existência de um jornalismo paralelo à imprensa e aos meios de informação dos colonos portugueses. Em resumo, a pesquisa traz contribuições não somente na perspetiva histórica. Ao contar esta história e verificar a hipótese do apagamento do jornal como consequência da sua inserção na origem da luta de libertação, este trabalho propõe uma alteração na abordagem da história da comunicação em Angola, que pode contribuir directamente nos estudos relacionados com as ciências e os meios de comunicação e impactar o papel formativo que tais meios podem ter na vida das pessoas e sociedade.

CAPÍTULO 1: O APAGAMENTO E O SILENCIAMENTO COMO MODOS DE OPERAR DO PROJECTO COLONIAL

Introdução

Neste capítulo desenvolve-se uma tentativa de ler o apagamento da memória de *O Estandarte* no contexto mais amplo do modo de operar do sistema colonial português, tanto na sua versão Império quanto na República distorcida pelo Estado Novo. Não se trata apenas do apagamento de um jornal, mas de como Portugal executou um projecto maior e empenhou-se por apagar todo um povo nas dimensões cultural, económica, política e espiritual. O recorte de quase três décadas da operação contínua de *O Estandarte* em uma Angola subjugada ao sistema colonial, concomitante ao regime do Estado Novo, é estudado nesta investigação como uma vertente do desordenamento da antiga vida colonial e embrião da organização do Estado-Nação que é a Angola moderna. O encadeamento e o entrelaçamento de literatura histórica aqui dispostos têm como premissa a dialética ordem-desordem-organização, definida como escolha de método, a partir da leitura de Edgar Morin e de teóricos dessa escola do pensamento complexo, como André Baggio e Edgard de Assis Carvalho. Os quase 30 anos de funcionamento de *O Estandarte* devem ser vistos tendo como retrovisor a linha de tempo da dominação portuguesa numa dinâmica de esvaziamento e empobrecimento do território hoje denominado Angola, de repressão e silenciamento de seus povos e de sequestro de sua memória.

Ora, em 1922, onze anos antes do surgimento de *O Estandarte*, uma promissora experiência de jornalismo feito por autóctones, *O Angolense*, foi encerrado pelo então Alto Comissário General Norton de Matos (Neto, 210, p- 205-225), como parte de uma repressão maior, que interditou várias organizações e empreendimentos identificados como africanos. Norton governou Angola entre 1912 e 1915, movido a princípios republicanos, com forte compromisso de suprimir a escravidão. Governou novamente entre 1921 e 1924, já movido por ideário de segregação e reforço do povoamento de Angola pelos colonos brancos. É de se destacar que no seu primeiro governo, no ânimo do nascimento da República Portuguesa, com seu ideário liberal, ganharam institucionalização em Angola organizações que já existiam de modo informal, dentre elas o Grémio Africano, que reunia mestiços e europeus radicados em Angola e a Liga Angolana, autorizada em 1913, que reunia os negros em Luanda, Benguela e Malanje e se propunha a defender os interesses dos angolenses. Em 1922, a Liga foi acusada

por Norton de Matos de estar por trás dos protestos dos camponeses no Catete. Seus dirigentes foram presos, as publicações a ela ligadas foram suprimidas e a Liga foi extinta por “atentar contra a soberania portuguesa” (Inglês, 2016, p. 113-116). Tomar o apagamento não como um acidente histórico, mas como um projecto do Império Português para os povos por ele dominados é que a linha de tempo a seguir possibilita.

1.1. A linha de tempo do esforço imperial de apagamento

Da formação do Império marítimo português à Independência de Angola, mais de cinco séculos de estremecimentos e catástrofes, de encadeamentos de ordem-desordem-organização, foram experimentados. Anthony Giddens (Hall, 2012, p. 15), o sociólogo da teoria da estruturação, destaca que “à medida em que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra”. Charles Ralph Boxer (1969, p. 39, 42, 362), em sua obra *O Império Colonial Português*, demarca o ano de 1415, a conquista de Ceuta, depois perdida para a Espanha, como o início do que ele denominou o Império Marítimo Português e considera o fim deste mesmo Império o ano de 1825, quando Portugal reconhece a Independência do Brasil. Com as conquistas imperiais, toma forma uma instituição que define a economia mundial nos séculos seguintes: o tráfico sistemático e continuado de pessoas da África negra para a escravidão, principalmente nas Américas. É de 1444 o primeiro registo de um leilão de pessoas escravizadas da África, realizado em Algarve, no Sul de Portugal (Gomes, 2019, p. 51-61; Bender, 2011, p. 329).

O antropólogo senegalês Tidiane N’Diaye (2019, p. 8), em sua obra *O genocídio ocultado - investigação histórica sobre o tráfico negreiro árabo-muçulmano* retrocede em séculos este fenómeno: “Enquanto o tráfico transatlântico durou quatro séculos, os árabes arrasaram a África Subsariana durante 13 séculos ininterruptos. A maioria dos milhões de homens por eles deportados desapareceu devido ao tratamento desumano e à castração generalizada.” Além de mostrar como o tráfico transaariano perdurou do século VII ao XX, o autor aponta o suporte da teologia islâmica para isso: “Nenhuma lei divina lhes foi revelada. Nenhum profeta se lhes apresentou [...] são incapazes de conceber as noções de comando e de proibição, de desejo e de abstinência. A sua mentalidade não está distante da dos animais” (p. 191). Na sua recente trilogia *Escravidão*, Laurentino Gomes (2019; 2021, 2022) traz o registo da actuação das organizações religiosas no fomento e no proveito da escravidão. É ele quem

relata que a Companhia de Jesus chega a Angola com Paulo Dias de Novais, na ocupação de Luanda, em 1575. E, “nas décadas seguintes, o Colégio dos Jesuítas receberia 300 escravos por ano como contribuição obrigatória arrecadada entre os chefes locais nativos, os sobas, por imposição da Coroa portuguesa.” Destes, os padres conservariam cerca de 100 para os serviços domésticos. Os demais seriam usados como poupança, que ia sendo consumida de acordo com as necessidades - ou seja, eram vendidos para pagar as despesas dos jesuítas. Como os cativos eram pouco valorizados e as mercadorias importadas da Europa eram inflacionadas, a Companhia de Jesus aproveitou a isenção de impostos para o tráfico entre Luanda e os seus colégios em Salvador e Olinda, no Brasil: “Assim, trocavam rolos de tabaco, aguardente, açúcar e outros produtos do Brasil por escravos” (2019, p. 208-209).

É ainda de Laurentino Gomes (2019, p. 346) o registo de que os jesuítas evoluíram da posição de senhores para a de traficantes de escravos e cita um relato desta época, da Companhia de Jesus em Angola a justificar: “Não há escândalo nenhum em padres de Angola pagarem suas dívidas em escravos. Porque, assim como na Europa o dinheiro corrente é o ouro e a prata e no Brasil o açúcar, assim os são em Angola e reinos vizinhos os escravos. Pelo que, quando os padres do Brasil nos mandam o que lhes pedimos [...] não querem receber de nós a paga em outra moeda, senão a que corre pela terra, que são os escravos.” O historiador Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 168), na obra *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul - Séculos XVI e XVII*, também destaca a participação dos jesuítas na elaboração de uma teoria negreira a sustentar ideologicamente esse negócio. Nessa teoria, o Brasil disporia de mercadorias inertes e Angola de mercadorias vivas. E aos jesuítas caberia o controlo dos sobados, as autoridades tradicionais dos povos de Angola, para as concessões a esse novo comércio.

Angola consolidou-se como o maior território africano fornecedor de mão de obra cativa para a América. Dos estimados 10.5 milhões de cativos chegados vivos à América, 5.7 milhões (54%) eram de Angola e desses, 4.9 milhões somente para o Brasil (Gomes, 2019, p. 209). O esvaziamento de Angola possibilitou o povoamento do Brasil, o empobrecimento de Angola gerou o enriquecimento do Brasil, a desestruturação de Angola organizou o Brasil como ficou conhecido. Enquanto os primeiros séculos de actividade comercial portuguesa em Angola foram marcados somente pela extração de “mercadorias vivas”, a Independência do Brasil provocou uma investida colonizadora, pois liberou energias e pessoal para a cobiça dessas terras. Angola se tornou a nova joia da Coroa portuguesa, o endereço de maior cobiça (De

Carvalho, 1978, p. 16-17). Tentou-se, a partir da Independência do Brasil, a interiorização da presença e da actuação colonial portuguesa em Angola, com a fixação de população branca europeia. No entanto, planos e decretos, como os de 1852, 1856, 1857, 1862 e 1877 “definharam nas mesas de projectos ou fracassaram por falta de colonos.” (Bender, 2011, p. 142, 362). Bender (2011, p. 227) anota que “até meados do século XIX, Angola não teve outra população branca permanente além dos degredados que tinham sido condenados ao exílio perpétuo na colónia.”

A investida seguinte seria a colonização moderna, decorrente da Conferência de Berlim, de 1885, com a “legalização internacional da colonização da África negra”, conforme define Boubacar Namory Keita (2020, p. 61), historiador maliano. A Conferência de Berlim veio a ser um tratado entre estados europeus, de partilha e anexação dos territórios africanos. É de um contemporâneo deste tratado, o português Oliveira Martins (Bender, 2009, p. 231), em 1887, o alerta carregado de ironia: “O Occidente não lhes dará (à população africana), como espécies por ellas assimiláveis, mais do que pannos para se vestirem, aguardente para se embriagarem, pólvora para se exterminarem.” É de um discurso do doutor Agostinho Neto (Barradas, 2005, p. 180) na 15ª Cimeira de Chefes de Estado da Organização de Unidade Africana, em Cartum, em 1978, uma definição precisa do que resultou do retalhamento e da anexação de territórios decorrentes de Berlim: “Hoje, a África parece um corpo inerte, onde cada abutre vem debicar o seu pedaço.”

Na segunda metade do século XIX, a escravidão, como instituição e sustentáculo da economia entra em declínio, com forte pressão, principalmente britânica, para cessar o tráfico no Atlântico. Mas, Portugal consegue inovar o mecanismo de escravização e retardar o encerramento deste comércio de gentes. É quando institui o regime de trabalho forçado, depois o dos contratados em vez de escravizados (Nevinson, 2024, p. 2-6; Bender, 2011, p. 227-228). Henry Nevinson foi um jornalista britânico que reportou, em 1906, a situação dos contratados de São Tomé e Príncipe e acompanhou em terra e no mar a trajetória deles, arrancados das aldeias do Bié e de Malanje, em Angola, até as roças de cacau de São Tomé. No seu relato-reportagem *A Modern Slavery*, ele lembra que Portugal havia abolido a escravidão em suas colónias em 1836, no governo liberal de Marques de Sá da Bandeira. A acção da frota de guerra inglesa a intercetar e confiscar navios negreiros no Atlântico travou aos poucos o tráfico para as Américas, mas entre Angola e São Tomé, Portugal afirmava “respeitar o direito dos donos de escravos de Angola viajarem a São Tomé com os seus escravos”. Depois de chegar a São

Tomé, esses donos tinham também o “direito” de se separar de seus escravos, de os vender na ilha. Somente em 1875, com a crescente pressão internacional, Portugal promulgou uma lei a extinguir a distinção entre escravos e libertos em suas colônias (Nevinson, 2024, p. 2).

Em São Tomé, os novos libertos não aceitaram retornar às roças de seus antigos senhores. Foi instituída, então, a figura dos serviçais, igualmente arrancados de Angola para o trabalho agrícola em São Tomé, como atesta também o relatório *O emprego do trabalho indígena na África Portuguesa*, do professor E. A. Ross, da Universidade de Wisconsin, EUA, apresentado à *Temporary Slavery Commission*, da Sociedade das Nações, em 1924. O autor denuncia que mudou-se o nome da escravidão para manter-se a mesma condição (Barradas, 2005, p. 198). O jornalista Nevinson conseguiu ampla divulgação de suas reportagens, o que levou a família Cadbury, da comunidade religiosa dos *quakers*, anti-escravagistas, e dona da maior fábrica de chocolates do início do século XX, a interromper a importação de cacau de São Tomé - a empresa era responsável por consumir 40% da safra daquela ilha (Nevinson, 2024, p. 7). Essa condição dos serviçais e dos contratados perdurou até o início das lutas de libertação, em 1961. Não serviu apenas para as roças de São Tomé, mas foi amplamente utilizada nas plantações dos europeus em Angola - do café ao algodão - e nas obras públicas, como a abertura de estradas. O recrutamento era brutal, desorganizava por completo a vida e a produção nas aldeias (Dodge, 2001, p.199; Hanson, 2011, p. 119-121; Barradas, 2005, p. 198). Paulo Jorge Quiteque Inglês, na sua tese de Estudos Africanos (2016, p. 118) aponta que no Planalto Central, diante do crescente recrutamento de jovens para o trabalho como contratados nas roças de São Tomé, os chefes tradicionais que haviam perdido poder depois da Guerra do Bailundo, de 1902, passaram a entregar os seus filhos para os missionários protestantes educarem nos internatos e, em troca, abriam as aldeias de suas gentes para a evangelização. O autor indica também que enquanto nas cidades a educação promovida pelo governo visava fazer os negros se tornarem portugueses, a educação protestante desenvolvia neles “autonomia para valorizar a sua própria cultura e identidade” (Inglês, 2016, p. 120).

Em 1946, Portugal alterou a designação de “colônia” para “província ultramarina”, confirmada em 1951, quando a Constituição foi revisada para extinguir a designação Império Colonial Português. O Ministério das Colônias passou a ser nomeado Conselho do Ultramar. O regime do Estado Novo português renomeou a divisão administrativa para evitar que internacionalmente Portugal fosse considerado uma potência colonial (Barradas, 2005, p. 201). A primeira colônia a adotar o novo estatuto foi a Índia Portuguesa. Angola, Guiné,

Moçambique, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Macau e Timor passaram a ter esta designação em 1951. Em artigo no livro *The Ends of European Colonial Empires, Cases and Comparisons*, Miguel Bandeira Jerónimo e António da Costa Pinto denominam essa mudança de nomenclatura, de colónia para província, como “descolonização semântica” (2015; Rocha, 2019, p. 3). A professora metodista angolana Florinda Bessa, em seus diários publicados pelo missionário Coriless Hanson, sob o título *The Ivory Necklace* (2011), conta:

Lembro-me de quando todos foram obrigados a declarar que Angola era literalmente um estado português, da mesma forma que a Califórnia era um estado americano. Nós mordemos nossas línguas quando a conveniência política obrigou-nos a dizer que aqui também é Portugal. Angola é uma parte de Portugal. Simplesmente, não aceitávamos o fato de Angola fazer parte da nação portuguesa e sentimos que era moralmente errado um governo estrangeiro oprimir o povo em sua terra natal (p. 10).

O ano de 1953 foi marcado por convulsão social em São Tomé e Príncipe, com protestos dos trabalhadores forros contra a possibilidade de serem incluídos no recrutamento forçado. O governador Carlos Gorgulho respondeu com repressão ao movimento, tendo como resultado mais de mil mortes (Barradas, 2005, p. 202). Nessa ocasião (Conchiglia, 2019, p. 12), António Agostinho Neto escreve o poema *Massacre de São Tomé* e relaciona o sentimento gerado diante desse massacre de Batepá, de 3 de Fevereiro, à formação, no mesmo ano, do Clube Marítimo, de estudantes com o apoio de trabalhadores africanos da marinha mercante em Portugal, que “simulava ocupar-se de desporto e lazer, mas era, na verdade, uma organização política”:

Massacre de S. Tomé (Para a Ilustre Amiga Alda Graça)

Foi quando o Atlântico pela força das horas
devolveu cadáveres envolvidos em flores brancas de espuma
e do ódio incontido das feras
sobre sangues coagulados de morte
As praias se encheram de corvos e de chacais
em fomes animais de carnes esmagadas na areia
da terra queimada pelo terror das idades
escravizadas em cadeias na terra chamada verde
que as crianças ainda chamam verde de esperança
Foi quando no mar os corpos se embeberam de vergonha e sal
nas águas ensangüentadas de desejos e fraquezas

Foi então que nos olhos em fogo
ora sangue ora vida ora morte
enterramos vitoriosamente os nossos mortos
e sobre as sepulturas reconhecemos
a razão do sacrifício dos homens [...] (Neto, 1974, p. 90-91).

O ano de 1955 foi marcado pela Conferência de Bandung (Xavier, 2000, p. 39), na Indonésia, embrião da organização dos países não-alinhados, que recebeu como participantes os movimentos de libertação dos países da África e assegurou apoio a eles no processo de descolonização. É a partir dessa Conferência que ganha corpo a noção de um Terceiro Mundo ou a concepção de um terceiromundismo, algo próximo do que actualmente se concebe como Sul Global, que “compreende todos os países fora dos estratos de “alta renda”, “economias avançadas” ou “muito alto desenvolvimento humano”, de acordo com o Glossário de Relações Internacionais (<https://relacoesexteriores.com.br/>), do Ministério das Relações Exteriores, do Brasil. Ainda em 1955, Portugal foi aceito como membro pleno da Organização das Nações Unidas (ONU), após ter apresentado a sua candidatura nove anos antes (Barradas, 2005, p. 202). Dessa forma, Portugal assinou e comprometeu-se com a Carta daquela organização, que em seu artigo 73 define:

Os Membros das Nações Unidas, que assumiram ou assumam responsabilidades pela administração de territórios cujos povos não tenham atingido a plena capacidade de se governarem a si mesmos, reconhecem o princípio de que os interesses dos habitantes desses territórios são da mais alta importância, e aceitam, como missão sagrada, a obrigação de promover no mais alto grau, dentro do sistema de paz e segurança internacionais estabelecido na presente Carta, o bem-estar dos habitantes desses territórios e, para tal fim, se obrigam a:

- a) assegurar, com o devido respeito à cultura dos povos interessados, o seu progresso político, económico, social e educacional, o seu tratamento equitativo e a sua protecção contra todo abuso;
- b) desenvolver sua capacidade de governo próprio, tomar devida nota das aspirações políticas dos povos e auxiliá-los no desenvolvimento progressivo de suas instituições políticas livres, de acordo com as circunstâncias peculiares a cada território e seus habitantes e os diferentes graus de seu adiantamento.

O artigo 76 da *Carta da ONU* reforça: Os objetivos básicos do sistema de tutela, de acordo com os Propósitos das Nações Unidas enumerados no Artigo 1 da presente Carta serão:

- a) favorecer a paz e a segurança internacionais;
- b) fomentar o progresso político, económico, social e educacional dos habitantes dos territórios tutelados e o seu desenvolvimento progressivo para alcançar governo próprio ou independência, como mais convenha às circunstâncias particulares de cada território e de seus habitantes e aos desejos livremente expressos dos povos interessados e como for previsto nos termos de cada acordo de tutela.

João Manuel Rocha, em seu artigo *Os jornais diários de Luanda em vésperas da guerra colonial* (2019, p. 3), escolhe o ano de 1960 para sua análise, com a justificativa do aparecimento em África, somente naquele ano, “de 17 novos estados, 14 deles antigas colónias francesas, o que fez que 1960 ficasse conhecido como o Ano de África.” Ele destaca que a admissão desses novos estados africanos criou nas Nações Unidas uma maioria de países resultantes da descolonização na Ásia e na África. O autor enfatiza que “o argumento do lusotropicalismo, como uma teoria instrumental para a tese de uma suposta excecionalidade da colonização portuguesa não convenceu as Nações Unidas”. A teoria do lusotropicalismo presumia uma capacidade portuguesa de criar sociedades harmoniosas a partir de relações não apenas de reciprocidade, mas de interpenetração de raças e culturas, elaboração atribuída ao teórico brasileiro Gilberto Freyre, usada para a propaganda do governo português (2019, p. 15-16). Isso provocou, segundo Aurora Alexandrina Almada e Santos (2014, p. 117-118), no seu texto *A ONU e as resoluções da Assembleia Geral de Dezembro de 1960*, a aprovação de resoluções que prepararam o caminho para que a questão colonial portuguesa passasse a ser considerada prioritária e abriram portas para a participação activa dos movimentos de libertação nas actividades da ONU. Em 1961, foi criada a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas - CONCP, por iniciativa do MPLA, do PAIGC - Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde - e da Liga de Goa (Barradas, 2005, p. 203). A primeira reunião da CONCP foi em Casablanca, no Marrocos, sob os auspícios do Rei Hassan II, de 18 a 20 de abril, com o objectivo de coordenar os esforços dos movimentos nacionalistas e estabelecer os meios efectivos para iniciar a luta contra o colonialismo português.

Imediatamente à Independência do Congo Belga, actualmente República Democrática do Congo (RDC), liderada pelo jovem Patrice Lumumba, em 30 de Junho de 1960, os metodistas de Angola reuniram-se em Ndalatando, então Cidade de Salazar, na Conferência

Anual, de 5 a 12 de Agosto (Xavier, 2000, p. 46-51). Na Conferência, 191 delegados, homens e mulheres, representaram a membresia leiga e o clero formado por missionários e pastores angolanos. Estavam presentes com as suas melhores roupas e executaram um protocolo organizado, com exposição de relatórios, debates, registos em actas e processo democrático de votações. Presentes como convidados, pois a Conferência coincidia com a inauguração do novo templo, o governador provincial, o administrador distrital, o chefe militar da província, altos funcionários do estado português ficaram muito impressionados e preocupados com a quantidade de dirigentes nativos e com a capacidade com que os “pretos” manejavam a prática parlamentar. Conforme relata o pastor Geraldo Manuel Xavier (2000, p. 56) em seu livro *A IMUA e a Revolução Angolana*, aquelas autoridades viram na Conferência não um evento da Igreja (como católicos, não estavam afeitos a esse tipo de participação), mas um ensaio adiantado de um Parlamento, de uma Assembleia Nacional. A partir dali, recrudesceram a vigilância e a perseguição aos metodistas.

Em Junho de 1961, com o patrocínio e a protecção do Conselho Mundial de Igrejas, ocorreu a fuga dos estudantes de Portugal para a luta de Independência (Harper & Nottingham, 2015; Barradas, 2005, p. 203). Alguns relatos indicam 60, outros até 100 estudantes de Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe a fugirem de Portugal e da ditadura de Salazar para se juntarem à luta de libertação. A fuga clandestina mudou o futuro dos países africanos de expressão portuguesa. Alguns destes nacionalistas viriam a ser presidentes, ministros, generais ou médicos e teriam um papel relevante na condução do destino dos seus países. Os ex-Presidentes de Cabo Verde, Pedro Pires, e de Moçambique, Joaquim Chissano, fazem parte dos jovens que deixam Lisboa, Coimbra e Porto, com o apoio das Igrejas Protestantes, passando por Espanha, França e Alemanha, com destino à Suíça, ao Gana, recém-independente, e ao Marrocos.

Em 18 de Dezembro de 1961, a ocupação de Goa, Damão e Diu por tropas da Índia colocou fim a 446 anos de domínio português. A integração da Índia Portuguesa na União Indiana era exigida pelo primeiro-ministro Jawaharlal Nehru, desde a Independência frente ao Império Britânico, em 1947. É de se destacar que os soldados portugueses em Goa recusaram-se a lutar, perante o poder militar da Índia (Barradas, 2005, p. 203). Este evento, que ficou conhecido como Tomada de Goa provocou as autoridades coloniais em Angola a convocar a população para protestos nas ruas, em defesa de Portugal, contra a Índia. No Huambo, os alunos da Missão do Dondi foram constrangidos a comparecer aos protestos organizados pelos colonos

contra a Tomada de Goa. O professor Gaspar de Almeida informou que não participaria, mas assegurou que cada estudante era livre para decidir atender ou não à iniciativa dos colonos. Por essa sua atitude, ele foi preso e a sua detenção foi seguida de uma sequência de prisões e mortes de pastores e líderes identificados com o crescente nacionalismo angolano. Esta história é relatada em entrevista da filha do professor Gaspar de Almeida, Loideana de Almeida, em Dezembro de 2024, ao Dr. Osmilde Augusto Miranda, da Universidade Metodista de Angola. Na entrevista, cedida para este estudo, Loideana apresenta também, dentre as lembranças da época, a polícia fazia razias às casas das famílias evangélicas, a cada noite, pois “estava farta dos protestantes.”

O Bispo metodista Ralph Dodge (2001, p. 285-291), em sua autobiografia, lamenta e dá nome à dificuldade dos Estados Unidos em apoiar a autonomia das colónias portuguesas em África: NATO/OTAN - Organização do Tratado do Atlântico Norte, a aliança militar entre os Estados Unidos e a Europa ocidental. E lembra que, antes da eclosão da luta de libertação em 1961, tanto o cônsul americano em Luanda quanto o Departamento de Estado afirmavam que os portugueses mantinham um firme controlo e seria impossível desmantelar semelhante controlo por meio de qualquer acção subversiva. O Bispo relaciona o apoio dos Estados Unidos a Portugal, com dinheiro e armas, ao facto de serem aliados na OTAN, o que prevalecia sobre qualquer juízo da natureza opressiva do domínio colonial. No mesmo relato, ao descrever o encontro com o Dr. António Agostinho Neto em Nova Iorque e a viagem juntos para Washington, em Dezembro de 1962, para uma reunião com o Departamento de Estado, Dodge (2001, p. 285-291) escolhe como título da narrativa *Os Estados Unidos perderam uma oportunidade* e lamenta:

Nós, americanos, tínhamos sido também uma colónia. Sabíamos o que significava ser livre. Nossa política declarada internacionalmente, tal como está expressa na Carta do Atlântico, afirma o direito de todos os povos escolherem a forma de governo sob a qual desejam viver politicamente. Era natural que os povos da África aguardassem dos Estados Unidos uma ajuda nas suas lutas pela autodeterminação. É por acaso de admirar que, tendo depositado suas esperanças em nós e no nosso pronunciamento formal, tenhamos correspondido com uma punhalada nas costas? (p. 291).

1.2. A censura como política de silenciamento de uma República degenerada pelo Estado Novo

Em sua obra *Arte, poder e política: uma breve história sobre a censura*, a jornalista Maria Cristina Castilho Costa (2014, p. 3-8) conta como “a censura nasceu da interdição a palavras, gestos, comportamentos e imagens e ganhou maior repercussão na proibição do escrito em razão da maior perenidade dos documentos escritos frente à efemeridade das demais manifestações simbólicas.” (2014, p. 5). A autora destaca que toda censura é política, “não importando a justificativa que a orienta e embasa ou a instituição e a doutrina que ela defenda.” Iniciada em 1911 em Portugal, “vinculada aos princípios liberais, a República não poderia fazer uso pessoal e instrumental da censura.” Por isso, continua a autora, “inicialmente, assistiremos à criação de órgãos censórios que são parte integrante do aparelho do Estado. A censura, transformada em atividade burocrática do Estado, atua de forma sistemática e rotineira, impessoal e pública” (2014, p. 12). Esta experiência republicana foi sacudida pela ditadura militar em 1926, sob a liderança do General Gomes da Costa, a partir de Braga. O recrudescimento dessa tendência ocorre em 1933, com a formação do regime que ficou conhecido como Estado Novo, de viés fascista e autoritário, liderado por António de Oliveira Salazar, que vigorou em Portugal até a revolução de 25 de abril de 1974. Assente nos pilares “Deus, Pátria e Família”, a doutrina do regime ditatorial, inspirada no fascismo italiano de Benito Mussolini, era baseada no nacionalismo e no culto da nação (Barradas, 2005, p. 198-199). Criada e regulamentada pelo Estado Novo, em 1933, a Comissão de Censura agia de vários modos:

- a) vetava determinados artigos, assuntos e opiniões;
- b) mutilava artigos e matérias a ponto de torná-los irreconhecíveis e sem sentido;
- c) obrigava a publicação de notícias de interesse da ditadura do Estado Novo português, principalmente louvações às autoridades em visita a Angola ou publicações de textos de autoria delas.

Em Outubro de 1933, foi promulgado o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, que redefiniu a condição legal dos habitantes das principais colónias. “A essência orgânica da nação portuguesa é desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas” lê-se no Acto Colonial, uma espécie de Constituição para os territórios de além-mar, nas palavras do historiador

português Oliveira Marques (1972). A actividade da Imprensa estava circunscrita, no Estado Novo, a este propósito declarado pelo regime: possuir, colonizar, civilizar (Neto, 210, p. 205).

Ao consultar o acervo do jornal *O Estandarte*, constata-se que já a primeira edição, de 1 de Dezembro de 1933, traz o carimbo da Comissão de Censura do governo colonial - Visado pela Comissão de Censura - indicador da vigilância do regime autoritário. Há momento em que a Comissão de Censura deixa de aparecer apenas como um carimbo, para se tornar notícia. Em 1939 (Jan.Fev. p. 5), está registado com aparente normalidade:

Comissão de Censura

Para fazer parte da Comissão de Censura da Província de Luanda, em substituição do Exmo. Sr. Capitão Cirilo Leitão que seguiu para a Metrópole, foi nomeado o sr. Tenente Luís Gastão Ramalho Fernandes, ajudante de Campo do Sr. Comandante Militar da Colónia.

Este apontamento está em conformidade com a definição de Costa (2014) sobre o momento em que os censores começam a ser confundidos com intelectuais bem-intencionados e figuras próximas do poder religioso e civil, figuras confiáveis e de destaque. Eni Puccinelli Orlandi (2007, p. 42, 102) em sua obra *As formas do silêncio* apresenta a censura como uma política do silêncio. Lembra que o poder se exerce acompanhado de um certo silêncio e o define como o silêncio da opressão. Do outro lado, destaca o silêncio do oprimido e o denomina Discurso da Resistência. Na sua observação do silêncio, a autora elenca dentre outros princípios:

- a) O silêncio não fala, ele significa;
- b) O silêncio não é a ausência de palavras;
- c) Impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas tentar impedi-lo de sustentar outro discurso.

A autora (2007, p. 93), a pretexto de estudar o silêncio, declara pretender desvendar a censura e os dados que a caracterizam. E explicita (2007, p. 102): “o conceito de silêncio recobre uma região teoricamente diferente da do implícito. O implícito é o não-dito que se define em relação ao dizer. O silêncio, ao contrário [...] é aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído.” A censura é definida na obra de Orlandi (2007, p. 104), como a “interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas [...] proibem-se certos sentidos porque se impede o sujeito de ocupar certos lugares, certas posições [...]. A censura intervém a cada vez que se impede o sujeito de circular em certas regiões.” Como a identidade é um

movimento, afeta-se o movimento do sujeito como autor. Como sinal de recrudescimento ou de alargamento da abrangência, a edição de Julho de 1939 informa que “a censura aos jornais de Luanda passa a ser feita no Governo Geral, pelos vogais da Direcção Central de Censura. Mas, as tentativas de interdição ao jornal não vinham somente da Comissão de Censura. Na edição de Fevereiro de 1949, no texto de prestação de contas *A situação do nosso jornal*, está explicitada a recusa de serviços gráficos: “A tipografia que nos imprimia o jornal, não obstante ter elevado sensivelmente o preço da sua confecção, com o que concordamos, deixou de dar andamento aos nossos trabalhos.” O director Gaspar de Almeida descreve como isso foi inquietante, assim como foi difícil a busca de outra tipografia. E, apela ao director da Missão Evangélica de Luanda para atender a essa necessidade de instalação de uma tipografia própria, para os serviços da Missão.

É também sintomático perceber quando a academia não dispõe das energias necessárias para desvelar aquilo que foi ocultado pela censura e pela política do apagamento da memória. Para que não conste ser nula a menção a *O Estandarte* na academia angolana, a indicação do Doutor João Pedro da Cunha Lourenço permitiu localizar a monografia de conclusão da Licenciatura em História no ISCED de Luanda, de 2003, de Kimpuanza Marlene Amaro, orientada por Maria da Conceição Neto. Nesse trabalho de conclusão, sob o título *As Igrejas Cristãs e a luta pela independência: católicos e metodistas na afirmação do nacionalismo angolano (1940-1974)*, Amaro dá ênfase ao papel das escolas das Igrejas na formação de uma liderança angolana e analisa o discurso dos documentos das autoridades eclesiásticas frente ao regime colonial. Menciona e relaciona os jornais *O Apostolado* e *O Estandarte*, além de abordar as publicações da revista *Angola*, dos que ela define como “cristãos da Liga Nacional Africana”. Artigos de *O Estandarte* são expostos e analisados nas páginas 94 a 102 e nos anexos consta uma tabela comparativa dos temas com mais destaque nessas três publicações, a partir de 1940. A autora conclui que *O Estandarte* ofereceu, a partir de uma perspectiva social bíblica, “a crítica aos preconceitos da administração colonial”. Ela conclui que o jornal, as actividades do Centro Evangélico da Juventude Angolana (CEJA) e o estudo da Bíblia desenvolveram nos protestantes a posição de “não aceitar o sistema colonial como vontade de Deus” (p. 105).

1.3. Entre a conveniência política e a coragem

O esforço de sobrevivência do jornal em um ambiente adverso parecia dar a todos os colaboradores uma dosagem de autocensura. Decerto, o espírito de liderança e moderação do

director Gaspar de Almeida orientava a todos quanto aos rumos: “A coragem sem amor facilmente se transforma em brutalidade. Os homens só podem fazer obra duradoura quando, usando a coragem, forem inspirados pelo amor” (1957, Jun.). Ao escreverem para o jornal, o fazem cientes do risco de se tornarem pessoas expostas à truculência da PIDE, mas do risco maior de perderem o jornal como veículo de sua reduzida liberdade. Aqui, é possível conferir como na mesma época em que os textos são publicados com abordagens adocicadas ou espiritualizadas, os diários pessoais e cartas revelam que o pensamento crítico e o compromisso político desses mesmos autores, homens e mulheres, estavam muito mais avançados que o demonstrado nos poemas e artigos. Nesse aparente descompasso, o sentido da presença e da relevância do jornal aparece na sua função como articulador dessa intelectualidade, mesmo não se permitindo espelhar no seu conteúdo, por exemplo, o ponto de mentalidade já demarcadamente anticolonial. A expressão “conveniência política” foi usada pela professora metodista angolana Florinda Bessa, que era a colaboradora efectiva do jornal e enviava as notícias da Missão do Quéssua ou artigos (1937, Mar., p. ex.). Em seu diário (Hanson, 2011, p. 10), ela descreveu como os angolanos foram obrigados a declarar que a sua terra era parte inseparável de Portugal e como, mesmo considerando isso moralmente errado, o faziam por conveniência política, uma vez que eram “obrigados por um governo estrangeiro que estava a oprimir o povo”.

Dos seus 17 aos 23 anos de idade, António Agostinho Neto escrevia artigos e poemas para *O Estandarte*. No geral, eram reflexões bíblicas e orientações de despertamento moral para a juventude. Mas, quando Presidente da República, em entrevista ao jornalista Barradas (2005), ele conta dessa mesma época de colaborador no jornal:

No Piri, escrevi poemas. Um dia, reli-os todos de uma sentada e achei-os maus e desfiz-me deles. Hoje, arrependo-me, pois, os poemas tinham sido inspirados pelos camponeses dos Dembos. Observar a sua vida e até partilhar a sua vida tinha sido para mim uma experiência muito enriquecedora (p. 204).

Agostinho Neto conclui listando uma série de opressões que pesavam sobre aqueles camponeses (Barradas, 2005, p. 204; Conchiglia, 2019). A observação de Neto é convergente com a de um estrangeiro, conhecedor dos Dembos. O missionário Ralph Dodge, que veio a ser Bispo metodista posteriormente, mantinha com o jornal uma posição de apoio, mas de resguardo e cautela. Há diversos registos nas edições de visitas amigáveis que ele fazia à Redacção, às vezes com a esposa Eunice (1949, Jun.). Há notícias que são creditadas às viagens

dele pelo interior. Mas, é no seu diário (2001, p. 199-200) que ele carrega na crítica social. Pelos idos de 1947, em Mufuque, nos Dembos, Dodge descreve como na época da colheita de café, na falta de trabalhadores, o sistema de trabalho forçado dos portugueses permitia aos colonos entrarem nas sanzalas e retirar, “na rusga”, todos os homens e até mulheres grávidas ou que estivessem amamentando. Os alunos mais adiantados da escola também tinham de parar os estudos para irem à colheita dos brancos. Todo o trabalho nas aldeias era deixado de lado e ficava “o ressentimento de terem desperdiçado as suas próprias produções enquanto colhiam as dos europeus.” Ele narra que isso ficou profundamente marcado para os africanos, que “por prudência estavam limitados de se manifestar abertamente”. Dodge confirma que qualquer negro que se opusesse ao trabalho forçado na produção dos brancos era preso e deportado para São Tomé, “para trabalhar toda a vida nas plantações de cacau, às vezes pagando a resistência com a própria vida.”

O professor Jacinto António Pascoal Fortunato, no prefácio do *Diário de um exílio sem regresso*, de Deolinda Rodrigues (2003, p. 19), revela que na mesma época em que era professor na Escola da Missão e escrevia poemas e meditações para *O Estandarte*, convivia com Deolinda que o conduziu às lides políticas, “desenvolvendo actividades com Amílcar Cabral”. Ele se refere ao fundador do PAIGC, que entre 1956 e 1959 trabalhou em Angola, como engenheiro agrónomo e fazia articulações e formação política com os líderes angolanos da Resistência anticolonial. Como Deolinda, o jovem professor Jacinto estudou no Instituto Metodista no Brasil e conta que ela organizou um núcleo do MPLA em São Paulo, em 1961, e que ali, das mãos dela, recebeu o seu próprio cartão de membro desse movimento, assinado por Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz. Ele descreve Deolinda, que tinha sido secretária da Redacção e publicara *Uma dádiva do céu à humanidade* (1954, Out.Dez.), *A Igreja e a juventude* (1955, Ago.Set.), *O valor da temperança nos nossos dias* (1956, Abr.), como uma lutadora indomável, de “enorme elasticidade cultural e sólida postura intelectual” e afirma que ela escolheu o pragmatismo da guerrilha “como caminho mais justo para se atingir a total emancipação dos angolanos do servilismo e das oportunidades desiguais.” O próprio Jacinto Fortunato (1956, Mai.Jun.) faz o desafio *Assimilemo-nos com Cristo*, diante da política de assimilação que o Estado Novo propagava. Na prática, a assimilação implicava aos negros filhos da terra copiarem os comportamentos e a visão de mundo dos brancos europeus, como condição para serem reconhecidos socialmente.

Destacam-se no cenário masculino da Redacção do jornal e da sociedade da época, as vozes em favor da participação igualitária das mulheres. No artigo *A mulher e o evangelho*, Francisco de Almeida, professor e evangelista no Libolo, lamenta que “há homens que se opõem ao trabalho das mulheres na Igreja” e conclui: “melhor seria que as imitassem” (1935, Mar.). O ministério ordenado das mulheres na Igreja Metodista só foi aprovado formalmente em 1956, embora de cem anos antes haja registo de pastoras reconhecidas no metodismo americano. Antecipado em duas décadas, *O Estandarte* refere-se sempre à missionária Celícia Cross como pastora activa da igreja do Quéssua (1936, Jul.; 1939, Jun.), tanto nas suas passagens por Luanda, quando assume o púlpito no culto de domingo, quanto nas Notícias de Malanje, enviadas pelos correspondentes. O diário da professora Florinda Bessa (Hanson, 2011) confirma e recua ainda mais tempo nesse reconhecimento, a indicar não haver nenhum constrangimento, no meio do povo, em torno do ministério ordenado feminino:

A Revda. Srta. Celícia Cross chegou ao Quéssua em 1915 [...]. Dizia-se que ela era como uma mãe galinha que sempre tinha espaço para mais um pintinho sob suas amplas asas. Ela assumiu o comando de quase tudo e, conseqüentemente, desempenhou muitas funções ao mesmo tempo. Ela foi pastora, supervisora de escola, mãe, consultora de jardinagem, especialista em construção e evangelista extraordinária [...] A Srta. Cross era a pastora da igreja do Quéssua e muito hábil em criar cultos de adoração facilmente compreendidos até mesmo pela avó mais analfabeta da aldeia (113-114).

Guilherme Pereira Inglês era um homem culto, filho de pai culto, que dominava e manejava bem os códigos culturais dos brancos. Mas, no jornal, ele aparece como um homem prático, não o erudito. É somente um colaborador, divulgador e angariador de assinaturas. A cada vez que ele descia de Mucondo para Luanda, trazia consigo um tanto de novas assinaturas do jornal. A sua esposa Faustina Fernandes Inglês também é citada como leitora e divulgadora do jornal (1943, Jul.; 1950, Mar., Ago.). Ao mesmo tempo em que se impunha a autocontenção na escrita de suas ideias, é dele esta manifestação na Conferência Anual de 1957, em Caxito:

Há muitas esperanças para o futuro da Igreja Angolana no desenvolvimento material e espiritual. Já chegou o dia em que África deve abrir os olhos para encontrar no mundo o que é bom e começar a encarar, seriamente, o seu trabalho e o encargo que lhe é incumbido [...] Chegou a hora em que o Africano deve começar a andar com os seus próprios pés. Para a frente é o caminho e para trás as pontes têm de ser queimadas e ninguém pense em retroceder porque o retroceder é a morte (Amaro, 2003, p. 110).

Em suas *Notas sobre O Estandarte*, o Bispo Emílio de Carvalho (2004) destaca que “muitos artigos e notícias não foram publicados ou foram simplesmente amputados e vetados por essa famigerada Comissão de Censura.” Ele, que exerceu a função de redactor em 1960, cita dentre os artigos mandados retirar pela Censura, um de Dezembro de 1938, com o título “*Será verdade?*”, de Fernando Pamplona, ao cobrir a visita do presidente da República a Benguela. Mesmo sendo jornalista do *Diário da Manhã*, de Lisboa, ligado à União Nacional, partido do governo, o artigo foi considerado ofensivo e proibido de publicar. De Carvalho (2004) destaca “o professor Gaspar de Almeida enfrentando os verdugos da Comissão de Censura, por amor ao evangelho” e aponta que desde 1959 havia uma “atmosfera hostil à imprensa evangélica” e “a repressão colonial também estava na base da falta de regularidade na publicação do jornal”. Conclui que “a Comissão de Censura fez do jornal uma vulgaridade.”

Considerações

A final deste capítulo, é de se destacar que o Acto Colonial definia como motivação da nação portuguesa “possuir e colonizar domínios ultramarinos e civilizar as populações indígenas”. O Decreto nº 18.570, de 8 de Julho de 1930, conhecido como Acto Colonial, foi o primeiro documento constitucional do regime do Estado Novo, a alterar a Constituição da República, de 1911, por desígnios do próprio Oliveira Salazar, quando tornou-se ministro interino das colónias. Esse propósito de possuir, colonizar e civilizar, na prática, reduziu-se a apagar e desmemoriar os povos alcançados. A imprensa jogava um papel decisivo para isso (Neto, 210, p. 205). Eni Orlandi (2007, p. 168) chama a atenção para se perceber a censura além da ideia de interdição redutora. Para ela, “a censura é um processo que não trabalha apenas a divisão entre dizer e não-dizer mas impede o sujeito de trabalhar o movimento de sua identidade e elaborar a sua história de sentidos”. Apesar da acção intensa da Comissão de Censura, é possível constatar uma crescente consciência de angolanidade e emancipação na linha de tempo do jornal. Como exemplo, a alteração do indicador de propriedade do jornal, que desde 1933 vinha sendo dos Crentes Africanos Portugueses e ao fim de 1947 passou a ser dos Crentes Evangélicos Angolanos, fazendo desaparecer a menção a uma identidade portuguesa. É significativo que a alteração tenha ocorrido logo após a participação do director Gaspar de Almeida na Conferência Missionária Protestante do Oeste da África, em Leopoldville (Kinshasa) e a repercussão africanista que esse evento provocou. Dificilmente, esse movimento de refutar a identidade portuguesa pode ter passado despercebido à Comissão de Censura.

CAPÍTULO 2: A FEITURA DE UM JORNAL PARA A EMANCIPAÇÃO

Introdução

O jornal como apresentado aqui é objecto deste estudo, mas é sujeito de processos sociais relevantes. O seu director Gaspar de Almeida usa exaustivamente como palavras-chave em seus escritos: despertar-libertar, salvação-libertação, a deixar evidente que o jornal tinha um propósito bem definido. Também não deixava margem de dúvida quanto ao compromisso, pois o jornal identificava-se e era conotado como “dos pretos, para os pretos e pelos pretos” (De Almeida, 2007, p. 448). A ideia de que o jornal depende de mais ninguém, somente do seu povo, vinha acompanhada de um desafio a assumir: “se nos julgamos capazes de sacudir as deficiências anormais que nos atolam e que até agora criaram em nós a falsa crença de que somos uma raça vencida.” (1949, Fev.). Decerto, não era uma tarefa fácil, por ser incomum. Nascimento (2018, p. 352) colhe relato sobre estudantes do topo social dos angolanos que chegavam para estudar em Lisboa, inclusive os que residiam na CEI: “alguns deles já tiveram altas responsabilidades no Governo de Angola, a maioria era de assimilados, sem consciência do problema africano, inconscientemente subjugados ao culto do outro.”

O jornal teve a sua primeira edição em 1 de Dezembro de 1933 (edição nº 1, 1933, Dez.) e em Junho de 1961 saiu a última edição daquele período, em meio ao seu estrangulamento pela repressão do governo colonial (edição nº 290, 1961, Jun.). O acervo de *O Estandarte*, objecto deste estudo, é composto de 290 edições, de 1933 a 1961. Há situações em que ocorreu erro na numeração da edição ou de uma sequência de edições, com publicação de nota de erro, a errata, em edição posterior, a corrigir a numeração. Por esta razão, neste trabalho, as referências ao conteúdo do jornal são indicadas com o ano e o mês, ao invés de o serem com o número da edição, a prática mais comum. A totalidade das edições desse período está organizada e disponível nas bibliotecas da Universidade Metodista de Angola e do Memorial Doutor António Agostinho Neto (MAAN) em dois volumes: o primeiro a coligir as edições de 1933 (Dez.) a 1947 (Set.Out.) e o segundo a abranger os anos 1947 (Nov.Dez.) a 1961 (Jun.). Este capítulo visa ao registo das condições sociais e políticas e das forças em jogo no surgimento do jornal.

2.1. “Um povo sem voz é um povo apagado”

Na entrevista concedida ao final de Dezembro de 2024 ao professor Osmilde Miranda, Loideana de Almeida Santos, filha do fundador e director do jornal *O Estandarte*, lembrava a justificativa de seu pai para manter o jornal em funcionamento a qualquer custo, inclusive com sacrifício pessoal: “Um povo sem voz é um povo apagado.” Essa afirmação soa como um eco de Aristóteles, que no quarto século antes da era cristã, definia o homem como “vidente dotado de palavra” - ζῶον λόγον ἔχον (Heidegger, 2009, p. 110-111). Merece ser ressaltado que o pastor e jornalista Gaspar de Almeida não tratava o jornal como empreendimento pessoal, mas como projecto colectivo, com foco na situação do povo angolano. Desde a edição inaugural de 1933, há destaque para as iniciativas de organização e empreendimentos sociais, em que ele é parte de um grupo maior, coeso e crescente. Ele via o jornal como uma voz possível do povo comum de Angola. Situações que sem chegar ao conhecimento público reforçariam a normalização da violência do governo colonial ganhavam espaço e destaque no jornal. A denúncia das violações era frequente, o jornal evidenciava as agressões contra pessoas comuns e demarcava, a partir da linguagem da fé, do testemunho cristão, a sua posição editorial.

Ilustra bem esse jornalismo de denúncia: Manuel Feliciano António Pegado ganhou o respeito do seu povo quando era um simples guia de classe metodista em Cêrca, Golungo Alto, onde se tornou, depois, evangelista. Essa região era marcada por revoltas e activismo clandestino pela Independência de Angola (Xavier, 2000, p. 73). Nesse contexto, a intriga política e a perseguição ocorriam travestidas de formalidades administrativas. O evangelista Manuel Pegado passou a receber notificações para comparecer ao Posto Administrativo. Obediente, comparecia sem prevenções e diversas vezes ficava preso, sem que houvesse acusação objectiva. Depois de alguns meses, invariavelmente era liberado, por nada haver de provas contra ele, mas a sua vida ficou marcada e desorganizada por essa sequência de prisões. Ele mantinha correspondência com o colega evangelista de Quiluanje, Gaspar João Rodrigues, que descreve como essas cartas mostravam que “mesmo sob castigo, a sua fé era viva, de total confiança em Deus”. Coube a esse colega escrever a notícia da morte do Manuel Pegado para *O Estandarte* (1939, Jan.Fev.). Das cartas, é possível saber que do seu último comparecimento ao Posto Administrativo do Golungo, foi levado para a Vila Salazar (Ndalatando), de onde foi conduzido para um “desterro de seis meses em Malanje”, onde morreu (ou foi morto) sob a custódia das autoridades coloniais. Histórias como essa não tinham guarida em outro meio de

comunicação da época, além de *O Estandarte*. Sob a narrativa de uma história de testemunho cristão e fé, apresentava-se uma aguda denúncia do sistema colonial.

Este estudo visa ao entendimento das razões do apagamento do jornal *O Estandarte* dos registos da comunicação social em Angola, mas o director do jornal, na frase “um povo sem voz é um povo apagado” parece estar consciente da dimensão do quanto o seu povo vivia um processo prolongado e intenso de apagamento cultural e social. A esta frase, ele emendava outra: “Temos de começar o jornal.” Imbuída do mesmo espírito de perseverança do pai, Loideana, que vive nos Estados Unidos da América, tem mantido o compromisso, nas últimas três décadas, de vir a Luanda a cada mês de Dezembro, para “comemorar o aniversário” de *O Estandarte*. Ela o faz de modo a juntar pessoas que têm a memória afectiva do jornal, dá entrevistas sobre o assunto e, invariavelmente, visita o Bispo da Igreja Metodista Unida, Gaspar João Domingos para clamar que retome a publicação do jornal (Anexo 6). Mais de uma vez o Bispo se somou a esse esforço, instituindo comissões e grupos de trabalho para se viabilizar o relançamento de *O Estandarte* (Anexo 7). Em Dezembro de 2024, quando se comemorariam os 91 anos do jornal, Loideana, que aos 88 anos viaja, articula e mostra desenvoltura na narrativa, enviou pelo Whatsapp:

Já estou em Luanda. O jornal *O Estandarte* tem um historial muito interessante. Por isso, o dia 1 de Dezembro, da sua fundação, tentamos sempre celebrá-lo como um marco histórico no desenvolvimento de Angola e mesmo da África. Os nomes de Sebastião Gaspar, Gaspar de Almeida, João Rodrigues, Victor de Carvalho, Domingos da Silva foram tidos como os grandes pilares na fundação do jornal. Meu pai assegurou o jornal em tempos muito difíceis, sendo ele muitas vezes o único na Redacção, datilografando, redigindo, corrigindo e editando. Ele recebeu o certificado de jornalista, no regime colonial, o que lhe fez assegurar o jornal (17 de Dezembro).

Da complexa relação entre o governo colonial e os metodistas em Angola, é de se destacar o contraponto ao esforço das autoridades coloniais de apagar o kimbundu como língua corrente, proibindo o seu uso nas escolas das missões e exigindo para se alcançar a condição de assimilado ler e escrever em língua portuguesa. É da memória viva dos angolanos mais velhos a expressão dos colonos a se referirem ao kimbundu como “língua de cão”, de modo a depreciar e desencorajar o seu uso (Bender, 2011, p. 349). Não deixa de ser sintomático, na contramão desse esforço governamental, que a elaboração da mais importante gramática e do vocabulário mais robusto do kimbundu tenha sido resultado da dedicação do linguista Héli Chatelain,

missionário da primeira equipa do Bispo William Taylor, conforme registado no diário da professora angolana Florinda Bessa (Hanson, 2011):

Héli Chatelain não é frequentemente lembrado pelos missionários modernos, mas suas contribuições foram valiosas. Sua capacidade linguística deu à nossa igreja uma base para a tradução da Bíblia em kimbundu, enquanto seus contactos pessoais forneceram aos primeiros obreiros informações culturais e políticas vitais (p. 30).

No mesmo compromisso, insere-se o missionário Herbert Withey, na Missão do Quéssua, em Malanje, no empreendimento de traduzir a Bíblia para o kimbundu, no que foi seguido pelo pastor Job Baltazar Diogo, preso e torturado em 1961, que veio a participar da criação do Instituto de Línguas Nacionais, após a Independência. Traduzir a Bíblia tem sido uma forma de perenizar uma língua ameaçada. É nessa contramão do esforço de apagamento promovido pelo projecto colonial que *O Estandarte* insere-se e firma-se (Xavier 2000, p. 55; De Grassi, 2015, p. 72).

A história da comunicação social em Angola passou por diferentes fases e experiências. Consta que a primeira máquina de impressão foi adquirida em 1842, mas não chegou a funcionar por conta de um naufrágio, do qual suspeita-se ter sido provocado pelas autoridades coloniais. Apenas em 1845 aconteceu o primeiro experimento tipográfico, pelo cidadão português Joaquim António de Carvalho Menezes (Hohlfeldt & Carvalho, 2012). É de destaque o facto da comitiva do Bispo William Taylor, que deu origem ao metodismo em Angola, em 1885, tenha trazido no navio, entre muitos pertences pessoais, equipamentos e máquinas para o trabalho de sustento próprio “uma prensa tipográfica que meu pai adquiriu”, conforme relato de Herbert Withey (Hanson, 2011, p. 164). Esse propósito de publicar e divulgar literatura está bem registado no diário da professora Florinda Bessa, que reportou directamente o missionário Herbert Withey (Hanson, 2011, p. 23, 36, 164):

Caixas de comida e roupa constituíam a maior parte dos itens da nossa lista de bagagem, mas meu pai também tinha adquirido cinco mil Bíblias. No porão do navio foram guardados parafusos e rolos de tecido que seriam trocados por serviços. Foi adquirida uma prensa com a intenção de imprimir materiais para os novos convertidos (p. 164).

Essa quantidade de bíblias revela-se um contrassenso, ou um desafio ousado, diante da constatação de Bender (2009, p. 352) que somente em 1940 a quantidade de pretos angolanos que sabia ler e escrever em português alcançou 1.012 pessoas, 0,03% do total de 3.5 milhões, o que demonstra, para ele, o fracasso da alegada “missão civilizadora portuguesa”. O Censo de

1960 indicou a existência de 172 mil brancos em Angola, mais que o dobro de dez anos antes, quantidade que incluía 50 mil brancos nascidos em Angola. Além desses, o Censo registou 53 mil mestiços e pretos assimilados, aqueles que atendiam aos dispositivos de assimilação dos costumes e comportamentos europeus preconizados no Estatuto do Indigenato, que vigorou de 1926 a 1961. O jornalismo, no entanto, não tinha todo esse público, pois o índice de analfabetismo era alto entre os brancos, inclusive na Metrópole, designação corrente para Portugal frente às províncias ultramarinas, na época. Os dados disponíveis de 1960 apontam analfabetismo de 96,97% da população total de Angola de 4.8 milhões de habitantes. Já em 1966, estimava-se que 60% da população de origem europeia em Angola sabiam ler e escrever, índice que baixava a 10% entre os nativos africanos. A quase totalidade da população dependia, portanto, da informação oral (Rocha, 2019, p. 18). O estudo do jornalismo no período de domínio português em Angola deve dimensionar a questão do contexto colonial numa cultura predominantemente oral, o que não se traduz para alguns teóricos como culturas analfabetas, a considerar a realidade da experiência do letramento, demarcado pela modernidade (Briggs & Burke, 2011; Giddens, 2000).

No entendimento de Hohlfeldt e Amarante (2013), é destacada a influência exercida pela imprensa na organização das sociedades colonizadas e na manutenção do seu *status* colonial. Para eles, havia um controlo “sobre os profissionais da escrita, cuja leitura era reservada a um público muito seletivo e instruído...enquanto as pessoas comuns, desprovidas das mesmas possibilidades e aptidões ficavam naturalmente excluídas desse processo”, com forte impacto no quesito da liberdade de expressão. Mas, o director Gaspar de Almeida, sem as condições para contratar um corpo de profissionais jornalistas, conta que:

Logo nos primeiros meses do jornal, em 1933 e 1934, descobrimos que entre os irmãos das igrejas havia muitos com dons de escrever, apresentando com clarividência ideias apreciáveis e construtivas para a sociedade em que vivíamos, talentos estes que estavam ocultos, enterrados, por falta de oportunidade (1975, Jan.).

No cabeçalho da capa, na edição de Dezembro de 1933, logo abaixo do nome *O Estandarte*, o jornal era apresentado como “Órgão e propriedade de um grupo de Crentes Evangélicos Africanos Portugueses”. Em Dezembro de 1939, foi retirada a menção a “um grupo”, permanecendo “Órgão e propriedade de Crentes Evangélicos Africanos Portugueses”. Somente em 1947, veio a alteração para “Órgão e propriedade de Crentes Evangélicos Angolanos”. A linha acima desta apresentação trazia a periodicidade e um dístico que não foi

alterado ao longo das três décadas: Mensário - Pregoeiro Cristão dos Bairros. É de se considerar que em Angola, as aldeias rurais também podem ser denominadas bairros. Nos artigos e editoriais, era comum denominar o jornal como “o pregador sem púlpito” (1954, Fev.Mar.). *O Estandarte* trazia, a cada edição, notícias de Angola principalmente, e internacionais. Trazia notícias do interior de Angola, inclusive das aldeias, denominadas sanzalas, na secção *Pela seara do Senhor*. Continha secções denominadas *Visitas, Dos nossos Correspondentes*, a lista dos que pagavam pelas assinaturas ou faziam donativos, *Dos correspondentes, Lições para as Escolas Dominicais, Notícias das Classes de Luanda* e, na Secção *Carteira Íntima*, eram publicados os nascimentos, os aniversários, os baptizados, os casamentos, as enfermidades e as mortes. As lições para as escolas dominicais foram publicadas entre Novembro de 1938 e Dezembro de 1946. É provável que tenham resultado de sucessivas decisões da Conferência Anual Missionária dos metodistas e das Conferências da Aliança Evangélica de Angola (AEA), a assumirem como urgente o desafio de produzir literatura cristã. Não há apontamento de quem as elaborava, mas não eram traduzidas, pois traziam exemplos e uma linguagem próprias das realidades de Angola. A partir de um “texto áureo” da Bíblia, vinha uma versão da lição para crianças e outra para adultos, com um plano de aulas. Inicialmente, a inclusão das lições para as escolas dominicais não parece ter sido sem controvérsia. Na edição de Abril de 1939, sob o título *Justas reclamações*, a equipa da Redacção expõe que chegavam queixas de todos os lados pela não publicação dos assuntos enviados pelos correspondentes para a secção *Carteira Íntima* e justifica que as páginas foram destinadas às Lições da Escola Dominical.

O nome *O Estandarte* não é justificado pelo corpo directivo do jornal no lançamento nem nas edições posteriores, mas a sua terceira edição, de Fevereiro de 1934, inclui artigo do leitor J. do Nascimento Júnior, que a pretexto de saudar o nascimento do jornal, explica que estandarte é o mesmo que bandeira, no seu entender uma “bandeira de honra que cobre os corações de todos os evangélicos, sem excepção de raças, tribos e nações [...]” O assunto é retomado na edição de Junho de 1937, na qual Pascoal dos Santos Ván-Dúnen afirma que literalmente estandarte é uma bandeira e dedica um artigo inteiro a descrever o valor de um estandarte, para concluir: “muitos dos leitores talvez não ajuizavam o que queria explicar o título do nosso jornalzinho.” Nobre Ferreira Pereira Dias (1950, Jul.) retoma a questão do significado do nome do jornal, para concluir que é uma bandeira cujo objectivo é “elucidar as nossas mentes nas coisas que ignoramos e guerrear o pecado [...]” A sugerir as comemorações dos 22 anos de *O Estandarte*, António Kimbaxi, filho, (1954, Ago.Set.) publica um artigo, que

traz logo abaixo três estrofes do hino *Eis O Estandarte*, que parecia muito conhecido nas igrejas e pode ter induzido a escolha do nome do jornal em 1933:

Eis O Estandarte, tremulando à luz;
Eis a sua divisa: Coroa sobre a cruz.
Para a santa guerra - Ele vos conduz.
Quem quer alistar-se sob o Rei Jesus?

É de se destacar que ao lado esquerdo do logótipo *O Estandarte*, o texto bíblico se alterava a cada edição. O Salmo 60.4 fixou-se somente nas últimas edições antes do encerramento em 1961: “Deste um estandarte aos que te temem, para o levantarem no alto pela causa da verdade”. O professor de jornalismo e editor Alpiniano Filho (2025), da Universidade Vale do Rio Doce (Univale), no Brasil, analisou, para este estudo, o desenho gráfico do jornal *O Estandarte* tendo como referência a obra de Robert Bringhurst *Elementos do estilo tipográfico* (2005). Por mensagens de texto e de áudio, apontou que as fontes dos logótipos do jornal, em épocas diferentes, possuem uma variação do Gótico para estilo Grotesco, sem serifas, que são as pequenas hastes pontiagudas e com rabichos. O professor explica que as fontes góticas são usadas até hoje em logótipos de grandes jornais do mundo, como o *The New York Times*, dos Estados Unidos. Ele aponta que essas fontes góticas são originárias dos livros escritos pelos escribas, antes da invenção dos tipos móveis, por Gutenberg, mas os escribas produziam 1 ou 2 exemplares de livros religiosos, que eram colocados nas bibliotecas dos mosteiros. Somente com a invenção dos tipos móveis, foi possível a Gutenberg editar a Bíblia Sagrada como o primeiro livro impresso e com maior tiragem. E usou uma fonte gótica.

Alpiniano Filho considera que esta pode ter sido a razão para *O Estandarte* ter usado o gótico no logótipo, que foi desenhado à mão, pois percebe-se que as letras não são iguais e nem têm um padrão igual, para depois ser feito o cliché de impressão, em metal e madeira. Ele detectou que no logótipo mais moderno, sem serifa, foram utilizados os tipos de metal, que eram vendidos por meio de catálogos dos fornecedores de produtos gráficos. É de se destacar que de 1933 a 1958, *O Estandarte* manteve o padrão gráfico da primeira edição. Somente na última edição de 1958 é que alterou o desenho da logomarca. Em toda a sua existência, manteve a distribuição do texto em quatro colunas.

A periodicidade de *O Estandarte* foi mensal ao longo das quase três décadas de funcionamento ininterrupto, sofreu variações entre 1959 e 1961, devido ao recrudescimento da perseguição da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), com desmantelamento da

equipa, por prisões ou exílio (De Carvalho, 2004). Cada edição trazia entre quatro e doze páginas. É possível conferir no acervo o predomínio das edições com quatro páginas. Essas eram o padrão. As de seis e as de oito parecem atender a períodos em que o jornal falha na entrega mensal, trazendo a seguir uma edição mais robusta. As de doze páginas são comemorativas, como a edição que retrata as missões evangélicas e que foi distribuída gratuitamente na Exposição-Feira de Luanda, em 1938 (1938, Jul.Ago.). O único registo quanto a isso, é do Reverendo Ralph Dodge (2001, p. 103-104), logo na sua chegada a Angola, em 1936. Ao escrever sobre os “assimilados” que estavam no seu convívio na Missão, ele inclui o pastor Gaspar Adão de Almeida como “editor de uma revista mensal eclesiástica de quatro páginas, *O Estandarte*”. Tal registo consta na sua autobiografia, que foi publicada em Angola sob o título *O Bispo Revolucionário*.

Não há registo, com exactidão, da tiragem, mas ela esteve por volta de mil, com assinantes em todas as regiões de Angola, de Cabinda à Huíla, principalmente em torno das missões protestantes (1960, Out.). Havia assinantes e colaboradores no Exterior, principalmente nos Estados Unidos, em Portugal e no Brasil. Os agentes do jornal nas igrejas locais em todo o território buscavam assinantes para o jornal e enviavam notícias e cartas. Ainda quanto à tiragem, a edição de Fevereiro de 1940 relata um comunicado da tipografia que informa que os mil exemplares encomendados, que custavam 320 Angolares passam a custar 500. Portanto, há aí um indicador objectivo de mil exemplares. Na edição de 1950 (Jan.Fev.), na mensagem *Aos nossos leitores*, a equipa directiva assume como desafio imediato ter mil assinantes pagantes para cobrir as despesas da tipografia e da distribuição. Ao mesmo tempo, propõe uma campanha para se alcançar cinco mil assinaturas, que foi lançada na edição de Março de 1950. A única menção à tiragem no próprio jornal aparece na edição de Outubro de 1960, já sob perseguição. No *Aviso aos assinantes*, está indicado que “a tiragem tem sido de mil exemplares, dada a declinação [...]” Em ano muito posterior, em 2005, o director Gaspar de Almeida, em mais uma iniciativa tomada por ele de relançar o jornal, escreve para o Ministro da Comunicação Social a pedir autorização e menciona 1.500 exemplares a circularem em todo o território nacional. Na carta, ele faz menção a uma Associação de Filhos e Amigos da Igreja Metodista Unida de Angola como proprietária do jornal (Anexo 4).

No livro *Desperta, óh África!* (2007), uma colectânea feita por Gaspar de Almeida de todos os seus artigos publicados em *O Estandarte*, há uma menção à tiragem regular de 2.500 exemplares (p. 409). É possível que o jornal tenha oscilado nas suas três décadas de

funcionamento, entre tiragens mínimas de mil e máximas de 2.500 exemplares, mantendo uma base em torno de mil assinantes e fazendo distribuição gratuita de exemplares em eventos, para divulgação e captação de novos assinantes. Esta quantidade é comprovada também nos balancetes anuais de prestação de contas. Neles aparecem separados os donativos e os valores recebidos de assinaturas. Ao se dividir o montante declarado do valor por assinaturas pelo valor individual, alcança-se o número de mil assinantes, pelo menos (1940, Jun.; 1954, Jun.Jul.). Essa situação é alterada no período em que a perseguição ao jornal aumenta (1959-1961), em que os donativos superam o valor das assinaturas (1961, Jan.).

Ao ser definido como órgão de propriedade de Crentes Evangélicos Angolanos, o jornal não traz explicação nenhuma dos limites nem da abrangência desse grupo, tratado sempre na generalidade, como se referisse propositalmente a todos os protestantes de Angola. O director Gaspar de Almeida, nascido em 1907, em Calomboloca, tinha 26 anos quando da criação de *O Estandarte* e o grupo que assumia com ele as tarefas era composto de jovens aparentemente bem articulados, com muitos empreendimentos sociais. Em algumas dessas iniciativas, fica claro o intento de dar abrigo institucional para o jornal. Na primeira edição, já é mencionada uma União da Cristandade Evangélica Angolana. Depois, esses jovens tentam criar uma União da Mocidade Evangélica de Angola (1937, Nov.Dez; 1938, Fev.Mar.), que assumisse oficialmente a propriedade do jornal (1938, Fev.Mar.; 1956, Nov.Dez.). No Capítulo VIII, sob o título *Da Imprensa da Associação*, os Estatutos da União da Mocidade traziam nos artigos 24º ao 26º, expressamente, a propriedade do jornal *O Estandarte*. Porém, a iniciativa foi recusada sucessivas vezes pelo governo colonial, sem mais explicações, conforme relatado em várias de suas edições (1937, Nov.Dez.; 1938, Fev.Mar.). Disso decorre o jornal ter funcionado todo o tempo da sua existência sem se tornar uma empresa formal, devidamente registada, a assegurar direitos. O jornal assumia como endereço declarado o primeiro andar da Escola da Missão Evangélica de Luanda (Metodista). Esta informação pode denotar alguma protecção institucional da Missão ao jornal, na falta de uma empresa autorizada como proprietária dele (Anexo 9).

Esses impedimentos para registo oficial da União da Cristandade Evangélica Angolana e, depois, da União da Mocidade Evangélica de Angola não foram exclusivos. Parece ter sido este o procedimento padrão das autoridades coloniais portuguesas com as iniciativas de organização e institucionalização dos protestantes. No seu livro *Ouçó os passos de milhares*, o Bispo Emílio de Carvalho (1978, p. 169-172) detalha os esforços de constituição da Aliança

Evangélica de Angola (AEA), cujos encaminhamentos arrastaram-se nos gabinetes das autoridades desde 1922, ainda sob a designação de Conferência das Missões Evangélicas de Angola (1934, 15Ago.). Sucessivos pedidos e adequações de Estatutos foram submetidos, sem que a AEA conseguisse a outorga do seu reconhecimento jurídico. O autor cita um despacho de 28 de Julho de 1963, quando o Governo da Província responde ao pedido de permissão para a realização da Assembleia Geral da AEA: “Não autorizo a reunião por não ter existência legal a Aliança Evangélica”, concluindo que, assim, a Aliança chegou ao esvaziamento, em meio à luta de libertação, depois de 40 anos de funcionamento efectivo e tentativas de reconhecimento legal. As sociedades missionárias que reuniam-se em Conferência desde 1922, decidiram em 1934 (1934, 15Ago.) dar maior organicidade institucional às suas actividades comuns e assumiram o nome de Aliança Evangélica de Angola. Essa data parece o suficiente para esclarecer que não há nenhuma ligação daquela iniciativa com o movimento evangelical de Lausanne criado em 1974, que tem nas também denominadas Alianças Evangélicas a sua expressão em cada país. Assim, a antiga AEA foi extinta e não guarda relação com a actual Aliança Evangélica de Angola, fundada também em 1974, quando do surgimento do movimento mencionado. As Missões que se articulavam na antiga AEA no período colonial, juntaram-se majoritariamente no Conselho de Igrejas Cristãs de Angola (CICA) após a Independência.

Quanto às condições objectivas da criação de *O Estandarte*, é necessário considerar que, apesar das garantias de liberdade religiosa do Acordo de Berlim, Portugal continuou a ter a religião católica como oficial no período monárquico e as autoridades locais criavam muitas dificuldades para os protestantes. A professora angolana Florinda Bessa (Hanson, 2011, p. 10) conta em seu diário que “desde o início, as regras restritivas do governo português pareciam ter a intenção de destruir a influência do protestantismo. Houve longos períodos em que nenhum novo missionário teve permissão de residência.” As autorizações de entrada e funcionamento das missões protestantes eram acompanhadas de condicionamentos que as impediam de construir templos e fazerem proselitismo. Isso as direccionou para o trabalho social, abrindo escolas, clínicas, fazendas e pequenos experimentos fabris, o que permitiu a elas desenvolverem as condições para, em pouco mais de uma década de actividade em Angola, ordenar os primeiros ministros e admitir os primeiros professores e dirigentes dentre os angolanos nativos. Ainda nas anotações de Florinda Bessa (Hanson, 2011, p. 10; Dodge, 2001, p. 98), ela reitera, quanto ao seu trabalho com o missionário Withey, que acumulava a tarefa de tradutor da bíblia

para o kimbundu: “durante a nossa supervisão, a Igreja cresceu a passos largos. Escolas, hospitais e capelas foram construídos sobre o sangue, o suor e as lágrimas de inúmeros missionários e cristãos africanos [...] falamos em várias reuniões realizadas por todo o país. Cada um de nós esteve envolvido na formação de líderes africanos.”

Isso impulsionou, entre os angolanos nessas Missões, o sentido de autoridade e compreensão do seu lugar no mundo. O facto de as Missões serem dirigidas por estrangeiros não-portugueses possibilitou comparações antes impossíveis aos angolanos, como novos actores na composição do entendimento e na reinvenção da identidade. No caso dos metodistas, vieram também missionários negros americanos, desde a primeira equipa do Bispo William Taylor (Hanson, 2011, p. 38 e 140, De Carvalho, 1978, p. 158-159). Tudo isso era novo e despertava reflexão. O intelectual nacionalista Sócrates Dáskalos (2000, p. 170-171) observa a partir do Huambo que as missões católicas educaram os filhos dos colonos e dos “assimilados” em escolas e seminários nas cidades, enquanto “as missões protestantes, mais organizadas e mais independentes, actuavam no meio rural, o que lhes dava um carácter de um mundo à parte, pouco agradável às autoridades.” Ele acentua que “havia duas comunidades evoluindo paralelamente, representando cada uma novas sociedades sociais e culturais.” O facto de se constituírem centenas de pequenas escolas nas aldeias sob influência protestante, criou uma classe mais intelectual dentre os angolanos nativos e esses passaram a dar movimento ao pensamento próprio. Ao mesmo tempo, o envio de angolanos nativos por essas Missões protestantes ao Exterior, para representar Angola em eventos internacionais, trouxe o impacto do conhecimento do mundo além da relação entre a Província e a Metrópole e permitiu o entendimento de outras referências de constituição do Estado e de funcionamento da sociedade (Hanson, 2011, p. 145). Em tudo isso, demandas por mudanças foram despertadas, desenvolvidas e nutridas. Esse parece ser o terreno em que a criação e a existência de *O Estandarte* se tornam desejadas, possíveis e necessárias.

Por volta do ano de 1960, o Bispo Ralph Dodge (2001, p. 216) lamentou que “os missionários metodistas em Moçambique acreditaram no argumento português de que a educação não era parte do programa da Igreja”, do que resultou na construção de apenas duas escolas primárias. Ao mesmo tempo, ele indicava haver na Missão Metodista em Angola 155 escolas e na Rodésia do Sul (Zimbabwe), 212. Na sua autobiografia, ele anotou que, quando o governo colonial em Angola impunha muitas restrições à abertura e ao funcionamento de novas escolas nas aldeias, a Missão registava as escolas em nome de professores angolanos, como se

fossem escolas privadas, e ninguém tinha dúvida que essas escolas estavam sob a orientação pedagógica da Missão, para a formação de líderes africanos (2001, p. 132). Desde o tempo como pastor em Angola, iniciado em 1936, Dodge demonstrava entender que educar é acto político, na sua luta por abrir escolas e atender aos pedidos das autoridades tradicionais de envio de pastores-professores para as sanzalas. Para o académico André Baggio (2009, p. 17), cabe a cada educador “trabalhar a contradição de saber que sua ação não é neutra politicamente, e que mesmo visando transformar a sociedade em favor de todos, sua ação é também reprodutora dessa estrutura, de alguma forma também excludente.” As múltiplas iniciativas de organização social e cooperação nas comunidades metodistas na Angola colonial, incluído o jornal *O Estandarte*, parecem afirmar a consciência de que “a escola não é a única responsável pelas transformações [...] apenas participa, buscando saber de sua ação contraditória em que reproduz e transforma ao mesmo tempo” (Baggio, 2009, p. 17). A equipa do jornal comemora, ao publicar os bons resultados das crianças nos Exames Primários da Escola da Missão, realizados por inspetores portugueses, do governo colonial: “observamos que estes alunos foram conduzidos desde as primeiras letras por professores nativos, que com todo orgulho no seu ofício dão o melhor que podem [...]” (1939, Set.).

É comum que aos estudantes de Teologia sejam apresentadas, de modo didático e sequencial, como dimensões da vida da Igreja, a partir dos registos do Novo Testamento, a organização em comunidade - Κοινωνία, a vida de serviço - διακονία e, em muitas situações, o testemunho que pode custar a própria vida - Μαρτυρία. Em boa medida, é possível afirmar que o protestantismo angolano teve, por vias da intervenção do Estado português, esta sequência alterada: nas três primeiras décadas, foi permitido às Missões exercerem quase somente a dimensão da diaconia, do serviço (Hanson, 2011, p. 10). Escolas, fazendas de experimentação e produção agrícola e de animais, clínicas e hospitais, e pequenas fábricas marcaram essa época das Missões protestantes. Por causa da relação entre as escolas e o jornal *O Estandarte*, sustentada no facto de que a rede de correspondentes era maioritariamente formada por professores catequistas e evangelistas, as menções a elas tendem a ser mais constantes neste estudo. Mas, a maioria das Missões tinha clínica ou hospital, algumas tinham médicos e todas tinham enfermeiros. Havia formação continuada de Enfermagem e a Aliança Evangélica de Angola passou a promover Conferências Médicas, que reuniam todo o pessoal médico das Missões para estudos das doenças mais recorrentes, intercâmbio de conhecimento e serviços e partilha das oportunidades de formação. Na primeira Conferência Médica, os médicos das

missões protestantes de Angola, reuniram-se em São Salvador, com visita a Leopoldville (Kinshasa), para conhecerem uma escola de Enfermagem em que metade dos estudantes eram nativos (1937, Jun.). A segunda Conferência Médica foi rececionada na Missão do Quéssua, que também tinha um hospital muito concorrido (1939, Mai.).

O advento da República em Portugal, a nova Constituição de 1911 e a Lei da Separação entre a Igreja e o Estado, de 1913, retiraram as restrições aos protestantes, que puderam, então, construir templos e constituir igrejas autóctones (De Carvalho, 1978, p. 111). Mas, o regime do Estado Novo voltou a privilegiar as relações com a Igreja Católica, devolvendo-a ao papel de religião oficial, em 1940, como sustentação da missão civilizadora de Portugal, e a criar cerceamentos práticos às Missões protestantes. No entanto, o trabalho de formação de liderança nativa estava consolidado (De Carvalho, 1995, p. 23-34). No período imediato à República e à Lei da Separação entre a Igreja e o Estado, a dimensão da organização das comunidades de fé, a koinonia, avançou fortemente (De Carvalho, 1878, p. 111; 1995, p. 23-34). E, ainda em 1959, antes do início da luta de libertação, precipitou-se a era do testemunho, que provocou intensa perseguição, dispersão de comunidades e o martírio de milhares de crentes (Henderson, 2001, p. 301-337; Xavier, 2000, p. 49-58; De Carvalho, 1978, p. 197-200; Anexo 1, Anexo 2). Essa reacção pode ser tomada como uma tentativa desesperada do governo colonial de retorno aos tempos (à ordem) do apagamento. O desespero pode ser dimensionado politicamente pela actitude de Oliveira Salazar. O mesmo político que em 1933 trouxera para a sua responsabilidade directa o Ministério das Colónias, para imprimir a marca do regime do Estado Novo, diante dos acontecimentos de 1961 decidiu assumir, ele próprio, a pasta da Defesa Nacional, sob o lema “Para Angola, rapidamente e em força!” (Barradas, 2005, p. 203).

2.2. O enraizamento social, as culturas locais e as narrativas africanas

Na equipa de redacção de *O Estandarte* estiveram nomes como do Reverendo Agostinho Pedro Neto, pai do primeiro Presidente da República; Deolinda Rodrigues, heroína nacional, morta na guerrilha; Emílio de Carvalho, prisioneiro do governo colonial, eleito o primeiro Bispo angolano da Igreja Metodista; Nobre Pereira Dias, o primeiro director angolano da Escola da Missão de Luanda, prisioneiro entre 1959 e 1969; Isac Aço, que no exílio viria a ser Bispo metodista no Brasil (De Carvalho, 2004). Nas páginas de *O Estandarte*, é possível encontrar os primeiros escritos do jovem António Agostinho Neto, que veio a ser o fundador da Nação e primeiro Presidente da República (1940, Abr., Jun., Ago. Dez.; 1941, Mar.; 1942,

Jan., Dez.; 1943, Mar., Jul, Set.Out.; 1944, Mar., Mai., Set.Out.; 1945, Ago., Dez.). Dentre dezenas de agentes locais, correspondentes e cooperadores, ligados às Missões Protestantes de todo o território, podem ser destacadas figuras como do leigo Lot Malheiro Savimbi, pai de Jonas Savimbi, fundador e dirigente da UNITA (1943, Dez., p. 6); Daniel Chipenda, que veio a dirigir a Frente Leste da guerrilha do MPLA (1957, Mar.); Álvaro Essuvi Lutucuta, que tornou-se Brigadeiro das Forças Armadas Populares para a Libertação de Angola (FAPLA) e diplomata (1952, Fev.); Reverendo Guilherme Pereira Inglês, preso e esquartejado pelo governo colonial (1943, Jul.; 1950, Mar., Ago.); Reverendo Zacarias Mendes Café, que sofreu o exílio (1953, Jun.); e o profeta Simão Gonçalves Toco, que sofreu prisões e exílios, fundador do movimento tocoísta (2ª Série, 1976, p. 9; Macaia, 2021). A lista inclui também o enfermeiro Manuel Barros Necaca, correspondente de *O Estandarte* em São Salvador do Congo, a partir da Missão Baptista (1938, Mai.), que foi o fundador da União dos Povos do Norte de Angola (UPNA) no Mbanza Kongo, 1954, posteriormente convertida em União dos Povos de Angola (UPA), sob a liderança dele mesmo. Seu pai, Manuel Baptista Necaca, tradutor da Bíblia para o Kikongo, esteve preso quando do seu nascimento, em 1914, acusado de participar da revolta de Álvaro Buta. Após desistir de restaurar o Reino Congo, a UPA foi transformada na FNLA, sob a liderança do seu sobrinho, Holden Roberto (Mbah, 2010, p. 63-70).

Esta lista de agentes colaboradores expressa uma ampla diversidade étnica e a vasta cobertura territorial de *O Estandarte*: Bailundo e Bié, Lobito e Benguela, Huambo, Mucondo nos Dembos, Cabinda e Uíge, as Lundas, Luchaze, Moçâmedes. Expressa também todos os movimentos na origem da luta de libertação. A equipa da Redacção, que se denominava corpo directivo, e a rede de correspondentes e colaboradores tinham em comum, inicialmente, a fé protestante. Tais homens e mulheres estavam envolvidos nas missões protestantes em todos os Distritos (actuais Províncias), como professores, evangelistas, catequistas, líderes leigos e pastores. Lawrence Henderson (2001, p. 125-126) regista a existência de *O Estandarte* como jornal dos protestantes, que tinha como fundador e editor um ministro metodista, o reverendo Gaspar de Almeida, e anota que o objectivo do jornal era servir todo o território de Angola. No entanto, o autor deve ter avaliado a existência da rede de correspondentes e colaboradores como insuficiente para assegurar o objectivo declarado, pois aponta que a falta de uma eficiente rede protestante de comunicações dificultou muito concretizar aquele propósito. Nas campanhas para angariar assinantes e garantir o sustento próprio, *O Estandarte* identifica-se sempre como

“jornal de africanos para africanos” (1948, Jan., 1950, Jul.) e, em Março de 1952, o editorial reforça a premissa de que é “o único jornal dos africanos em Angola”.

É diferenciadora, frente aos jornais dos colonos, a forma como *O Estandarte* inclui e aborda com naturalidade as narrativas culturais nativas. Algumas dessas narrativas são enviadas por agentes locais do jornal, que viviam em aldeias distantes e muito isoladas. Outras, são contadas na primeira pessoa, por quem via no jornal uma fonte credível. Há também, narrativas solidárias, em que alguns brancos fazem o exercício de se colocarem em posição de reconhecimento e de respeito às culturas nativas angolanas. Sobre essa época, Isadora Fonseca (2014) afirma que “a população africana desapareceu da agenda e dos conteúdos jornalísticos ao longo do período autoritário” e José Manuel Rocha (2019, p. 14) cita a “ideia do vazio cultural africano” como definidora da cobertura dos diários de Luanda. Rocha (2019) anotou “a quase inexistência de referências às realidades ou culturas indígenas, o que enfatiza a natureza colonial dos projectos editoriais.” E conclui: “é uma imprensa dirigida ao sector colonial da sociedade angolana, que não acolhe problemas, violências ou cultura da esmagadora maioria da população da colónia.” Mesmo entre os angolanos assimilados era comum copiar o descaso colonial frente às culturas locais e aos elementos simbólicos da tradição. Nascimento (2018, p. 252) cita que entre angolanos que chegavam para estudos em Portugal, quando se falava da cultura africana, a reacção mais normal era: “Mas não existe nada, aquilo é mato!”. Iam estudar para serem “portugueses de cor”. Como que propositadamente, é nesse tempo e ambiente que *O Estandarte* assegura em quase todas as suas edições espaço para a voz de indivíduos e comunidades que não teriam a chance de verem as suas histórias consideradas e contadas de outra forma:

1. Na edição de Abril de 1939, na capa, ao lembrar os três anos da morte do missionário pioneiro Rev. Robert Shields, o redactor conta a visita de um nativo ao jornal que, ao ver a foto do missionário, expressou-se: “*Este é o retrato do sr. Shields - como neste mundo tudo passa - o sr. Shields não parecia branco!*” O visitante não encontrou frase que classificasse com perfeição a personalidade do velho irlandês: “*nem parecia branco!*” O valor identitário é muito diferente daquele encontrado nos jornais dos colonos. No artigo *A força do evangelismo* (1961, Fev.), de André João Valentim, o autor traz à memória o missionário Herbert Withey, o tradutor da Bíblia, que morreu no Quéssua. E descreve com naturalidade: “Falando fluentemente o kimbundu e adaptando-se a todos os costumes que cá encontrou, Velho Bote parecia mesmo um africano.”

2. Em Setembro de 1936, o Rev. Agostinho Pedro Neto noticia de uma aldeia do Norte do Icolo e Bengo, em que as chuvas escassearam e a população atribuiu isso ao facto da senhora Madalena Mateus estar grávida de primogénito e não ter cumprido os ritos que implicam chamar o quimbanda para quatro dias de “adoração a ídolos”. A população decidiu, então, espancar Adão Bernardo, esposo de Madalena. O povo evangélico da região, ao tomar conhecimento, decidiu orar a interceder por chuva, que veio copiosamente da meia noite até as nove horas da manhã, livrando Adão Bernardo do suplício. Da mesma região, em Abril de 1944, a notícia sobre as Cheias do Cuanza descreve o transbordamento do rio, por causa das chuvas. Nas áreas de Muxima e Cachicane ninguém pode permanecer em casa. Além da perda das lavras de milho, algodão e mandioca, os crocodilos amedrontam a todos. As pacassas e os javalis, desalojados do mato próximo ao leito, servem de alimento para os retirantes.

3. O relato do funeral de um contratado em São Tomé (1944, Jun.Jul), Bento Mateus, morto pela tuberculose, aponta que ele era muito querido do povo local, que pagou todas as despesas do enterro. Descreve que ele chegou a São Tomé deportado de Angola “por malquerenças religiosas de uns”. Ou seja, o facto de ser protestante determinou o seu envio como contratado. A condição de contratado era de alto risco. As estatísticas da época indicam que mais de 35% dos contratados morriam somente entre o recrutamento e o trânsito terrestre e marítimo e essa mortalidade continuava alta durante os anos de trabalho em São Tomé, reduzindo muito a possibilidade de retornar a Angola e à família (Santos, 2009, p. 85-157). Ainda dos contratados, a edição de Abril de 1951 traz a história de *Kapange - o desesperado*, que foi levado de Malange para o sistema de contrato em São Tomé, onde permaneceu quatro anos e meio naquele sofrimento. No retorno, ao se apresentar às autoridades coloniais, ávido por seguir para a família, soube que teria de prestar mais tempo como contratado em outra fazenda, desta vez em Angola. Em vez de cumprir a ordem, ajeitou com um comerciante para o ter como servente em casa, o que permitiu a ele voltar para o convívio da família e cuidar das lavras. Mas, quando a mulher adoeceu e precisou de tratamento, ele se apresentou às autoridades, que informaram a Luanda, para onde teve de ir cumprir prisão, sendo solto depois de dois meses. Passou na casa do Reverendo Gaspar de Almeida ainda mostrando-se muito assustado e dizia: sofrimento não acaba. Animado pelo pastor com as palavras: “o amor não falha”, ficou mais calmo, as rugas desapareceram e ele seguiu o caminho de volta para a família, agora livre. O pastor conclui o texto pedindo oração “para milhares de pessoas que, estando debaixo de grandes sofrimentos, perderam toda a esperança de se tornarem livres.”

4. Ainda em 1947 (Set.Out.), *O Estandarte* publica notícia da Missão de Capemba, da morte do pastor Adão Gaspar Domingos, que, segundo o relato, sacrificou-se em favor da sua comunidade, que vinha sendo fustigada por uma pacassa, que já tinha matado uma pessoa e amedrontava a todos. Ele juntou-se a um companheiro e, armado, foi abater a pacassa, que, no entanto, o atacou directamente, a ponto de o pastor não resistir aos ferimentos. O pastor é apresentado como amigo e divulgador de *O Estandarte*. O pastor era o avô materno do menino José Eduardo dos Santos, que veio a ser o segundo Presidente de Angola.

5. Em 1948 (Abr.Mai.), o leitor Manuel Maria de Almeida conta, de Nambuanguongo, que em Quimuanassala caiu fogo dos céus e queimou um homem, de nome Paca Massanga, 40 anos. Ele andou com o fogo no corpo, as demais pessoas tentavam apagar, tocavam nele, mas o fogo somente a ele consumia. Ao falar, saía-lhe fogo da boca. Conseguiu dizer que considerava que o fogo veio por causa da preguiça dele de ir à igreja. No Onzo, muitas pessoas são testemunhas desse facto e no Zemba também algo semelhante ocorreu com uma mulher.

6. Em 1947 (Ago.) a coluna *Notícias de Pungo Andongo* traz relato do pastor Manuel António Venâncio, da Congregação do Sengue, cujo irmão, Ladislau Fernandes Barqueiro, estando com seis companheiros de caça, atracou-se com um leão. Depois de muitos tiros de espingarda e fuga dos colegas, o sr. Ladislau deu o leão por morto, aproximou-se dele, que reagiu e o atacou ferindo-o na cabeça, no peito e no braço esquerdo. O leão, por fim morreu e o caçador foi levado ao hospital da Missão do Quéssua, para tratamento. Na edição de Jun-Jul. de 1949, *Uma autêntica história de leão*, contada em carta ao jornal pelo missionário Rev. Ray B. Kipp, sobre o relato que ele presenciou na Missão do Quéssua, em 1916, de um estudante, ainda menino, por nome Fernandez, que depois veio a ser guia de classe. Por entender que a vida de estudante interno não tinha aventura, ele costumava alegar que estava incomodado e fugia das aulas para conviver com os comerciantes portugueses de Malanje. Numa dessas fugas, ele resolveu acompanhar, como carregador, uma caravana que partiria para os lados do rio Kassai, com panos e outros produtos para serem trocados por borracha. Num determinado momento, na volta de uma aldeia em que fizeram negócios, deram-se conta de ossos e restos de vestuário e reconheceram que eram de um colega carregador que se deslocara do grupo e fora atacado por um leão. O guia pombeiro os fez juntar os ossos e jogar terra sobre eles, penduraram os pertences do morto em uma árvore e distribuíram entre eles a borracha que estava ali espalhada. Cortaram galhos, fizeram uma protecção reforçada para terem onde dormir, pois era

área de leões e o leão que matou o carregador ainda estava por ali. Não demorou que ele aparecesse e rugisse a noite quase toda. Ao amanhecer, depois da higiene pessoal, ajeitaram-se em fila, com os carregamentos. O guia, antes de partirem do local, fez gesto que todos pousassem os materiais no chão e começou um ritual em que batia palmas três vezes e dizia: *kuku, kuku, kuku!* E um por um, os membros da caravana o repetiam. Mais adiante, ele, menino da cidade, perguntou a alguns carregadores o que aquele ritual significava. Ao que eles explicaram “nós agradecemos a Suku, porque ele não permitiu que o leão entrasse em nossa boma a noite passada.” Ao que Fernandez reflete: “aqui estão estes homens do interior e eles sabem que existe um Deus” enquanto os mercadores brancos de Malange gostam de se fazerem grandes negando que há um Deus.

7. André Henry, 31 anos, missionário em Caluquembe, recebeu pedido urgente de socorro ao enfermeiro da Leprosaria de Catala, do povo Quilengue. Cinco quilômetros antes de Catala, o rio Mussanji estava volumoso, por causa das chuvas. Confiante, por saber nadar bem, André pegou os medicamentos e, tendo atravessado parte do rio, foi levado por uma corrente mais forte. Deixou mulher e três filhos pequenos (1950, Mar.). Na edição de Janeiro de 1949, o correspondente Lot Malheiro Savimbi enviou nota de Catengue a narrar que

Morreu afogado em Outubro passado Isaías Luambe, quando atravessava de canoa o rio Cutato de regresso da lavra, em companhia da sua esposa Chambula e filha Mellia Chipondie; quando a canoa voltou-se a mãe e a filha conseguiram salvar-se a nado, morrendo o marido e pai conhecido como o melhor nadador.

A mesma edição traz notícia de Sengue, da morte do menino Daniel, 6 anos, filho do pastor Manuel António Venâncio, atropelado por uma carroça puxada por bois. Ou na edição de 1937 (Nov.Dez.) tem-se a informação trágica para a comunidade de Calumbo, de que Antonica, esposa de José Francisco Fabião, foi devorada por um jacaré ao retirar água no rio, desaparecendo por completo.

8. A tradição do alembamento é abordada pela primeira vez em *O Estandarte* (1952, Mar.) em artigo de Gaspar de Almeida. Ele apresenta o rito do alembamento, ou casamento tradicional, como algo de origem em muito respeito e decência. Explica a função dos tios do rapaz, em vez do pai, que cuidam de organizar tudo. São eles que, estando de acordo quanto ao interesse do sobrinho por uma moça, procuram os tios dela para as tratativas. Um dos tios do rapaz é distinguido para dar os cumprimentos ao pai da moça, que já tem conhecimento pelos seus irmãos. O pai deve ser informado das virtudes do rapaz e do preparo dele para a vida,

e nesta conversa já deve ser presenteado pelo menos com um garrafão de vinho, para gerar aproximação. As mulheres não tomam parte desses entendimentos, mesmo que manifestem preferências. Os futuros sogros passam a se visitar formalmente. A menina passa a frequentar a casa da futura sogra e a participar de tarefas da casa, como o rapaz passa a prestar serviços na lavra do futuro sogro. No dia marcado para o alembamento, uma quantia em dinheiro, vinho, além de porco e galinhas para um bom almoço são entregues. O sogro deve ser presenteado com uma boa camisa para a ocasião, a sogra com panos. Passado o evento, combinam o dia do rapaz buscar a menina. Para que isso ocorra, o pai do rapaz prepara mais vinho e carnes, fuba e dinheiro e entrega para os tios (seus irmãos) irem buscar a menina. Os tios levam os presentes para o pai da moça, e ela sai de casa aos prantos, acompanhada de uma tia. Nem sempre as coisas dão certo. Às vezes, ocorrem raptos de meninas quando as famílias não fazem acordos ou o rapaz não consegue os meios para agradar a família da menina. Às vezes, há exigências consideradas descabidas de dinheiro, às vezes há famílias que exigem a restituição do alembamento quando, posteriormente, o relacionamento não dá certo e o casamento se desfaz.

Por todos os riscos, o autor propõe o banimento do alembamento nas famílias evangélicas. Na mesma edição, um leitor, oriundo das Lundas, propõe também que a tradição do alembamento seja banida. Ao mesmo tempo, cada edição do jornal traz anúncios de casamentos, ao modo ocidental, na conservatória e na igreja, Não aparecem no jornal convites para alembamentos. Sob o título “*Quanto custa a tua filha?*”, artigo do Rev. António Golo é reproduzido de *A Maré Cristã*, nº 335, boletim da juventude da Igreja Evangélica do Lobito. O autor afirma que no passado, na tradição africana, existia o costume de se dar um donativo ao pai da noiva, mas que o passar dos tempos fez que o donativo se tornasse um inquérito de avaliação de qual é o preço da moça, considerando o seu nível de instrução ou mesmo as despesas que a família já teve com ela. Dinheiro, panos, capotes e chapéus podem não ser suficientes para comprar uma moça. E ele conclui: “eu tenho muitas filhas e não espero pedir nada por elas. E você, leitor? A minha filha não custa valor monetário. Ela custa apenas amor profundo.” A edição de *O Estandarte* da denominada 2ª Série, em 1976, apresenta artigo do Bispo Emílio de Carvalho que, sem mencionar o alembamento, faz defesa firme do casamento civil e o impõe como condição para a cerimónia religiosa.

9. A notícia *Mufuque em festa* (1952, Out.Nov.Dez.) conta a visita do rei Dom Pedro VII do Congo, com o seu secretário Sr. Álvaro Casimiro d’Águas Rosada, que foi recebido com todas as honras, para a inauguração dos edifícios da Missão de Mufuque, no ponto

mais alto dos Dembos e Nambuangongo. O rei partiu no terceiro dia das festividades. Os carpinteiros, os pedreiros, os serradores, gente de estrada, meninos e meninas do internato, todos foram incluídos no evento. O Dembo de Mufuque, descreve a matéria, foi aos missionários metodistas, décadas atrás, pedir que levassem o evangelho - escola e igreja, não esperou por eles. Na edição Fev.Mar. de 1948 já havia sido relatado, por Luís Bento de Azevedo, dos Dembos, nas *Notícias do Circuito de Cabamba*, a visita do professor Gaspar de Almeida às escolas primárias dali. Além de cumprir a tarefa, Gaspar de Almeida, na condição de pastor, realizou casamento na igreja e acompanhou a comunidade na festa em que o Sr. Micoló, o recém-casado, foi promovido a Dembo-Cambamba, o rei. A matéria detalha os cuidados para impedir que o sol incidisse sobre a cadeira do rei, o uso da espada, a posição dos ministros, como o rei se ajoelha para receber a oração de um mais velho que o aconselha a governar pacificamente o povo, com bondade e amabilidade. Descreve como as pessoas ajoelhavam-se e estendiam as mãos cobertas com lenços, que o rei tocava para abençoar. Ao fim, o rei ordena os instrumentos e cantos e, com a esposa, visita todas as casas da sua Banza.

Considerações

Nas considerações deste capítulo, faz-se necessário apontar a constatação do Bispo Emílio de Carvalho (2004), nas *Notas sobre O Estandarte*, de que aquele jornal veio a tornar-se muito popular, pois constituía a única forma pela qual as pessoas podiam ver os seus nomes alguma vez publicados num jornal. “As pessoas”, no caso, eram também os angolanos e as angolanas comuns, a maioria a viver a comunicação nos padrões da tradição oral. A existência social delas recebia registo no jornal: o nascimento das crianças, o baptizado, a enfermidade e o restabelecimento da saúde, as viagens, o casamento, a formação profissional, a morte. A autenticidade das histórias, contadas no ritmo e no modo das narrativas africanas reforça o elo do jornal com essas pessoas e populações. As evidencia. À maioria dessas pessoas já tinha sido apresentada a bíblia, às vezes o hinário, mas o jornal era algo novo. Não trazia histórias de um passado distante, mas os assuntos candentes do momento. Causa muita impressão constatar que mais de 80 anos atrás havia dezenas de assinantes de jornal, inclusive mulheres leitoras, na sanzala de Mucondo, na divisa do Bengo com o Uíge (1943, Jul.; 1950, Mar., Ago.), ou em diversas outras aldeias Angola afora, no movimento único de *O Estandarte*. Entre essas pessoas que para *O Estandarte* eram dignas de nota estava a velha Bebeke Tungu, que em 1966, no culto na Igreja de Kaswalala, respondia à pregação do pastor Gaspar de Almeida com insistentes

Améns. Ela atribuía a uma oração do pastor, em tempos idos, a cura das dores na perna, que antes a impediam de andar. Mas, destaca que havia na comunidade “um enfermeiro zeloso e paciente que tudo fazia para aliviar aquelas dores”. Naquele domingo, a irmã Bebeka foi escolhida pela comunidade para compor a Comissão de Evangelismo, mesmo sem saber ler ou escrever. Era o ano de 1966, quando o director escreveu esta história. Mas, ele não dispunha mais do jornal para divulgá-la, o que só ocorreu na edição de dez anos depois (1976, Jan.Fev), fazendo constar também que o enfermeiro protestante Gonzaga Guimarães, citado por Bebeka, tinha sido “barbaramente assassinado nos acontecimentos de Fevereiro e Março de 1961, pela coligação de tropas civis caboverdeanas, comerciantes e polícias portuguesas na área do Golungo Alto”.

CAPÍTULO 3: ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E DE ENGAJAMENTO

Introdução

Neste capítulo, estão expostas as contradições na relação do jornal com o governo colonial e a estratégia que permitiu que ele fosse tolerado e sobrevivesse durante quase três décadas. Para cada cerceamento e interdição pelo governo colonial, aponta os exercícios que a equipa do jornal fez para contornar e superar, indica as concessões feitas para manter o jornal como um espaço de manifestação, mesmo que com liberdade restrita. E demonstra como esses exercícios resultaram em ampliação do alcance do jornal, em enraizamento e maior penetração entre os povos de vida tradicional, na oralidade, e em força de aglutinação dos que propugnavam a Independência de Angola. Como vertente na origem da luta de libertação, o jornal se insere também em um breve historial do surgimento dos movimentos de libertação.

3.1. Ousar ou somente perserverar?

A ousadia marca a equipa missionária do Bispo William Taylor ao desembarcar em Luanda, em 1885, trazendo cinco mil bíblias e uma prensa para publicar livros, jornais e folhetos (Hanson, 2011, p. 23, 36, 164), quando nem havia nativos africanos alfabetizados em português em todo o território de Angola para esse material (Bender, 2009, 251). Essa ousadia continuou a marcar a trajetória do metodismo local. O primeiro edifício construído por essa equipa, em Luanda, foi destinado ao funcionamento de uma escola. O investimento da Missão na formação de evangelistas-professores fez que em cada igreja funcionasse também uma escola. E, quase 50 anos mais tarde, o respaldo da Missão Evangélica de Luanda aos jovens que criaram *O Estandarte* fica explícito no cabeçalho de cada edição ao declarar como endereço do jornal a Escola da Missão Evangélica, 1º andar (Anexo 9).

O compromisso missionário primeiro da Missão Metodista era com o povo Mbundu (Ambundu), de fala kimbundu. Na Missão de Quiongua, o missionário Herbert Withey publicava desde o início dos anos 1900 (a edição número 11 é de 1904) um jornal em kimbundu, por nome *O Mukunji ua Ngola*, que manteve-se em funcionamento pelo menos até Novembro de 1909, quando informa a morte do linguista Héli Chatelain, na Suíça (De Carvalho, 1978, p. 49). Ora, o corpo directivo e os primeiros colaboradores de *O Estandarte* também tinham o kimbundu como primeira língua. Por que elaborar e publicar o jornal em português? Sebastião Coelho (2008) no seu artigo *Angola* chega a declarar que não aborda a imprensa escrita porque

o nível de alfabetização era tão baixo que os números da imprensa eram inexpressivos: “Os jornais de pequena tiragem circulavam somente nas cidades, com especial incidência em Luanda, mas sem acesso às massas, por incapacidade de leitura e impossibilidade económica de comprar jornais.” Ele considera que somente na guerra de libertação, quando o exército português recrutou jovens angolanos para as armas é que esses jovens filhos do povo desenvolveram um repertório para a comunicação em português. E depois, com o conflito armado interno a provocar grandes deslocções de populações de regiões diferentes, o português foi se tornando a língua veicular. Na obra *Desperta, óh África!*, que junta os textos de Gaspar de Almeida (2007, p. 399-400) publicados em *O Estandarte*, António Francisco Adão Cortez assina o posfácio com o pseudónimo Chicoadão. Ele conta que na sua sanzala de Kalumbunze, a maior do Icolo e Bengo, cada edição do jornal chegava à casa do pastor-professor, que pacientemente a traduzia do português para o kimbundu para os mais velhos e assim procedia também nas casas das famílias, crentes ou não, para o pai e toda a prole. Ele mesmo conta ter se habituado aos textos do jornal, como ouvinte da “leitura” feita por seu pai. Este depoimento dá a dimensão do alcance do jornal, da sua multiplicação pela oralidade e pela tradução instantânea para as línguas locais, mostra o interesse como era esperado e recebido, descreve o jornal como interactivo, como influência para que o povo não fosse apagado.

A adopção do português como língua do jornal não tem razões apresentadas em nenhuma edição, mas o motivo está pressuposto. O jornal é apresentado como dos Crentes Evangélicos Angolanos, não somente dos metodistas. As missões protestantes no Sul, no Norte, no Leste de Angola atendiam a povos de outras etnias, que falavam o umbundu, o kikongo, o tchokwe e tantas outras línguas. Portanto, *O Estandarte* precedeu em algumas décadas o uso do português como língua veicular, para atender ao propósito de integração e unidade entre os protestantes de Angola. Essa estratégia de alcance parece ter sido duplamente bem-sucedida, pois a rede de colaboradores e correspondentes, além dos pastores-professores se incumbia de traduzir o jornal para as línguas regionais e atender às demandas da oralidade, reduzindo as limitações impostas pelo analfabetismo e multiplicando o impacto de cada edição. O jornal, provavelmente, era mais ouvido que lido. O director Gaspar de Almeida, no editorial da edição de retomada do jornal quando se avizinhava a Independência (1975, Jan.) declarou que “nos seus 28 anos de publicação, numa época de fortes contradições, *O Estandarte* serviu de elo não somente entre as Igrejas Evangélicas de Angola, como também das Igrejas dos povos obrigados a xicote a usar a língua colonial portuguesa em toda a parte do mundo.” Não há, como se

constata, nenhum deslumbramento com a cultura europeia nem culto ao colonizador. Há estratégia autonomamente definida. E ele confirma que o jornal uniu os crentes evangélicos “de Kabinda ao Kunene e do mar ao Leste” por meio da informação (De Almeida, 2007, p. 379).

Numa entrevista concedida à RTP, em Outubro de 1961, a partir da prisão de Ponta Albina (Namibe), Simão Gonçalves Toco (Macaia, 2021, p. 4-5, 10, 15, 29) conta que estudou o ensino primário na Escola da Missão Evangélica de Luanda e depois matriculou-se no Liceu. Conta também que no seu retorno como professor à Missão do Bembe, o seu vínculo foi quebrado com os missionários baptistas quando ele quis que enviassem algumas crianças do seu povo à Escola da Missão de Luanda, onde ele havia estudado. A resposta teria sido que era “inútil fazer estudos da Bíblia aos pretos [...] pois que de resto ele não tinha recursos bastantes para os estudos.” Em protesto, ele abandonou a função e partiu para Leopoldville, em 1949, onde criou “uma Associação voltada a conseguir fundos e começar a praticar a independência económica entre angolanos.” Essa associação veio a ser o embrião do movimento profético independente que se tornou conhecido depois como Tocoísmo, que ele define como uma “Igreja Africana, com base na Bíblia, igual a todas as outras, pois a verdade de Deus é única”. Ele a define também como “uma Igreja negro-cristã de carácter universal, que promoveria a igualdade social e o perdão entre os irmãos desavindos em Cristo”. Nos relatos sobre a sua experiência em Leopoldville é frequente referir-se à sua participação na Conferência Missionária de 1946, quando encontrou-se com o amigo, da época em que esteve a estudar em Luanda, Gaspar de Almeida, “director do jornal protestante *O Estandarte*.” Simão Gonçalves Toco tem vários momentos da sua vida mencionados no jornal, como estudante, como assinante, como doador de valores para a sua manutenção (1934, Jan., 1976, Jan.Fev.).

As *Notas sobre O Estandarte* (De Carvalho, 2004) apontam que o editorial da primeira edição, em 1933, assume e divulga como objectivos e compromissos:

- a) Levar as boas novas de salvação a todos os que labutam neste Continente Africano do Ocidente, sem distinção de cores;
- b) Lutar pelo levantamento da nossa raça, pela verdade sob o ponto de vista religioso, pela moralização dos costumes e pela pacificação da família angolana;
- c) Acordar em cada um dos leitores o eco adormecido das suas consciências e lembrar-lhes dos seus deveres com a pátria e a religião.

No entanto, esta apresentação é uma releitura feita pelo Bispo Emílio de Carvalho, 71 anos depois. De facto, na edição inaugural de 1933, o editorial *Aos que nos lerem*, assinado pelo director Gaspar de Almeida, expõe na primeira página:

- a) *O Estandarte* é um jornal Português, cujo fim é de levar as boas novas de salvação a todos os portugueses que labutam neste Continente Africano do Ocidente, sem distinção de cores;
- b) Lutar pelo levantamento moral da nossa raça, pela verdade sob o ponto de vista religioso, pela moralização dos costumes e pela pacificação da família portuguesa;
- c) Sem alteração.

João Manuel Rocha (2019, p. 8-9) afirma que a Comissão de Censura tinha especial cuidado com a primeira página, a capa. Determinados assuntos podiam ser incluídos na edição, mas nunca na primeira página. Isso parece evidente nessa mesma edição, que inclui nas páginas internas artigos de três membros do Corpo Directivo: Gaspar de Almeida, António Victor de Carvalho, Domingos Francisco da Silva. Nestes artigos nem em outra parte da edição se encontra qualquer menção a uma identidade portuguesa como demarcada no editorial, na capa. Pelo contrário, na página 3, sob o título *O Clarim*, Domingos Francisco da Silva saúda *O Estandarte* como “o clarim da mocidade evangélica angolana” e convoca os jovens angolanos a usarem o jornal para expressarem livremente o seu testemunho. Para Orlandi (2007, p. 109), “em nenhum dos casos trata-se da oposição entre sentido verdadeiro e sentido falso, mas do sentido imposto e do sentido recusado [...]. É pela relação de forças [...] que se instala o confronto e não pela sinceridade ou falsidade dos que os produzem.” É este Domingos Francisco da Silva, tempos depois pastor metodista, que participa activamente na criação do MPLA em 1956 e, em 1959, com Deolinda Rodrigues e António Agostinho Neto, compõe a Direcção desse Movimento. O pastor Domingos Francisco da Silva se refugia no Congo Brazaville, em 1961, onde se torna responsável pela apresentação do programa de rádio *Angola Combatente*, em kimbundu e em português (Xavier, p. 55-56).

Essas contradições, às vezes evidentes, às vezes aparentes, serão recorrentes nas edições de *O Estandarte*. É impossível saber o quanto são determinadas por uma incipiente ideia de angolanidade em elaboração e desenvolvimento ou pela objectividade do “jogo no terreno” (Marzano, 2018) entre a equipa directora do jornal e a Comissão de Censura a representar as autoridades coloniais. Sucessivas edições no ano de 1938 (Fev.Mar, Abr., Jul.Ago.) noticiam e saúdam a visita do General Carmona, Presidente da República Portuguesa, a Angola. Em boa

medida, trata-se não de cobertura noticiosa, mas de reprodução de telegramas (*press release*) da agência estatal de informação. Desta visita (Barradas, 2005, p. 200), consta o curioso facto de o poeta António Jacinto ter escrito um poema apologético para saudar e receber o General Carmona. Mais tarde, este poeta do Golungo Alto tornou-se quadro revolucionário quadro do MPLA e com a Independência, ministro da Educação e, depois, da Cultura. É autor do poema *Carta de um Contratado*.

O cunho colectivo e comunitário de *O Estandarte* pode explicar a sua sustentação por três décadas contínuas, no paradoxo de se identificar com a maioria da população, que detinha, no entanto, escassos leitores. É importante imaginar como o jornal poderia ter sido sem a acção constante da Comissão de Censura. Além da censura, sustentar o jornal passou a ser um dos maiores desafios, a cada edição apresentado como um dever dos protestantes angolanos. “Crentes evangélicos, acudi o vosso jornal!” era a campanha em Maio de 1941. Manter *O Estandarte* vivo passou a ser preocupação constante da equipa directora. Provavelmente, todos estavam ainda impregnados do compromisso de origem do metodismo angolano, a *self supporting mission* defendida pelo Bispo William Taylor (Henderson, 2001, p. 62-64). No jornal, o desafio do autossustento marcou toda a sua existência. Aos apelos financeiros, somavam-se as contribuições dos assinantes e, em muitas situações, os membros do corpo directivo pagavam as despesas. No editorial denominado *A generosidade cristã neste tempo de guerra* (1945, Jan.), o director expõe as apreensões e temores quanto à manutenção do jornal durante a Segunda Guerra Mundial e agradece aos assinantes, às igrejas e às famílias angolanas que vinham ajudando na sua sustentação. Outro grito de socorro surge nas páginas do jornal em 1948 e é certo que nunca houve folga financeira.

Não faltou criatividade nem estratégia para superar a fragilidade financeira, que não era somente do jornal, era a situação do povo que o apoiava e queria a sua continuidade. Como exemplo, em 1959 (Jan.Fev.), na coluna *Do Quéssua*, o correspondente Jorge Matoso regista um movimento de apoio ao jornal, com muitas adesões e destaca que “embora o povo do Quéssua atravessasse naquele momento uma crise financeira ocasionada pela falta de chuvas, não deixou de corresponder à campanha.” Por isso, a contrariar o próprio conceito de jornal, que implica trazer as notícias do dia, do momento, os exemplares avulsos do jornal, que não tinham sido destinados aos assinantes nem vendidos ou distribuídos gratuitamente em eventos (1938, Jul.Ago.), passaram a ser organizados em coletâneas que eram vendidas como se fossem literatura atemporal, para ser usada nas escolas e pelas famílias: “*Vendem-se colecções de O*

Estandarte. 4º, 5º e 6º anos reunidos em uma só colecção a encadernar 20 Angolares, encadernada 35. Pedidos à Redacção” (1939, Dez.). Além disso, havia incentivo a passar o jornal adiante após ter sido lido, doar o jornal a um amigo (1952, Jul.Ago.Set.). O corpo directivo do jornal conseguiu que a Conferência Anual dos metodistas de 1953, no Quéssua, aprovasse o Dia de *O Estandarte*, o primeiro domingo de Agosto, no qual em todas as igrejas a oferta do culto deveria ser dedicada ao sustento do jornal (1953, Out.; 1954, Abr.Mai.). Já havia um domingo dedicado à Missão em São Tomé. Algumas reportagens, como relatos de viagens, alimentavam edições em sequência. O director Gaspar de Almeida passou a juntar esses relatos em livretos que também eram divulgados e vendidos, como o *Semana Santa*. O mais propagado deles foi o da Conferência Missionária de Leopoldville (Kinshasa), de 1946, *O Diário duma viagem* (De Almeida, 2007, p 415). A lista de assinantes novos, de indivíduos e classes que faziam donativos era divulgada a cada edição, num acto de transparência, mas também como uma declaração da rede de pessoas comprometidas com o jornal em todo o território de Angola. Mas, o apoio ao jornal, de indivíduos e das classes nos bairros periféricos era insuficiente para dar estabilidade de funcionamento.

A dificuldade para se ter uma máquina de escrever aparece em Junho de 1939, na nota *Será um milagre?* que trazia o pedido de donativos para o jornal, para essa finalidade de equipar-se (1939, Jun.). Mas, muitos anos depois, na edição de Agosto de 1953, foi lançada uma campanha pela aquisição de uma máquina de escrever, ao custo de quatro contos. A campanha trazia a explicação de que a primeira máquina foi doada em 1936 pelo Dr. J. T. Tucker, mas o uso intensivo já a tornara inservível. Isso mostra que o milagre pedido em 1939 não ocorreu. Os trabalhos da Redacção eram feitos com máquinas tomadas de empréstimo. Das Lundas a Luanda, ofertas individuais e de igrejas são anotadas nas edições seguintes, para viabilizarem tal aquisição. Um texto sobre o 2º aniversário do jornal 1935, Dez.) destaca que “todos os jornais vivem quase de anúncios [...] *O Estandarte* só vive de assinaturas e donativos” e trata o jornal como uma “carga preciosa”. De facto, os anúncios pagos, chamados *reclames* naquela época, eram comuns nos jornais diários, como forma de sustento. Mas, eram raros em *O Estandarte*, provavelmente por falta de interesse dos anunciantes no perfil dos leitores ou “ouvintes” do jornal. É possível também que houvesse veto da equipa de Redacção, pelos seus compromissos de fé, a determinados anúncios, os mais rentáveis: bebidas alcoólicas, cigarro, lotaria e outros. Mas, nas suas páginas aparecem alguns poucos reclames publicitários, alguns deles ilustrados, como parte do esforço de sustentação própria: Livraria Minerva (1933, Dez.;

1934, Jan., Fev.); Tipografia Mondego (1937, Mai.; Jun.; Set.; Out.; Nov.Dez.); a Alfaiataria Amaro & Irmão, na Rua dos Mercadores, 20 (1937, Set.; Out.); o Bazar B.B.B. Palácio da Pena (1938, Dez.).

3.2. A disputa de mentalidades no debate público

Gaspar de Almeida não pretendeu manter *O Estandarte* no isolacionismo. Logo na segunda edição, em Janeiro de 1934, há uma nota *A Imprensa e o nosso aparecimento*: “Lemos ao alto as referências que nos foram feitas quanto ao nosso aparecimento pelos nossos colegas de *A Província de Angola* e *Última Hora*.” Além de *O Estandarte* ter sido noticiado nos jornais dos colonos, a Redacção recebeu a visita do bissemanário republicano *A Pátria*. A pequena nota é encerrada com o agradecimento “às referências amáveis” que esses órgãos da imprensa fizeram a *O Estandarte*. Mas, em 13 de janeiro de 1939, um músico e chefe de banda querido por toda a Colónia, Luiz Gomes Sambo, declara ao jornal *A Província de Angola* que vai abrir, por conta própria, uma escola primária em Caxito, inclusive com curso noturno, e outra em Cambamba, nos Dembos. Também quer ensinar música aos alunos. O que move Sambo a essa disposição louvável? Ele é católico devoto e entende ser necessário combater a influência protestante, dos americanos, no Norte de Angola. Promete formar uma banda de música com esses alunos e levá-la a Portugal em 1940, por ocasião do chamado Duplo Centenário: oito séculos de existência como nação independente e 300 desde a Restauração do trono em 1640. *O Estandarte* traz a matéria *Em prol da instrução, uma louvável obra do Sambo*, em que elogia o músico e o informa do investimento educacional dos protestantes naquela região, concluindo: “afirmamos ao simpático velho que todos os esforços que tentar fazer, para combater a influência das missões evangélicas ali estabelecidas, serão baldados” (1939, Jan. Fev.)

O jornal ampliou a sua agenda temática, com questões que permeavam o cotidiano das áreas urbanas de Angola e podiam interessar ao grande público. Passou a registar iniciativas de missão dos contratados angolanos em São Tomé e Príncipe (Set. 1950), além de acompanhar e publicar notícias de Macau (Mar. 1951), enviadas por jovens angolanos evangélicos recrutados por Portugal para servirem de polícias naquela colónia. As notícias de participação de angolanos em congressos e conferências internacionais já não referenciavam Portugal - a Metrópole, mas destacavam sempre o facto de estarem a representar Angola, como se fosse um País de pleno reconhecimento. Da mesma forma autonomista, *O Estandarte* passa a mencionar relatos de visitas à Missão de Luanda, de líderes africanistas e dirigentes dos movimentos de libertação,

como Eduardo Mondlane quando expulso da universidade na África do Sul (Jun. 1950). Também vindo de Moçambique, a edição de Maio de 1953 destaca Enoque J. Libombo, Presidente da Direcção do Centro Associativo dos Negros, em Lourenço Marques (Maputo). Todo esse esforço de formação e evidenciamento de uma camada intelectual nativa e bem articulada gerou incómodos e suspeitas entre as autoridades coloniais, mas projectou o jornal para além do público evangélico. Havia também relação com os ambientes dos mestiços, entre os quais era quase exclusivo o uso da língua portuguesa. Na década de 1950, foi muito divulgado em *O Estandarte* o prémio do Margaret Wrong Fund, de Londres, promovido pelo *International Committee on Christian Literature for Africa*. O prémio visava a despertar e dar reconhecimento internacional a escritores africanos. No ano de 1952, o vencedor foi o angolano mestiço Óscar Bento Ribas, com a obra *A Praga*, escrita em português (1953, Jun.), o que foi muito festejado pelo jornal.

O tema da africanidade, da representação de África pelos próprios africanos em eventos internacionais ganha espaço a partir da Conferência das Missões Protestantes do Centro Oeste Africano, realizada de 13 a 24 de Julho de 1946, em Leopoldville, actual Kinshasa, Congo Belga (RDC) (*O Estandarte*, 1946, Ago., Set., Out., Dez.; 1947, Fev., Abr., Mai., Jun./Jul.). A Conferência teve o patrocínio do Conselho Missionário Internacional, organização posteriormente incorporada ao Conselho Mundial de Igrejas. A edição de Novembro de 1945 já trazia detalhes dos preparativos da Conferência: a reunião, na Missão de Luanda dos secretários da Aliança Evangélica de Angola e do Congo Belga, ambos missionários estrangeiros. E destaca que a Conferência contaria com o apoio das Igrejas Evangélicas de Portugal, França, Bélgica e Estados Unidos. O tema central *Para que tenham vida* foi sequenciado dos subtemas *O cristão em África*, *O estado legal do cristão e a Igreja em África*, *Responsabilidades cristãs na saúde, educação e literatura*. Os protestantes de Angola se fizeram representar por três pastores: Gaspar de Almeida, Jessé Chiula Chipenda e Filipe de Freitas, e pelo leigo Álvaro Lutucuta, professor no Bailundo (Henderson, 2001, p. 137). No relato de viagem, Gaspar de Almeida conta ter encontrado Simão Gonçalves Toco ali no Congo, integrado à organização da Conferência, envolvido, como mestre de música, no Exército de Salvação (1947, Fev.). Ali, esses líderes angolanos nativos assumem-se como representação autóctone, não mais como cidadãos portugueses africanos. Sob o título *Congresso Evangélico Missionário*, os relatos da Conferência ocupam espaço nas edições entre Agosto de 1946 e Julho de 1947, a demonstrar a relevância deste evento.

Foram intensas as relações de *O Estandarte* com outros jornais: *Portugal Evangélico* dá nota do nascimento de *O Estandarte*; *Portugal Novo* regista o surgimento de *O Estandarte* e propõe permuta; *O Direito*, quinzenário, cujo corpo directivo visita a Redacção de *O Estandarte* e define permuta. É apresentado como defensor dos interesses de Angola, dirigido por João Batista de Sousa, administrado por Sebastião Francisco de Sousa, de propriedade de Domingos Van-Dúnem; o jornal *O Notícias*, de Alberto Guimarães, visita a Redacção de *O Estandarte* (1934, Mai.); visita de José T. de Freitas que publica no Funchal o jornal *Madeira Nova*; publica elogio ao jornal *A Pátria*, que completa um ano e é dirigido por Álvares de Carvalho (1934, Jun.); agradece a *O Comércio* por ceder ilustrações para a edição (1954, Abr.-Mai); sob o título *Imprensa*, nota de saudação a O Apostolado, órgão das Missões católicas portuguesas, dirigido por P. A. Reis Lima (Dez. 1935); visita de Carlos Giovetti, director do Farolim (1943, Mar.); saudação a *O Estandarte*, jornal homónimo, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1953, Ago.). Algumas visitas são mais destacadas, como na edição de Junho de 1934:

Angola

Também temos sido visitados por esta revista local de “doutrina, estudo e propaganda instrutiva”, propriedade da Liga Nacional Africana, que se publica mensalmente, sob a inteligente direcção do sr. Amílcar Carreira.

Mas, as declarações cordatas não impediam as controvérsias. Nota assinada por todos os membros do corpo directivo de *O Estandarte* (1936, Mar.) refuta crítica, considerada grosseira, de *Última Hora*, a apontar que *O Estandarte* não tem “relações com os rudimentos da gramática”, que a Missão Evangélica não cuida bem da língua portuguesa e o jornal protestante também não tem zelo pela língua. A equipa aponta que o texto comentado de *O Estandarte* foi distorcido propositadamente e declara que o *Última Hora* tem sido “useiro e vezeiro” em provocar “discussões bizantinas”. Esse jornal, mais tarde assumiu o nome de Diário de Luanda, o mais alinhado ao partido fascista União Nacional, do ditador Salazar.

3.3. Estratégia frente à Igreja colonial

O jornal católico *O Apostolado* alimentou várias controvérsias com *O Estandarte*. Assim como nas críticas publicadas contra a Igreja colonial, Católica Romana, muitas vezes a controvérsia foi despoletada por pastores portugueses da Metrópole. *O Estandarte* assiste e publica, mas raramente se posiciona (1939, Mar.). Quando isso ocorre, a resposta é da própria equipa de Redacção. Como na edição de Novembro de 1938, na nota *O argueiro no olho do*

próximo, em que comenta a reacção de *O Apostolado* ao artigo *O protestantismo*, escrito pelo director Gaspar de Almeida e publicado na capa de Outubro de *O Estandarte*. Na edição de Junho de 1940, responde-se no editorial a matéria de *O Apostolado* com o título *Pela Fé-Pela Pátria* que criticou, em edições de Maio, a festa de Natal dos metodistas em Caxito como desnacionalizante, no caso, não-portuguesa. A equipa de *O Estandarte* classifica a matéria como mexeriquice e demonstra que a festa não foi romanista, mas não foi desnacionalizante. A edição de Nov.Dez. de 1953 responde à matéria de *O Apostolado* que ao anunciar a construção de uma capela católica dos capuchinhos em Nbanza Quitele, assume que tal feito é para “combater a acção nefasta do Protestantismo” naquele lugar.

A edição de Agosto de 1945 traz resposta ao artigo *Deturpando a verdade!*, de *O Apostolado*, no qual aquele jornal refuta matéria de *O Estandarte* sobre a Igreja da Etiópia, a destacar a derrota da Itália na Abissínia e, mais duramente, o facto do papa Pio XII ter abençoado os canhões de Mussolini contra aquele povo africano. Chama a atenção que essa matéria não foi original de *O Estandarte*, sendo uma reprodução do jornal *Aurora Evangélica*, de língua portuguesa nos Estados Unidos. Em Novembro de 1945, *O Apostolado* ganha novamente a capa no texto *A taluda de O Estandarte oferecida ao oferente*, que expõe a contenda sobre o livro *O que faltava ao aldeão saber*, publicado em Portugal e chegado a Angola, que a título de esclarecer erros doutrinários católicos enfurecera o pessoal da Redacção daquele jornal. Em Janeiro de 1946, *O Estandarte* volta ao mesmo assunto, dando espaço para um leitor a repelir a matéria de *O Apostolado*. O leitor era de Funchal, na Madeira, Portugal, a confirmar a regra de que as contendas com os católicos não são de iniciativa dos angolanos protestantes. Os artigos *Cartas a um romanista*, Guido Waldemar Oliveira (1938, Set.; 1938, Nov.; 1939, Jan.Fev.); *Duas palavras de satisfação*, sobre as missões em Angola e a falsa acusação de desnacionalização, Rev. Armando Pereira Araújo, de Vila Nova de Gaia; *A Reforma e o Protestantismo*, H.G.; *Não é verdadeira a sua afirmação* - sobre confissão auricular; *Pelo dedo se conhece o gigante*, controvérsia com *O Apostolado*, Rev. A. Pereira Araújo, de Lisboa; *A confissão ao sacerdote é contrária às Escrituras Sagradas*, P. L. Vicente Coelho (1939, Mar.) têm em comum o facto de remeterem à autoria portuguesa e a espelharem as discórdias e desavenças entre católicos e protestantes na Metrópole. Isso pode ter servido para dar pontos de comparação para os angolanos, mas nem as cartas dos leitores expressam aceitação e elogio a esses artigos, nem surgem angolanos para escreverem na mesma linha. É

certo, pela observação do conjunto das edições, que ao colectivo em torno de *O Estandarte* não interessava assumir o anticatolicismo como agenda.

A relação do jornal com o catolicismo romano é mais complexa, não é doutrinária como a da minoria protestante portuguesa. É parte do exercício de posicionamento identitário, tem relação com situações da vida concreta em Angola e África. Vista com desconfiança por ser a Igreja colonial e por seu poder coercitivo sobre as Missões protestantes (Dodge, 2011, p. 130), recebe tratamento de cortesia e gentileza. Isso resulta, provavelmente, do compromisso dos metodistas com o ecumenismo e por prudência na relação com o governo do Estado Novo, que havia restaurado a condição da Igreja Católica como oficial. Algumas iniciativas e autoridades católicas são saudadas de modo positivo. O lamento pela morte do Vigário da Arquidiocese de Luanda, Monsenhor Manuel Alves da Cunha mereceu a capa da edição Jun.Jul. de 1947. Ele é apresentado como um amigo dos protestantes e reconhecido pelos 45 anos de dedicação a Angola, como missionário a propagar a paz. Gaspar de Almeida, como director do jornal, compareceu ao funeral, assim como o Reverendo Ralph Dodge, a representar as Missões Evangélicas em Angola. Outra capa foi dada a reproduzir artigo do jornal *Portugal Novo, Nacionalismo Missionário*, do padre J. Alves Correia das Missões do Espírito Santo. Ganhou destaque também uma nota de *O Apostolado* com elogio ao amor dos protestantes pela Bíblia (1938, Dez.). O papa Pio XII tem a sua morte lamentada na edição Ago.Set.Out. de 1958, como uma voz moderada ao se pronunciar sobre os protestantes. E, numa rara menção (se não a única) ao comunismo em toda a história de *O Estandarte*: “Pio XII preconizou a formação de uma frente única formada pelos crentes de todas as confissões na luta contra o Comunismo.”

As críticas anticatólicas mais duras são “terceirizadas” em artigos e notícias reproduzidos dos ambientes e informativos evangélicos de Portugal, como nas suspeitas levantadas pelo presidente da Aliança Evangélica Portuguesa quando da convocação do Concílio Ecuménico pelo papa João XXIII (1959, Out.Nov.). A edição de Set.Out. de 1945 apresenta o Arcebispo de Lourenço Marques (actual Maputo) em visita à Itália a relatar as agruras do país ao fim da Segunda Guerra: “Desde a queda de Mussolini que o povo deseja profundamente que apareça um homem que reponha a ordem na sociedade.” Exactamente assim! Esta matéria, da agência governamental de notícias *Lusitânia*, reproduzida do *Diário de Luanda* de 24 de Agosto de 1945, mereceu Nota da Redacção de *O Estandarte*, ao final:

É de lamentar a situação crítica em que se encontra a Itália e o seu povo [...] Certamente que os abissínios (povo da Etiópia) não teriam sido chacinados com armas abençoadas

(pelo papa Pio XII) se o Evangelho de que S. Paulo se não envergonhava reinasse em Roma, nem Mussolini teria invadido a Albânia numa sexta-feira santa se cresse no Poder de Deus. Daí, ser hoje a Itália a nação mais sacrificada nesta guerra.

Essa nota mais aguda é uma exceção. Os textos mais frontais contra o catolicismo romano não são escritos por angolanos nem assumidos editorialmente pelo jornal. Mesmo as controvérsias com o jornal católico *O Apostolado* resumem-se a réplicas para defesa, nunca a ataques ou provocações. Quando o jornal católico foi criado, ao final de 1935, recebeu saudação comemorativa de *O Estandarte* (1935, Dez.). A edição de Dezembro de 1948, ao noticiar a Conferência Anual, descreve que *O Apostolado* de 26 de Junho havia publicado um texto de metodistas americanos em defesa da segregação racial:

O Todo Poderoso decidiu na Sua infinita sabedoria separar as raças, desde o começo, e nós cremos sinceramente que a vontade de Deus será observada pela continuação (da separação) de todas as raças brancas das pretas.

O texto teve a força de causar desconforto entre os metodistas angolanos, pois o relato inclui que um pastor nativo o leu na Conferência e pediu explicações ao Bispo Newell S. Booth, que a presidia. O Bispo assegurou os compromissos metodistas com o fim da discriminação racial e *O Estandarte* concluiu que o texto, ao qual *O Apostolado* dava fé e divulgava, era de um grupo dissidente, que havia abandonado a Igreja Metodista.

3.4. Luta e movimentos de libertação

Como projecto colectivo, *O Estandarte* serviu de ambiente para a formulação de uma mentalidade autonomista, emancipatória, que orientou líderes e a juventude para a luta de libertação nacional. A consciência da dupla opressão pelo persistente sistema colonial conjugado com a ditadura fascista de Salazar parecia ser mais ampla que a admissão das dificuldades e divisões entre os próprios angolanos nativos. A pretexto das mensagens de Natal (1947, Nov.Dez.) o Reverendo Júlio João Miguel, sob o título *O sentido do hino dos anjos*, publicou a sua inquietação com a prevalência do racismo, da indiferença, dos vícios, do egoísmo e do ódio e fez a crítica à desunião entre os nativos: “Onde foi aquela boa vontade de africano para africano que nos unia antes, quando em tempos recuados, fumávamos pelo mesmo cachimbo, comungávamos por um mesmo ideal a unidade da nossa pobre raça?”. O pastor lamenta a disparidade que passou a existir entre os “filhos de Angola”, chamados por ele para “dar exemplo de solidariedade”. Júlio Miguel lamenta “o desprezo que nos vota o povo de outra

cor”, mas admite que “entre nós também existe o desprezo dum pelo outro. Um inimigo oculto incute-nos grandeza que ainda não temos” e conclui: “O que vemos em Luanda e em toda a parte desespera-nos...um povo tão desunido como nós vivemos.”

Esse mesmo *O Estandarte* em que o Reverendo Júlio João Miguel criticava a desunião entre os angolanos tinha boa circulação do outro lado da fronteira, no Congo Belga (RDC), a acompanhar os angolanos crentes das Missões Baptistas (De Almeida, 2007, p. 403), que ali fundaram, em 1954, a União dos Povos do Norte de Angola (UPNA), depois renomeada UPA e, mais tarde FNLA. No jornal, é possível verificar a frequência do director Gaspar de Almeida a essa região, no contato com as comunidades na diáspora (1943, Ju., Set.Out., Nov.Dez.; 1946, Set., Out., Dez., 1947, Fev., Abr., Mai.). António Francisco Adão Cortez, o Chicoadão, descreve que a reunião de criação do MPLA, no 10 de Dezembro de 1956, no quarto 13 do Hotel Magestic, de Luanda, foi presidida por Viriato Francisco Clemente da Cruz, “leitor e colaborador assíduo de *O Estandarte*” (De Almeida, 2007, p. 402). Em sua tese de doutoramento em História, Aurora Santos (2014, p. 89-90) regista que a simples mudança semântica de Colónia para Província na revisão constitucional realizada pelo regime do Estado Novo não produziu mudanças substanciais em Angola, o que provocou a organização de partidos políticos locais e reivindicações na ONU contra o colonialismo português. Santos destaca que foi considerada pela ONU, em 1952, uma petição redigida por uma “organização de orientação metodista, identificada como ELA, assinada por mais de 500 angolanos”, a requerer a assistência das Nações Unidas para a Independência de Angola. A autora entende que o documento não teve seguimento pelo facto de Portugal ainda não ser estado-membro àquela época. A autora detecta que os peticionários eram de origem Mbundu, da região de Luanda e que a petição traduzia a radicalização do nacionalismo angolano e já se apropriava da terminologia em uso na ONU como igualdade democrática e autodeterminação. É possível que tenha sido um embrião do Exército de Libertação de Angola (ELA), que foi criado em Luanda somente em 1957 (Silva, 2014, p. 8, 111, 145, 321).

Em 1944, em Lisboa, foi criada a Casa dos Estudantes do Império - CEI, como fusão dos estabelecimentos já existentes como Casa dos Estudantes de Angola e Casa dos Estudantes de Moçambique. Esta associação de jovens dos territórios ultramarinos a estudarem na Metrópole viria a ter um papel fundamental para as lutas de Independência. O regime de Salazar pretendia fortalecer a mentalidade imperial entre os estudantes das colónias. No entanto, o convívio na CEI despertou neles uma consciência crítica sobre a ditadura e o sistema colonial,

assim como a vontade de valorizar as culturas dos povos colonizados (Barradas, 2005, p. 200). Pela CEI, passaram vários líderes africanos como Amílcar Cabral, fundador do PAIGC, Agostinho Neto, o primeiro Presidente de Angola e Marcelino dos Santos, um dos fundadores da FRELIMO. Acusada de servir de base para a realização de actividades de propaganda política contra o Estado português, foi encerrada pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), em 1965 (Xavier, 2000, p. 75). O académico estadunidense Gerald J. Bender (2009, p. 255) anotou que “muitos dos que estudaram na metrópole ficaram surpreendidos ao descobrir que a maioria dos portugueses era (nos termos que lhes ensinaram) menos civilizados que eles próprios, o que intensificou o desejo de se libertarem do colonialismo português.”

Nos anos 50, começam a surgir os embriões de importantes organizações políticas. Em 1954, é criada União das Populações do Norte de Angola (UPNA), que em 1958 passa a designar-se União das Populações de Angola (UPA). Em 1962, a UPA e o Partido Democrático de Angola (PDA) constituem a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA). O Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA) foi fundado em 1956, ano em que Amílcar Cabral criou o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Em 1960, surge o Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP) e em 1962 é criada a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), que resulta da fusão de três movimentos: União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI) e Mozambique African National Union (MANU). A União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) surgiu em 1966 (Barradas, 2005, 202-205). Por meio do MPLA e da UPA foram lançados os primeiros ataques da guerra angolana de Independência, em Fevereiro e Março de 1961, e Bender (2011, p. 256) registou que “ao fim de alguns meses, os ataques armados haviam suscitado mais reformas no colonialismo português do que todos os protestos ao longo de um século: o indigenato foi revogado, abolindo-se assim a distinção entre cidadãos civilizados e não-civilizados, criaram-se organismos administrativos africanos locais, coordenaram-se leis consuetudinárias portuguesas e africanas; reformulou-se em termos mais rígidos a regulamentação das concessões e ocupação de terras; e foi abolido o sistema de trabalho forçado não remunerado.” Mas, anota o autor que o próprio General António Spínola admitiu que tudo isso “era demasiado pouco e demasiado tarde.” Com o agravamento da situação em Angola, na Guiné-Bissau e em Moçambique, aumentam as condenações da política colonial portuguesa por parte da Assembleia Geral, do Conselho de Segurança e da Comissão de Descolonização da ONU. No

dia 10 de junho de 1965, a Comissão passa a falar em “territórios sob dominação portuguesa” e reconhece a legitimidade das lutas de libertação. Aos Estados é pedido que não forneçam armas a Portugal enquanto o país mantiver a sua política colonial (Barradas, 2005, p. 204-205).

Em 1º. de julho de 1970, o Papa Paulo VI encontrou-se no Vaticano com os líderes dos principais movimentos de libertação das colónias portuguesas, Agostinho Neto que liderava o MPLA, Marcelino dos Santos à frente da FRELIMO e Amílcar Cabral, secretário-geral do PAIGC, engajados em uma única batalha pela derrubada do domínio colonial português e o estabelecimento de sociedades livres (Barradas, 2005, p. 99-100, 206). A atitude do Papa provocou um incidente diplomático com Portugal e representou um sinal claro e inequívoco, como emerge das palavras de Cabral:

A audiência provocou uma grande desorientação nos ambientes governamentais e eclesiásticos portugueses, causando um impacto saudável nas consciências dos católicos de Portugal e do mundo, alguns dos quais ainda pretendem bancar os ‘defensores da civilização cristã e ocidental’, mesmo tentando sufocar no sangue e com o *napalm* as legítimas aspirações do nosso povo à liberdade, à justiça e ao progresso rumo à independência. A repercussão foi uma grande vitória política e moral dos movimentos de libertação das colónias portuguesas (Barradas, 2005, p. 99-100).

Essa denúncia de Amílcar Cabral sobre o uso de *napalm* - uso que foi muito frequente nos Dembos para desfolhar as matas - é um comprovativo do fornecimento de armas e munições pelos Estados Unidos a Portugal, a pretexto de serem ambos membros da OTAN. Na mesma época, o *napalm* foi usado pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã, assim como no Laos e no Camboja em tal escala que esse inflamável, que provoca queimaduras severas, tornou-se uma das marcas mais conhecidas daquelas guerras.

Considerações

Na constatação das contradições na relação difícil do jornal com o governo colonial, as concessões feitas pela equipa do jornal devem ser vistas como jogo de estratégia. A cada concessão, a cada entrega de capa como espaço nobre para a propaganda do governo, há avanços registados nas páginas interiores e nas entrelinhas das mensagens. Os avanços são constatados, principalmente, na prática de cada pessoa envolvida com *O Estandarte* e nas actividades das comunidades alcançadas por ele. As concessões, fartamente documentadas, atendem aos telegramas da Metrópole ou às ordens do Governo Geral de Angola, que não

tinham carácter opcional. Na ditadura Salazarista, os meios de comunicação social estavam submetidos ao interesse do Governo. Em algumas edições, quando já fechadas, eram suprimidas partes para se inserir matéria imposta pelo Governo. Essas matérias podiam ser de serviço à população, como: “O Gabinete do Governo Geral orienta os cidadãos quanto ao envio de representação, reclamação ou queixa” (1934, Mar.) ou “por causa do *Duplo Centenário*, o Conselho de Tarifas determinou que as companhias de viagens emitam bilhetes ida e vinda da Metrópole com 50% de desconto, por 90 dias” (1939, Out.). Mas, no geral, eram de propaganda: “o Governo decidiu estender às Colónias o modelo da organização nacionalista da Mocidade Portuguesa, para crianças europeias e indígenas assimiladas” (1939, Mar.); nota sobre o dia “15 de Agosto de 1648, quando Salvador Correia de Sá e Benevides, com novecentos homens conquistou a cidade de Luanda, que estava nas mãos dos holandeses” (1934, 15 Ago.); *Viagem presidencial às colónias* - telegrama informa que o Chefe de Estado Português e o Ministro das Colónias visitarão São Tomé e Príncipe e Angola (1938, Fev.Mar.); *A viagem do Chefe de Estado e do Sr. Ministro das Colónias a Angola* reproduz telegramas oficiais e fotos na capa; *A chegada do Chefe do Estado a Angola, General Carmona* (1938, Jul.Ago.); *Governador Geral de Angola* - Manuel da Cunha e Costa Marques Mano chega com o seu pessoal de gabinete e chefes de serviços (1939, Mai.). São abundantes os exemplos, quase todos nas capas. Há, também, pequenas notas de aparente constrangimento: em *Um Protesto*, o jornal manifesta inconformidade com o atentado à vida de Oliveira Salazar, o ditador de Portugal (1937, Jul.) ou *Os evangélicos aclamam ao Chefe de Estado*, a descrever a ida a Luanda de caravanas de Malanje, Ambaca e Dembos para a recepção ao General Carmona (1939, Set.).

Estudar os jornais dos colonos da mesma época permite comparar e aquilatar esse contributo, em meio aos acontecimentos do Estado Novo, o fascismo português, pelo reforço da ideia de Angola como parte inseparável de Portugal e pelo envio de dezenas de milhares de famílias colonas para todo o território angolano, em um novo movimento de povoamento branco e reforço da ocupação portuguesa. O jornal assumiu o risco de ter o seu funcionamento inviabilizado e a sua influência anulada. A perseguição que se abateu sobre os metodistas foi agudizada no 4 de janeiro de 1961, quando as milícias de colonos atacaram templos, gabinetes, escolas e clínicas das suas Missões. Missionários foram expulsos, materiais confiscados: livros, jornais e tudo o que pudesse estar relacionado com o desenvolvimento de ideias emancipatórias. A realização das Conferências Anuais, organismo de sustentação da democracia metodista, foi impedida. Pastores e leigos angolanos foram presos e assassinados (Henderson, 2001, 316-318).

CAPÍTULO 4: *O ESTANDARTE* PERANTE OS PORTA-VOZES DA METRÓPOLE

Introdução

Este capítulo traz o exercício de comparar e distinguir conteúdos e propósitos de *O Estandarte* frente aos jornais dos colonos portugueses em Angola. Isenção e imparcialidade não são quesitos comparativos de jornais da época em Angola. Em quase todo o mundo o jornalismo ainda era muito opinativo e agregador de “famílias espirituais”, na descrição de Duverger (1981, p. 122-126). Na técnica e no método de redacção ainda não se faziam sentir as inovações que marcaram o jornalismo a partir da Segunda Guerra Mundial: pirâmide invertida, estrutura de *lead* e *sublead*, por exemplo. No Capítulo 2 foram apresentadas nove situações em que *O Estandarte* reconhece e promove narrativas africanas e elementos das culturas locais, frente ao vazio nas publicações coloniais quando se tratava da cultura e da vivência dos angolanos nativos. Neste capítulo, são apresentadas, tomadas de empréstimo do estudo de Andrea Marzano (2018, p. 82), nove abordagens noticiosas dos jornais dos colonos de Luanda a apresentarem os africanos, homens e mulheres, como inferiores e incapazes. E é feito o contraponto com *O Estandarte* a oferecer nove demonstrações da capacidade organizativa, gerencial e intelectual dos indivíduos e povos locais.

4.1. As características dos jornais dos colonos

Diante do mensário *O Estandarte*, iniciado em 1933, Henderson (2001, p. 125-126) cita o lançamento do jornal católico *O Apostolado*, como semanário de propriedade da Diocese, criado “três anos após a consagração como Bispo de Angola e do Congo de Dom Moisés Alves de Pinho. Ele fora consagrado em Outubro de 1932, o que joga o início do jornal para 1935 (*O Estandarte*, 1935, Dez.). Ele atribui ao jornal *O Apostolado* a campanha bem-sucedida, em 1954, para a criação da Rádio Católica Ecclesia. Quem procura registos do jornalismo em Angola da década de 1930 a 1960 encontra menções ao Diário de Luanda, o *Última Hora*, *O Comércio* e *A Província de Angola*. Eram esses jornais a registarem o dia-a-dia dos colonos portugueses, juntando-se a esses o *ABC Diário de Angola*, já em 1958. Esses jornais visavam a informação da comunidade de origem europeia. O artigo de João Manuel Rocha (2019) *Os jornais diários de Luanda em vésperas da guerra colonial* é um dos raros estudos disponíveis nessa área e período e abrange o *Diário de Luanda*, *A Província de Angola*, *O Comércio* e o *ABC Diário de Angola*.

Rocha (2019, p. 2) menciona uma carta de 1957 do jornalista António Maria Zorro para o Sindicato Nacional de Jornalistas de Portugal, em que declara ter encontrado em Luanda, 15 “elementos com condições para serem incluídos no quadro do jornalismo profissional português” nas redacções de três diários: oito no Diário de Luanda, quatro no *A Província* e três no *O Comércio*. O quarto diário, o *ABC Diário de Angola*, só surgiria em 1958. O *Diário de Luanda*, de propriedade da Gráfica de Portugal, era o continuador do *Última Hora*. Na carta, ele lamenta que havia quem tivesse “entrado para o jornalismo como se tivesse entrado para qualquer ramo do comércio. São frequentes casos de simples angariadores de publicidade, quase analfabetos, que se intitulam jornalistas e como tal são aceites, com grave prejuízo para a classe.” José Manuel da Rocha dá mais destaque ao jornal *A Província de Angola*, que ele classifica como marco inicial do jornalismo profissional na então colónia, em 1923. Iniciado como semanário, tornou-se bissemanário no ano seguinte e diário em 1926. O jornal declarava ter se iniciado com tiragem de 20 mil e alcançado 45 mil exemplares diários no seu auge. Na fase final da colonização, *A Província de Angola* manteve 15 delegações em todo o território angolano (2019, p. 5).

A Província de Angola era em formato *broadsheet*, conhecido como *standard* no Brasil e em Portugal, o jornal grande, com média de 60 cm de altura e 38 cm de largura. O formato tabloide, 38 cm x 30 cm é o único existente em Angola actualmente. Com oito páginas, *A Província de Angola* trazia *A Ronda da Cidade*, com notícias locais, *Angola lés a lés* com noticiário da colónia, *De Todo o Mundo* ou *Momento Internacional*, *Notícias da Metrópole*, *Desportos*, *Informação Económica*, *Página Feminina*, *Ciência e Técnica*, *Espetáculos*, *Notas de Leituras* e *Informações úteis*. O autor destaca que, com pequenas variantes, esta era a composição de um jornal angolano diário à época. *A Província* é o jornal que, após a Independência, foi renomeado como *Jornal de Angola*, como *media pública* (2019, p.6). Na tipologia das notícias, *A Província* e o *ABC* tinham predomínio de notícias estrangeiras, em *O Comércio* predominavam as notícias da Metrópole, tendo as notícias de Angola maior atenção no *Diário de Luanda*. O autor anota a dependência desses jornais das agências de notícias estrangeiras. Mesmo as notícias da Metrópole vinham da *Agência Nacional de Informação* (ANI) e da *Lusitânia*, ambas do regime Salazarista, para a acção política. Os jornais limitavam-se a reproduzi-las. Ainda no artigo de João Manuel Rocha (2019, p. 16), fica registada “a quase inexistência de referências às realidades ou culturas indígenas, que enfatiza a natureza colonial dos projectos editoriais. E conclui: “é uma imprensa dirigida ao sector colonial da sociedade

angolana, que não acolhe problemas, violências ou cultura da esmagadora maioria da população da colónia.”

Quanto à política do Estado Novo, *O Comércio* era o mais entusiasta, mas *O Diário de Luanda*, apesar de se apresentar como “popular, independente e de informação” era braço auxiliar da União Nacional, o partido único do regime Salazarista. *O ABC Diário de Angola* começou a circular em 1958, em formato Berliner (48 cm x 30,5 cm). Apresentava-se como anti-Salazarista e teve muitos problemas com a censura. Era o único que não se alinhava automaticamente ao regime e, por isso, era conhecido como jornal do contra. No final da década de 1960, o *ABC Diário de Angola* foi comprado pelo *Diário de Luanda* e expurgado de seus jornalistas “esquerdistas” (2019, p. 8-9).

4.2. Segregação racial x assimilação na imprensa colonial

Andrea Marzano (2018, p. 82), em seu artigo sobre *A Imprensa e o cotidiano colonial em Luanda* considera os autores que demonstram ter havido espaço para a mobilidade social em Angola dos séculos XVII ao XIX, quando se vivia do comércio atlântico de escravos. Existiu neste longo período uma elite de negros e mestiços, reconhecidos como “civilizados” possuindo os mesmos direitos que os europeus. Membros dessa elite ocupavam funções na administração colonial, no exército e no clero. Vista como diferente dos nativos, não estava sujeita à escravidão nem às formas de trabalho compulsório que vigoraram após a proibição da escravidão. Em vez de endossar a visão de que essa mobilidade foi possível por causa da suposta propensão do colonizador português de assimilar os nativos e se dispor a relações harmônicas, a autora sustenta que essa elite negra e mestiça só foi possível por causa da fragilidade numérica da presença portuguesa até o século XIX. Essa presença reduzidíssima só começou a ser alterada a partir de 1920 (Marzano, 2018, p. 82). O incentivo colonial para a migração de famílias de colonos para Angola resultou, a partir daí, na subalternização das antigas elites nativas, que perderam cargos para os brancos recém-chegados, foram afastadas de espaços de lazer e entretenimento e tiveram de deixar os bairros onde moravam, que foram entregues para as residências dos europeus.

Maria da Conceição Neto, citada no artigo de Marzano (2018, p. 82) alerta para o risco de se considerar que os ideólogos da integração pretendessem de facto assimilar as populações nativas, como afirmava a propaganda do Estado Novo. Pelo contrário, “a assimilação era uma eficaz barreira jurídica e cultural à ascensão social da maioria da população negra, já que os

brancos eram considerados automaticamente civilizados.” Ela aponta também que uma norma concebida na capital colonial era entendida e aplicada pela administração conforme os interesses em jogo no terreno. Deve-se considerar os teóricos que abordam a história e a historiografia como espaço de luta no reconhecimento e no apagamento de grupos ou entidades. Stuart Hall (2006, p. 9), na sua obra *Identidade cultural na pós-modernidade*, cita o historiador de arte britânico Kobena Mercer, ao afirmar que “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. O artigo de Andrea Marzano (2018) tem a peculiaridade de elencar como ocorria o “jogo no terreno” da imprensa colonial, bem distante de qualquer propósito de assimilação e integração e bem mais próximo do padrão da segregação instituídos naquela época na África do Sul e no Sul dos Estados Unidos. Para isso, a autora visita as edições dos jornais de Luanda e encontra a segregação normalizada nos seguintes textos:

1) A edição de 26 de Março de 1941 do *Diário de Luanda* faz saber do furto ocorrido na noite de 30 de Janeiro no armazém de Louis Goldsmidt, na Rua Direita. Como o gatuno deixara apenas as suas pegadas, era de se supor ser um africano, que por condição era caracterizado como sem sapatos. A surpresa, porém, é que dessa vez a polícia chegou ao culpado e se tratava de um ex-condenado, branco, de nome Francisco Oliveira. Ele confessou que ao longo de anos dos seus malfeitos, ele sempre tivera o cuidado de tirar os sapatos, de modo a induzir a polícia a concluir que o furto era praticado por pretos. Usar sapatos ou andar descalço definia o lugar social. Assim, não ter sapatos era indicador de periculosidade e inferioridade (Marzano, 2018, p. 86).

2) De 12 a 26 de Março de 1943, o *Diário de Luanda* priorizou em sua cobertura a visita a Luanda de 250 meninos da Missão Católica de Malanje. Houve ampla divulgação das diversas apresentações musicais e de ginástica. Todos usavam uniforme em feitiço militar e milhares de pessoas compareceram aos eventos. Tornou-se comoção pública, porém, o facto de que os miúdos não tinham sapatos, apresentavam-se descalços. O jornal mobiliza toda a sociedade luandense, incluída a fábrica de borracha, para fazer chegar depois, a Malanje, calçados para os meninos. A cobertura do jornal atravessa várias edições a mostrar o envolvimento da sociedade colonial para dar solução ao problema. Os beneméritos doadores de valores e materiais são distinguidos no jornal, de modo a gerar engajamento social. Toda a campanha é movida pela relação entre sapatos e progresso e pelo slogan português: “dilatara Fé e o Império” (Marzano, 2018, p. 89-94).

3) **Figura 1**

Anúncio do Sabão Estrela



Legenda: Na edição de 10 de Janeiro de 1938 do *Diário de Luanda*, um anúncio do Sabão Estrela trazia a imagem de uma senhora branca a recomendar o produto à lavadeira negra. A senhora está de pé, com o dedo em riste; a lavadeira está de joelhos, tem os lábios avantajados e não usa sapatos - evidência adicional da sua condição. Opõe, assim, autoridade x resignação (Marzano, 2018, p. 84).

4) Figura 2

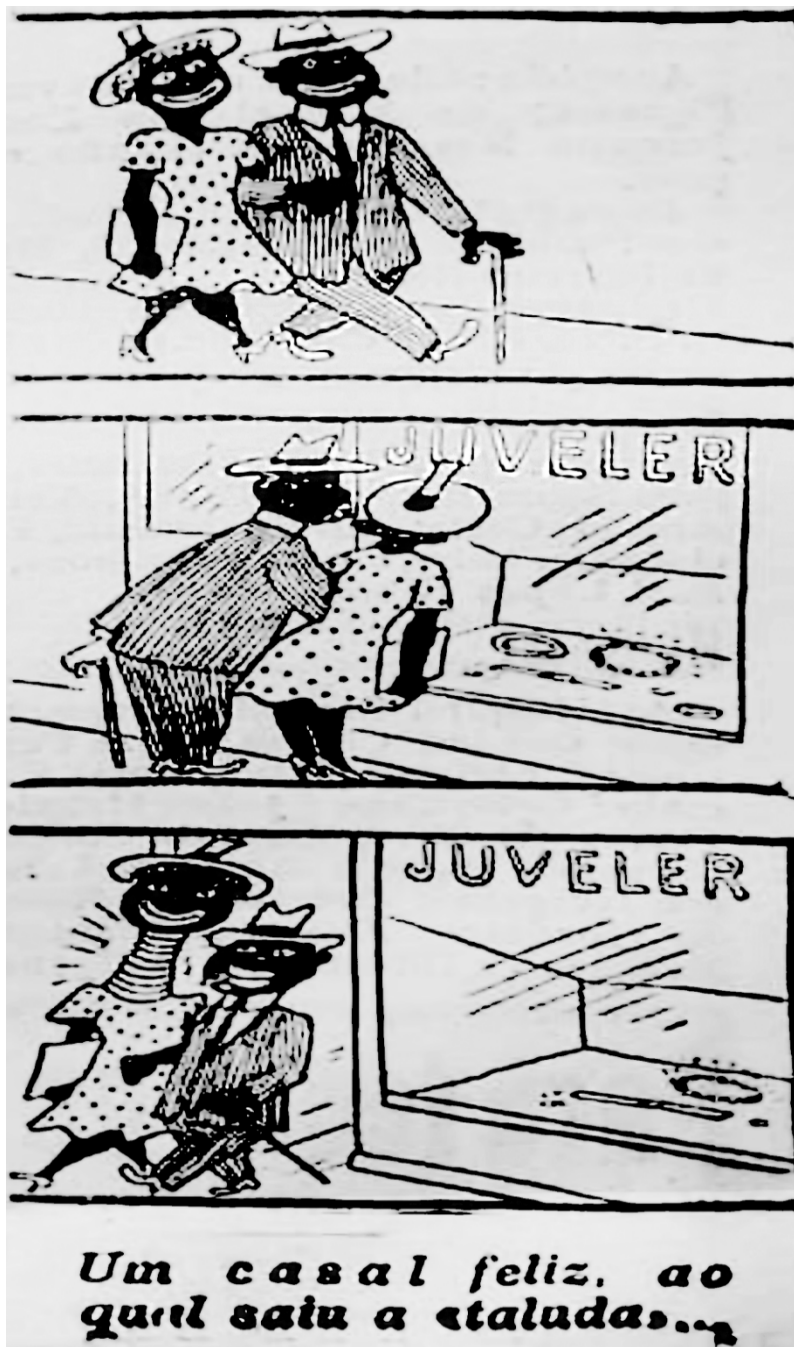
Representação de um ardina negro



Legenda: Em 2 de Janeiro de 1948, ainda o *Diário de Luanda* traz o anúncio de vários pontos de venda dos seus exemplares. A imagem é a de um homem com os jornais nas mãos a apregoar a mercadoria. Lábios avantajados, descalço, calças dobradas, paletó remendado. Os editores não vêem problema em associar a marca do jornal à imagem desse senhor africano, como a confirmar que a modernidade e a civilização, das quais o jornal é parte e portador, não são para todos. O trabalho não garante aos nativos o acesso aos bens simbólicos dessa civilização (Marzano, 2018, p. 85).

5) **Figura 3**

Preconceito mais arraigado que a narrativa da assimilação



Legenda: No *Diário de Luanda* de 20 de Março de 1947, uma charge mostra um casal negro entrando numa joalheria depois de receber um prémio de lotaria (taluda). Ao sair o casal, as jóias permaneciam na vitrine. Mas, uma sequência de argolas a brilharem e alongarem o pescoço da senhora negra, indicavam uma escolha mais aproximada às mumúilas que a um “casal civilizado”. Esse tipo de imagem era usado para demonstrar que a “evolução natural” costumava falhar entre os negros, tese muito difundida na imprensa da época, em uma precária

e propositadamente má adoção da teoria de Charles Darwin. Nessa perspectiva, perdem-se os argumentos assimilacionistas (Marzano, 2018, p. 97-98).

6) No *Última Hora*, de 5 de Fevereiro de 1936 (Marzano, 2018, p. 96-97), um jornalista critica a tolerância dos portugueses com os usos e costumes dos nativos e denuncia o uso dos “panos de bunda” como traje dos homens de Luanda, que para ele, resistiam a adoptar as calças portuguesas. Classifica os panos como costume “miserável, imoral e indecente sob todos os aspectos”. E brada: “Urge bani-lo como excrescência inútil e nota discordante no urbanismo e no turismo.”

7) A segregação nos espaços públicos aparece na edição de 5 de Janeiro de 1933 de *A Província de Angola*, em matéria sobre a proibição de pessoas andarem descalças em Lisboa. O jornalista frisa que em Luanda também havia essa proibição de andar descalço nos passeios e calçadas, mas o problema é que a polícia à qual cumpria vigiar e fazer cumprir a lei era formada “pelos cipaios e soldados indígenas”, que andavam com farda, mas sem botas ou qualquer vestígio de calçado. Isso desmoralizava a medida, por ser risível. Pede-se, então, que as autoridades providenciem calçados para os polícias (Marzano, 2018, p. 87-88). O assunto é retomado na edição de 25 de Janeiro: “diz-nos que já acabou a vigilância sobre o trânsito dos pretos descalços, esfarrapados e sujados pelos passeios da cidade” e clama por recuperar a moralidade da medida. Vê-se que a pretexto de se proibir o trânsito dos descalços, esses agora são identificados: pretos, esfarrapados, sujados. A matéria sugere que se proíba também os soldados indígenas (pretos) de andarem nos passeios e calçadas. A presença deles é considerada ofensiva e incómoda (Marzano, 2018, p. 88).

8) No 6 de Janeiro de 1938, o *Diário de Luanda* publica uma nota a exigir das autoridades providências, pois os bancos e jardins da Avenida Salvador Correia, bastante úteis às famílias que ali vão passear na agradável temperatura da noite, a seguir do jantar, têm sido tomados por pretos andrajosos, o que tem levado as famílias a desviarem-se de volta a casa. E clama às autoridades que resolvam o assunto. Fica evidente que nem todos os moradores da cidade têm o direito de serem reconhecidos como família, conclui a observadora dessa matéria (Marzano, 2018, p. 88).

9) A *Província de Angola*, na edição de 15 de Fevereiro de 1933 apresenta o caso inusitado do jardineiro António Marçal, que cuida do Jardim da Mutamba. O problema é que António Marçal bebeu um vinho e entendeu que também ele podia ocupar um banco à sombra do caramanchão. Quando chegou o europeu Henrique Pereira de Jesus, o jardineiro explicou-

lhe, invertendo toda a lógica, que aqueles bancos não eram para brancos. A matéria apresenta o europeu como homem dotado de paciência e o angolano “encorajado pelo vinho”. Não restou ao senhor Henrique senão buscar um guarda que levou o jardineiro para passar a noite no “lajedo do calabouço” (Marzano, 2018, p. 89).

Essas situações de discriminação social destacadas no jornalismo dos colonos em Angola são bem demarcadas em entrevista concedida pelo Presidente Agostinho Neto à jornalista e fotógrafa Augusta Conchiglia:

No Liceu, os brancos não se davam com os negros. Não era proibido legalmente, mas não se fazia. Não podíamos ir ao cinema nem assistir a uma partida de futebol. Não era legalmente proibido, mas não se fazia: não podíamos ter a mesma vida social dos brancos. É assim que só fui ao cinema com vinte e um anos. Essas normas marcaram-me imenso, a mim e a minha família (2019, p. 10).

Acácio Barradas (2005, p. 21), em seu artigo *O nascimento de um líder*, no livro *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas*, comenta que ao concluir o liceu, em 1944, Agostinho Neto concorreu a uma bolsa de estudos do governo colonial, que era dada ao melhor estudante finalista. Um outro António, de Cabinda, concorreu, mesmo não tendo o melhor desempenho. Ao final, o outro António foi o bolseiro, por ser mestiço e católico, tendo pesado contra Agostinho Neto a condição de negro e protestante. A situação de discriminação racial foi uma constante na sua vida, mesmo depois de formado médico, adulto. Em 1960, quando o seu irmão Dionísio da Silva Neto foi preso, em Luanda, e a repressão passou a tocar seus conterrâneos, amigos e parentes ele ouvia o subdirector da PIDE, São José Lopes, chamá-lo: “seu preto!”, para dizer rancorosamente: “se um dia houver independência em Angola, será uma independência de brancos, como aconteceu no Brasil” (Barradas, 2005, p. 67).

É do General Galvão de Melo, um dos sete membros da Junta de Salvação Nacional após a derrubada do regime fascista português, no 25 de Abril de 1974, a afirmação: “Pouco aproveitamos da África e a África pouco aproveitou de nós. O povo português e o povo africano permaneceram desconhecidos um do outro: estrangeiros.” A afirmação é inusitada justamente porque tanto o General Melo, quando deputado, quanto o General Spínola eram acusados na Junta, ao final de Setembro de 1974, como sérios obstáculos para a descolonização (Bender, 2009, p. 357). No artigo *A Imprensa e o Império na África Portuguesa: 1842-1974*, Isadora Fonseca (2014) afirma que “a população africana desapareceu da agenda e dos conteúdos jornalísticos ao longo do período autoritário”. José Manuel Rocha (2019, p. 14) cita a “ideia do

vazio cultural africano” dominante no Estado Novo, como determinante da cobertura dos diários de Luanda. Não consegue localizar, no período estudado (1960), em *O Comércio* e no *Diário de Luanda* nenhuma referência às vivências africanas. Em *A Província*, nada de notícia, mas no dia 15 de Agosto aparece um estudo de etno-história sobre os “*Lundas*”. A pretexto dos conflitos étnicos na província do Kasai, ex-Congo Belga, já tinha sido publicado em 5 de Agosto “*Etnografia - Balubas e Lulus*”. No ABC, “muito lido pela população negra”, nenhuma notícia, mas um texto memorialístico “*Como tomei parte na investidura dum soba*”, no dia 2 de Agosto, e uma crónica, no dia 20, “*De Cabinda escreveu Emídio Filipe: Digo adeus consigo maamá Cabinda...*”

4.3. Agenda setting de *O Estandarte*

Na obra *Media Effects: Ensaios sobre teorias da Comunicação e do Jornalismo*, a investigadora Adriana Cristina Omena Santos *et alli* (2018, p.105-119) expõem o conceito moderno de *agenda setting*, que tem como pressuposto “a ideia de que os meios de comunicação não são capazes de determinar o que as pessoas vão pensar sobre um assunto, como propunham as primeiras teorias da comunicação”. Na teoria da *agenda setting*, “a partir da agenda proposta pelos meios de comunicação, o público irá, a médio e longo prazo, incluir determinados assuntos em suas agendas pessoais e no debate público.” Ao trabalhar com noções de tematização e silenciamento, Santos *et alli* (2018) chamam a atenção também para a hipótese da espiral do silêncio, pela qual “há uma tendência de as pessoas silenciarem-se quando possuem uma opinião minoritária e os agentes sociais não expressam publicamente opiniões diferentes daquelas consideradas dominantes por medo do isolamento de seus grupos de convívio.” É possível indicar contraponto de *O Estandarte* ao “vazio cultural africano” nas páginas da imprensa no período colonial, mas é também de se considerar o vai-e-vem, as concessões feitas à Comissão de Censura a representar a maioria política da época. *O Estandarte* podia reivindicar a representação social e cultural, assim como as aspirações da ampla maioria da população, os pretos, mas padecia de menoridade jurídica e política, pois a sua pretendida maioria de representação era subjugada no sistema colonial. Assim, Santos *et alli* (2018) assinalam que “embora percebam que algo não está certo, continuam em silêncio se a opinião pública for contrária. Para tal conceito, parte-se do pressuposto de que as pessoas temem o isolamento e se esforçam para serem aceitas no grupo, e, para isso, manifestam opinião similar ao grupo ou, pelo menos, não contrária ao grupo. Por isso, ao desconfiar que as opiniões

alheias sejam contrárias e que a própria opinião seja parte da minoria, as pessoas tendem a se calar.”

Diferentemente dessa tendência, a equipa editorial de *O Estandarte* aparece todo o tempo a trabalhar a sua própria agenda, a oferecer os temas e assuntos positivos à maioria da população, angolana, enquanto faz concessões e tenta agradar a maioria política, dos colonialistas que detêm o poder censor e repressor. O instinto de sobrevivência mesclado ao dever de representar a uma maioria subjugada parece ser o exercício permanente na Redacção de *O Estandarte*, dando espaço para uma agenda de afirmação identitária positiva, inexistente nos jornais dos colonos, como já indicado neste capítulo:

1. *As pegadas da Rainha Ginga* (1934, Jul. Capa) - artigo do Reverendo Eduardo Henriques Moreira, Presidente da Aliança Evangélica Portuguesa, em visita guiada pelo Reverendo August Klebsattel às pedras negras do Pungo-Andongo, em que expressa: “todas as raças podem ter a sua Catarina, ou Izabel ou Ginga”, referindo-se assim às grandes rainhas dos russos, dos ingleses e dos angolanos respetivamente. Ou, na edição de 1939 (Jan.fev.), a notícia *Uma viagem de recreio* descreve que, estando em Calomboloca, os editores de *O Estandarte* foram ao encontro do Velho Kibingana (Tradição). Bem recebidos, escutam sobre a origem remotíssima daquela sanzala. Kibingana diz não se lembrar quando chegaram os fundadores desta aldeia, por nomes Paulo Ngola, Simão Ngola e sua irmã Pemba Ngola, porque “os meus bisavós, que eu conheci velhos como eu, nem sabiam o tempo em que se fundou esta aldeia”. O autor da matéria conclui que “os visitantes despediram-se do velho, cujas qualidades e formas de expressar lembra-lhes o Sócrates para os gregos.”

2. Iniciativas e empreendimentos sociais a demonstrar a capacidade gestora dos nativos: a edição de 15 de Agosto de 1934 noticia a criação de uma Associação de Socorros Mútuos, constituída, em primeiro momento, pelas Classes Boa Vista, Km 7, Km 8, Congolenses, Icolo e Bengo e Dembos, todas em Luanda. O corpo directivo foi formado por Sebastião Gaspar Domingos como Secretário Geral e, como tesoureiros os guias de classe João Francisco Zacarias, do Km 7, e Luís Tiago Rodrigues Mingues, de Congolenses. Visa a prática da hospitalidade, o socorro para aqueles que são mais pobres, o pequeno auxílio na ocasião oportuna. O jornal propõe como lema da Associação “Liga Evangélica do Amor Cristão” e lembra a condição dos “salvos para fazer o bem”. Essa iniciativa soma-se ao próprio jornal *O Estandarte* (1933, Dez.) e à União da Cristandade Evangélica de Angola (1934, Jan.).

3. As tentativas autóctones de organização da juventude aparecem em sucessivas edições de *O Estandarte*. Um projecto dos estatutos da União da Mocidade Evangélica Angolana, de Dezembro de 1937, foi publicado (1938, Fev.Mar.) e as articulações por viabilizar essa União serão cobertas pelo jornal, mesmo não se conseguindo autorização do governo colonial. Como prova do seu funcionamento, a União da Mocidade publicou, na mesma edição, um relatório de contas aprovado em Assembleia. Assinam pela organização Artur Eugénio Victor, António do Quental, João Sebastião Rodrigues, Agostinho Pedro Neto e José Arsénio Gonçalves. Em Agosto de 1941, na p. 2, *O Estandarte* reproduz, sem comentários, despacho do Secretariado da Propaganda Nacional, que traz o Acórdão nº 471, do Ministério das Colónias, que julgou insubsistente o recurso de Fernando Pio do Amaral Gourgel, Domingos Francisco da Silva e Gaspar Adão de Almeida que recorreram do despacho do Governo Geral da Colónia de Angola, que havia indeferido os estatutos da Associação Beneficente da Juventude Metodista de Angola, que os reclamantes pretendiam organizar. O acórdão deixa claro que “a recusa é poder discricionário do Governo [...] que é competente para apreciar da oportunidade, conveniência e interesse na existência dessas corporações.” Tudo indica que essa Associação Beneficente da Juventude Metodista de Angola era apenas um ajuste do nome proposto anteriormente como União da Mocidade Evangélica.

A edição de Janeiro de 1942 traz um artigo de António Agostinho Neto, aos 19 anos, “*Um clamor da juventude*”, em que justifica a criação do Centro Evangélico da Juventude Angolana (CEJA) e desafia os leitores a contribuir com incentivos e donativos. O CEJA tornou-se um importante espaço de prática desportiva, organização de confraternizações e manifestações culturais, como recitais de música e poesia e, principalmente, de reforço escolar para os jovens nativos serem aprovados nos exames. A edição de 1947 (Jun.Jul.) destaca o CEJA como Centro Recreativo e lista como fundadores os jovens António Agostinho Neto, Alberto Marques, Alberto Neto e Pedro Agostinho Neto. Descreve também que o Reverendo Agostinho Pedro Neto apresentou a proposta do CEJA à Conferência Distrital de Luanda de 1942, obtendo ampla aprovação. O sócio do CEJA Mário Fido conta nesta edição que no primeiro ano da morte do Rev. Agostinho Pedro Neto, os jovens do CEJA fizeram uma visita ao seu túmulo, em gratidão. Pedro Agostinho Neto, irmão primogénito de António Agostinho Neto (1944, Jan.), propõe no texto *É preciso divertir a juventude evangélica* que o CEJA tenha a mesma orientação desportiva e recreativa que a Associação Cristã de Moços (YMCA) promove em todo o mundo.

A edição de Fevereiro de 1952 informa a chegada de novos missionários, dentre eles, para o trabalho com a juventude, Marion Way, Ruth Ann Bonorden, Helen Bennett e Henriette Bailey, que são apresentados em Luanda de passagem para a Missão do Quéssua, o que despertou muitas reclamações em Luanda: “por que todos os missionários gostam de ir para Quéssua, como se aqui não houvesse nada que fazer, com mais de 500 crianças e 2.500 homens e mulheres que assistem aos cultos?” Esses jovens missionários, aos quais se juntarão Anita Betts Way e Burl Kreps (1958, Fev-Mar.), marcarão profundamente o trabalho social, a prática de desportos e a organização dos jovens metodistas em Angola. Logo, em Junho (1953, Ago.) ocorre na Missão do Quéssua o primeiro Acampamento de Jovens. Aos jovens missionários somam-se na organização jovens nativos como João Miguel de Carvalho Neto, Emílio de Carvalho e José Webba. Além dos estudos bíblicos e cultos, a juventude desenvolveu trabalhos manuais, aprendeu e praticou baseball e voley e passearam nas quedas de Calandula (Duque de Bragança). Esses acampamentos se disseminam nos distritos para a socialização dos jovens, que passam a ser designados Institutos da Juventude (1960, Jan-Fev.).

Em 1954, a Aliança Evangélica de Angola pediu ao jovem missionário metodista Marion Way viajar por todo o território para aproximar e articular a juventude evangélica das diversas Missões (De Carvalho, 1978, p. 192). Como resultado, promovidos pela AEA, foram realizados os Congressos da Juventude Evangélica de Angola, a juntarem os jovens das Missões do Sul, do Centro e do Norte (Xavier, 2000, p. 36; De Carvalho, 1978, p. 186). O primeiro foi realizado no Quéssua, de 13 a 22 de Setembro de 1955. Uma cruz fincada no topo do monte do Quéssua simboliza a união dos jovens evangélicos angolanos (1955, Jun.; 1955, Out.Nov.Dez.). O segundo Congresso foi anunciado com o lema “Cristo e Nós”, a ser realizado de 13 a 20 de Agosto de 1957, na Missão do Dondi (1957, Fev.). Deolinda Rodrigues, ao reportar o Congresso na edição de Jul.Ago. do mesmo ano, destaca a participação de 172 jovens, sendo 64 metodistas. De todos os temas, ela destaca as palestras *Contra o Analfabetismo* e sobre *Melhoramento do povo na Saúde Pública*. A matéria indica que o terceiro Congresso ficou definido para 1959, na Missão da Gabela. No seu livro *Ouçó os passos de milhares*, o Bispo Emílio de Carvalho (1978, p. 186-192) regista que a Missão de Gabela foi fechada pelo governo colonial e o terceiro Congresso foi realizado no Quéssua, de 22 a 28 de Julho, sob o lema Viver para Servir. Neste relato, o autor consta 173 congressistas em 1955 e 292 no de 1957. E regista que a participação dos jovens do Norte (Bembe e São Salvador) foi mais expressiva no terceiro Congresso. Ele atribui o facto de novas edições do Congresso de Jovens não terem ocorrido à

eclosão da luta de libertação, em 1961, o que levou a juventude a engajar-se directamente: “centenas dos seus jovens tomam o caminho da guerrilha e outras centenas o caminho do cárcere.”

4. Por ocasião da morte do Rev. João L. Webba, a edição de Setembro de 1938 traz a sua biografia, com destaque para o facto de, tendo nascido no então Congo Belga (RDC), ter sido escravizado em troca de dívidas de um tio. Foi resgatado pela missionária Hilda Lassou e baptizado pelo Bispo Hartzell no rio Zaire. Como a missionária foi transferida para a Missão do Quéssua, em 1897, ele a acompanhou, onde se tornou aluno na escola de Malanje. Recebeu formação para o ministério pastoral serviu a Igreja por 38 anos. A edição de Dezembro de 1946 apresenta a história de *Jaime*, contada pelo Reverendo Júlio João Miguel. É a história não somente de um, mas de 50 rapazes lundas, que com cargas de borracha se despediram de seu povo e seguiram a pé para Malanje em busca dos brancos compradores. Logo depois do primeiro kilombo viram-se tomados por uma febre, a kingongo-bexiga. Em poucas semanas, trinta deles morreram. 19 conseguiram por-se de pé e seguir caminho depois de uma decisão difícil de deixar um, ainda doente, para trás com “o silêncio, o medo, a fome, o frio, a doença”. Passou por ali um ambaquista que socorreu o rapaz e o curou em sua sanzala. Mas, logo que o teve como curado, acorrentou-o e foi vendê-lo. Um missionário ouviu os rogos do moleque e pagou por ele o exigido. O rapaz foi baptizado e orientado a retornar ao seu povo para levar o Evangelho, mas, depois de um tempo, ele retornou à Missão onde viveu “vida humilde, mas vitoriosa”. A autobiografia da professora Florinda Bessa (Hanson, 2011) indica outros casos de crianças e jovens resgatados da escravidão por missionários e encaminhados para a escolarização.

5. Em Abril de 1939, há notícia de que há um ano foi criada em Lisboa, por iniciativa do Rev. Eduardo Moreira, uma Classe de Estudos Bantos. As reuniões têm jantar africano, com carne e peixe, ginguba, fuba de mandioca (fungi), muamba de ginguba, arroz com nozes de caju. O curso é orientado pela Senhora Josefina Aço, que foi missionária em Angola. Mais informações e eventos aparecem na edição de Dezembro de 1938, sob o título Estudos Bantos. Em 1941, essa Classe de Estudos Bantos, promoveu, a partir de Lisboa, um concurso literário, do qual saiu vencedor António Agostinho Neto, que recebeu um diploma e um prémio de 50 Escudos. Na mesma linha, de interesse dos europeus pela cultura angolana e de demonstração de capacidade dos nativos, a edição de Agosto de 1953 aponta o retorno a

Luanda do “nosso irmão e professor Reverendo André A. Dias, que esteve a leccionar o idioma kimbundu numa das maiores universidades de Londres”.

6. A edição de *O Estandarte* de Dezembro de 1949 anuncia que em 21 de Janeiro de 1950 vai chegar a Luanda o professor Frank Charles Laubach, cidadão dos Estados Unidos, que actuara como missionário protestante nas Filipinas, onde desenvolveu um método de alfabetização que permite às pessoas aprenderem a ler e a escrever em duas semanas. A edição de 1950 (Jan.Fev.) deu ampla cobertura à duas semanas de actuação do professor Laubach na Missão do Quéssua, com a sua equipa. Mostra os professores e pastores de Luanda, de Malanje e dos Dembos a aprenderem o método. Cada dia de aula era aberto com culto, em que o professor Laubach se tornava o pregador. Ao lema do seu método “Cada um ensina um”, ele acrescentou “e ganha um”, transformando o sucesso do método em campanha evangelística. Ao Quéssua, multidões acorreram na esperança de serem alfabetizadas. O jornal mostra grupos de mulheres a carregarem seus mantimentos e roupas, a percorrerem 60 quilómetros a pé para chegarem ali. Mesmo o governador da Província compareceu e elogiou.

No entanto, a obrigação imposta pelo governo colonial de se ensinar somente em português foi descumprida ao final da primeira semana. Ao apresentarem os materiais didáticos que tinham sido elaborados pela equipa Loubach com os professores - cartilhas, cartazes e outros - uma comissão preparou uma carta a pedir que a alfabetização fosse oferecida também em kimbundu, dado que “muitos educandos se apresentaram sem nenhuma noção da língua portuguesa, sendo para eles desvantajoso o ensino nessa língua”. O pedido foi atendido, com a oferta de português pela manhã e do kimbundu à tarde, com os mesmos professores a alfabetizarem em uma e em outra língua. O que era para ser capacitação de professores tornou-se escolarização em massa e “espalhou-se como fósforo ateadado em palha seca” nas sanzalas, nas fazendas, entre os contratados. Por todos os lugares havia quem pedisse ao outro, com algumas luzes, que o ensinasse a ler sob o clarão das fogueiras à noite, sem levantar a suspeita dos patrões (Xavier 2000, p. 24-25).

7. Desde que fora instituída a Conferência Missionária da Angola, em 1920, as Conferências Anuais dos metodistas de Angola aconteciam nas áreas seguras das Missões em Quiongua, Malanje, Quéssua ou Luanda, por iniciativa e sob a organização dos missionários (De Carvalho, 1978, p. 85-87). Mas, o pastor angolano Guilherme Pereira Inglês (*O Estandarte*, 1949, Jun.Jul.), entendeu e convenceu os demais que a aldeia de Mucondo, nos Dembos, que ele pastoreava, podia receber a Conferência de 1949. O preparo daquela que ficou conhecida

como a “Conferência do Mato” é contado de modo épico por Domingos Lopes da Silva, nacionalista e filho da sanzala do Mucondo, como tradutor da autobiografia do Bispo Dodge, nas notas explicativas nos rodapés da própria obra (2001, p. 194-197). Ele descreve a mobilização dos nativos para o alargamento do templo, a construção dos dormitórios e refeitórios, a criação de cabras para o leite, o plantio dos alimentos e a caça a tempo de abastecer a Conferência. No relato de *O Estandarte*, Gaspar de Almeida se esmera em destacar o isolamento daquela sanzala, o esforço dos crentes locais para a hospitalidade de alto nível e como as comunidades metodistas apoiaram, saudaram na beira da estrada e receberam as caravanas dos conferencistas desde Caxito até lá.

Dentre as decisões desta Conferência, o jornal destaca a necessidade de formação eficiente dos pastores. A acta da Conferência é mais precisa e indica a decisão de se criar o Seminário Unido ou Instituto de Teologia Emanuel, do Dondi (De Carvalho, 1978, rodapé p. 178). Ali também se definiu a abertura de escola de Enfermagem e de ensino agrícola no Quéssua, a criação de um internato para jovens de ambos os sexos em Luanda, onde também deveria ser organizada uma livraria evangélica. Com a mesma ênfase, decidiu-se pela construção de casas para pastores e professores no novo Bairro Indígena, para onde se pretende mudar a escola de Luanda, para ficar mais perto das crianças. E foi reforçado o apelo por campanhas de alfabetização nas igrejas. A experiência de Mucondo pareceu ter impactado positivamente os conferencistas, que decidiram marcar a Conferência Anual de 1950 para Muquixi, no interior de Malanje (1949, Jun.Jul.).

8. São Tomé e Príncipe foi constituído desde o seu povoamento, como colónia de Portugal, em relação umbilical com Angola. Seilert (2015) descreve que diferentemente de Cabo Verde e Angola, em São Tomé não havia os “brancos da terra”, pois “todos viviam temporariamente nas ilhas, durante os anos de serviço [...] depois regressavam a Portugal.” O autor regista que a introdução do café e do cacau em São Tomé, após a Independência do Brasil, foi seguida da abolição da escravatura em 1875, o que levou Portugal a criar a categoria dos serviçais. Esses serviçais, levados de Angola, Cabo Verde e de Moçambique para as plantações de São Tomé ficaram conhecidos como “contratados”. Em 1921, a população de São Tomé e Príncipe alcançou “59.055 pessoas, sendo 44.501 contratados.” De Carvalho (1978, p. 162-168) descreve a chegada dos primeiros “contratados” protestantes de Angola, das Missões de Hualondo e Chilessó (ambas no Bié) a São Tomé em 1917. Silivondela e Chanja conheceram-se já no “navio negreiro”, onde começaram a cantar hinos e a ler a Bíblia. Silivondela levava

consigo um Novo Testamento e um hinário, dos quais fazia cópias manuscritas à noite, depois do dia de trabalho extenuante. Passou a reunir os colegas para o ensino bíblico e cultos. Mesmo a sofrerem muita perseguição dos seus chefes de plantação, quando Chanja foi repatriado a Angola, em 1924, já se contavam em 300 os crentes organizados nas ilhas. Ou autor designa São Tomé como “filho espiritual dos cristãos evangélicos de Angola”.

O Estandarte fez cobertura das actividades da Igreja Evangélica de São Tomé com atenção. Em 1948 (Jan.) no texto *Silêncio ou desfalecimento?* que indicava preocupação com as dificuldades do jornal, são mencionados “os irmãos de São Tomé alcançados pela leitura de *O Estandarte*”. A noticiar o Natal de 1949 em São Tomé (1950, Mar.), o jornal recorre à carta recebida do irmão António Lourenço Aires de Carvalho (algumas matérias trazem o nome grafado como Ayres), angolano protestante, funcionário do governo naquela colónia. Na noite de Natal, Aires de Carvalho reuniu em sua casa os contratados, irmãos na fé - ele destaca os de Nambuangongo - para louvar a Deus. No dia de Natal, em companhia desses contratados, foi visitar os leprosos, tuberculosos doentes nos isolamentos e doidos, foram também às prisões. Nesses lugares, distribuíram comida preparada em casa, com muitos folhetos evangélicos. Por falta de pastor, não houve programação de Natal na igreja. A perseguição aos crentes contratados pelos administradores das Roças, especialmente na ilha do Príncipe, é denunciada na edição de Agosto de 1950, que destaca o facto de o Reverendo Rogério da Conceição e Silva já ter levado essa situação ao conhecimento das autoridades, para que assegurassem a liberdade religiosa e os direitos fundamentais.

A história de Chanja e Silivondela, os serviçais do Bié que levaram a fé evangélica para São Tomé é contada na edição de Setembro de 1950, que reporta já haverem milhares de crentes ali. O Reverendo Júlio João Miguel descreve sob o título *São Tomé e suas necessidades* (1952, Jan.) “fomos nós os negros contratados de Angola que plantamos lá o evangelho de Salvação [...] e fizemo-lo na hora mais amarga da nossa vida” e cita “um Novo Testamento, cochichado de ouvido em ouvido entre os contratados, caiu de um saco de feijão e achou-o Silivondela [...] que tornou-se o João Batista nas Roças de São Tomé.” O autor conta os sacrifícios feitos pelos contratados para comprarem a primeira casa a servir de igreja, por vinte mil escudos, que foi demolida pelo governo para ampliação da avenida Marginal. E destaca que “o governo generoso do major Gorgulho cedeu outro terreno ao irmão Ayres de Carvalho, arrumou certo material. E o resto?” O pastor fala, então, da campanha da Aliança Evangélica de Angola para conseguir 50 contos para ajudar na construção do templo de São Tomé. É de se destacar que esse

governador Gorgulho é o mesmo que promoveu, no ano seguinte, 1953, o Massacre de São Tomé, com mais de mil mortos (Barradas, 2005, p. 202). Essa campanha de arrecadação é apresentada também com um orçamento de 350 contos (1952, Fev.). Uma comissão foi criada e o seu presidente, Reverendo J. Rosa Baptista pede às Igrejas de Portugal e de Angola contribuírem. Às de Angola, a comissão solicita 25 contos imediatos e o jornal publica uma lista de pessoas e igrejas que já começaram a contribuir. O apelo é feito em nome de 2.500 crentes, “na sua maioria nossos conterrâneos, que foram daqui como contratados.”

De novo o Natal foi noticiado (1952, Mar), com mais de 500 pessoas no culto, mantida a distribuição de alimentos aos doentes, abandonados e presos. O informe do irmão Ayres aponta que muitos enfermeiros no Hospital Central ajudaram na distribuição dos alimentos e dos folhetos evangélicos. Os metodistas, reunidos na Conferência Anual em Luanda decidiram fazer do primeiro domingo de Setembro em todas as congregações, o Domingo de São Tomé, para a acção de graças pelo trabalho evangélico naquelas Ilhas, com levantamento de ofertas para a construção do templo (1952 Jul.Ago.Set.; 1953, Jul.). Dessa campanha, decorre a visita do Reverendo Tucker, da AEA, e sua esposa a São Tomé. Uma carta do irmão Ayres de Carvalho é publicada a descrever o progresso da construção do templo e o quanto do avanço se devia àquele casal. Ao fim da carta, ele destaca o pastor Rosa Baptista e o secretário do Conselho da Igreja de São Tomé, Augusto Albuquerque (1953, Ago.). Este Augusto Albuquerque está na origem da recusa ao pastor nativo angolano enviado pela Missão Metodista para São Tomé posteriormente, pois ele quis um pastor europeu. O Bispo Emílio de Carvalho o denuncia como racista (1978, p. 167-168).

Relatório da construção do templo, com foto a mostrar o avanço, foi publicado (1954, Out.Dez.) com a assinatura do irmão Ayres de Carvalho. Nascido em Luanda e educado na Escola da Missão pelo casal Shields, Aires de Carvalho cedo tornara-se Secretário Geral da Curadoria, em São Tomé. Em 1956, *O Estandarte* (Mai.Jun.) noticiava na capa a morte dele, lembrava que os contratados o chamavam de O Santo Homem e lamentava que ele não tivesse visto o templo concluído. Uma carta da Aliança Evangélica de Angola, apelava (1956, Nov-Dez.) que dentre as obras cooperativas das Missões em Angola, São Tomé fosse destacada com o esforço para se enviar dois pastores e concluir o templo. Em texto de capa, em memória do Rev. Dr. John T. Tucker (1958, Abr.Mai.) é destacado o empenho dele na formação da Igreja Evangélica em São Tomé. Em Janeiro de 1961, *O Estandarte* republicou o texto do Rev. Júlio João Miguel de oito anos antes, a descrever as necessidades de São Tomé, com foto do pastor

Júlio Francisco Muehombo e de sua esposa Sofia Eiúva, que seguiram para atender a Igreja nas Ilhas. A mesma edição traz texto do pastor Muehombo, *Meu Testemunho*, com historial do seu percurso ministerial, a declarar a sua satisfação de estar de mudança para São Tomé. A edição de Abr.Mai. de 1961 noticia as festas de Páscoa na Igreja de São Tomé.

9. A presença de Macau nas páginas de *O Estandarte* não é frequente nem extensa como a dos contratados de São Tomé. Mas, mostra que em Abril de 1949 chegaram em Macau, na China, jovens de toda Angola, recrutados por Portugal para servirem como soldados naquela colónia e esses militares mantinham correspondência com *O Estandarte* (1950, Set.). Numa carta, deram conhecimento da falta de bíblias em português e de como articularam com a Sociedade Bíblica Britânica, que fez chegar a eles 50 bíblias. E a *Carta de Macau* (1951, Mar.) enviada por eles, mostra que tornaram-se missionários; esses soldados angolanos fizeram Igreja em Macau como os contratados angolanos fizeram em São Tomé. A carta, assinada pelo 1º Cabo Adão Mateus Miguel, dirige os cumprimentos a todas as congregações evangélicas em Angola e pede a *O Estandarte* que sirva de mensageiro para os transmitir. Apresentam-se como “Nós, os filhos de Angola” e declaram ter fundado a Igreja com o nome de Igreja da Juventude Evangélica em Macau, formada pelos “filhos de Angola que vieram para cá a serviço da Guarnição Militar do Governo Português”. Contam que os nativos chineses os viam com admiração, “por serem de raça diferente que ignoravam”. Ao se dirigirem à Igreja com os seus livros, eram parados pelos chineses, que lhes faziam muitas perguntas, que ficavam sem resposta por não se entenderem mutuamente em suas línguas. Descrevem a tentativa que fizeram de frequentar a Igreja Chinesa ao chegarem, mas a língua foi uma barreira que os impediu. Ao perceber a presença deles, o Reverendo John L. Gallenav, 75 anos, dos quais 50 no trabalho missionário ali, e a sua esposa, foram a Hong Kong e tentaram apoio para uma Igreja para os angolanos em Macau. Ele obteve apoio para essa iniciativa e nomeou João Baptista Venâncio, secretário; Adão Mateus Miguel, tesoureiro; além de oito guias de classe. Como resultado desse trabalho, muitos soldados conheceram Jesus já neste convívio em Macau, com mais de 150 baptizados. A Igreja da Juventude Evangélica estava com 202 membros distribuídos em oito classes: do Guia, da Ilha Verde, Mong-Há, Taipa, Coloane, Co-Hó, Mac-Sak. Afirmam enviar duas fotos, que não foram publicadas, dos soldados cristãos com o velho missionário, “que fala inglês, chinês e português”.

Considerações

Como considerações deste capítulo, pelos estudos comparados dos jornais da época, é possível afirmar que não há encontro entre esses dois mundos: o dos colonos e o dos angolanos nativos que haviam se apropriado do letramento e das categorias intelectuais dos europeus para refletirem a sua própria realidade (Fonseca, 2014; Bender, 2009, p. 357). O angolano é sempre retratado na imprensa colonial de modo pejorativo e inferior, o que é demonstrado nas investigações de Marzano (2018) e de Rocha (2019). Portanto, a simples ideia de que houvesse pretos intelectuais e formuladores de ideias e projectos parecia totalmente despropositada. Assim, também não se imaginava que eles fossem capazes de ter iniciativa como a de desenvolver um jornal próprio, que lhes possibilitasse a compreensão do funcionamento da sociedade e do mundo e se constituísse como um espaço de voz activa, visibilidade social e articulação política. A tarefa a seguir é a de demonstrar que esses intelectuais africanos, homens e mulheres, existiram, produziram e divulgaram na língua do colonizador, confrontaram a censura e assumiram os riscos dessa atitude. Mesmo que não se considere a intelectualidade que gravitou em torno do jornal e definiu a sua agenda, as cartas recebidas na Redacção apontam a capacidade narrativa de muitos de seus leitores. Da distante Vila Luso (actual Luau), no Moxico, a carta enviada por João Muzombo, da Missão que deu origem à Igreja dos Irmãos naquela Província, aponta que desde 1932, por cinco longos anos, ficaram presos na Casa de Reclusão vários protestantes: João Muzombo, Marques Cabeto, Machico, Avelino, Cachánza, João Bernardo e Mundengo. Foram absolvidos em 1937 e postos em liberdade. Na carta, agradecem porque o Comandante da Casa de Reclusão permitiu a eles esse tempo todo realizar o culto aos domingos (1937, Abr.). É essa fé esperançosa e resiliente que parece ter se revestido de consciência anticolonial e activismo social a seguir. É no mesmo Moxico que, como comandante da guerrilha pró-Independência, foi morto na tomada de um quartel português, em 1968, aos 26 anos, o jovem metodista José Mendes de Carvalho, que passou para a história como o Hoji-Ya-Henda, herói nacional da Juventude Angolana. O seu pai, Agostinho Domingos de Carvalho, era um dos colaboradores activos do jornal (1937, Jul.; 1938, Nov.; 1939, Mar.; Mai.).

CAPÍTULO 5: MEMÓRIA DO TESTEMUNHO

Introdução

Este capítulo destaca a intelectualidade angolana que juntou-se ou despertou-se e desenvolveu-se no entorno do jornal. Mostra como entre eles e elas houve uma crescente percepção do jugo colonial e da necessidade de se opor, com vistas à Independência. Os relatos a seguir podem exemplificar como se desencadeou o processo de capacitação de uma elite intelectual que tem no jornal *O Estandarte* uma de suas expressões. Como intelectuais públicos, articulam, formulam, planificam, mesmo que não possam expressar as suas actividades com vistas à libertação nas páginas do jornal. Para o público africano que lia o jornal ou o ouvia da boca dos intérpretes em kimbundu nas aldeias, o jornal e esses líderes eram uma só coisa. Um movimento a que se não dava nome, mas que atendia aos anseios e gerava esperança.

5.1. A conexão afectiva e intelectual com o jornal

António Gramsci (1978, p. 21), em sua obra *Concepção Dialéctica da História*, defende que a autoconsciência crítica significa histórica e politicamente a criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se “distingue” e não se torna independente “por si”, sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica. Mas, este processo de criação dos intelectuais é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de cisões e de agrupamentos, e, neste processo, a “fidelidade” da massa (e a fidelidade e a disciplina são inicialmente a forma que assume a adesão da massa e a sua colaboração no desenvolvimento do fenómeno cultural como um todo) é submetida a duras provas. O processo de desenvolvimento está ligado a uma dialéctica intelectuais-massa”, conforme Gramsci (1978, p. 21-22).

Em sucessivas edições de *O Estandarte*, o pastor Agostinho Pedro Neto faz-se presente como notícia e como colaborador a enviar artigos para publicação (1934, Fev.). A trajectória dele, da Aldeia de Caxicane, como pastor e professor; à Igreja Central de Luanda, como o seu primeiro pastor angolano; a sua eficaz actuação e duradoura influência no Reino dos Dembos, a partir da Igreja do Piri; até o discurso do director Gaspar de Almeida no seu sepultamento,

em Luanda. O pastor Agostinho Pedro Neto foi o pai do médico António Agostinho Neto, o primeiro Presidente da Angola independente (Barradas, 2005, p. 19; Xavier, 2000, p. 110). O fundador de *O Estandarte*, Gaspar de Almeida, nasceu em 1907 em Calomboloca, que foi um centro importante do metodismo e da resistência ao governo colonial. A igreja de Calomboloca carrega o nome do seu antigo pastor José Paulino Faustino, o avô paterno do segundo Presidente de Angola, o engenheiro José Eduardo dos Santos (De Carvalho, 1978, p. 98). Do lado materno, José Eduardo dos Santos era neto do pastor metodista Adão Gaspar Domingos (Xavier, 2000, p. 110-111). Também colaborador activo de *O Estandarte* foi Sequeira João Lourenço (Dez. 1957), educado na Missão Metodista do Quéssua, em cujo hospital se capacitou como enfermeiro. Sequeira é o pai do terceiro e actual Presidente da República de Angola, o historiador e militar João Manuel Gonçalves Lourenço. Não parece adequado conceber essa “linhagem” como algo accidental, mas, sim, recorrer a Gramsci: “o desenvolvimento de um fenómeno cultural” peculiar ao processo da criação de intelectuais (1978, p. 12-13, 126, 156, 177).

Em entrevista ao jornalista Doutor Osmilde Miranda, em Dezembro de 2024, cedida para este estudo, Loideana de Almeida, demonstra o entendimento de que as mudanças na equipa directiva de *O Estandarte* deviam-se ao facto de que, por serem angolanos muito capacitados, eram convocados para assumirem cargos na administração pública. Ela destaca o carácter amplo do jornal ao contar que, ao planear a fundação de *O Estandarte*, o seu pai, Gaspar de Almeida, articulou uma reunião com os colegas que já trabalhavam na imprensa colonial para pensarem numa produção que tivesse “a cara e a voz do povo angolano em termos de identidade cultural, em que as preocupações da nação emergissem das necessidades populares.” Na mesma entrevista, Loideana de Almeida lembra que além de pastor e jornalista, Gaspar Adão de Almeida era muito conhecido e respeitado como professor: “Ele tinha uma preocupação política com a leitura e a escrita. Ele tinha uma visão. Defendia que a alfabetização fosse tomada como instrumento indispensável na luta de libertação. Acreditava que, por meio da educação, a porta da Revolução estaria cada vez mais perto de se abrir.” Na outra ponta da educação, ela conta que os membros do jornal tentaram criar uma fundação para assegurar bolsas de estudos para envio de jovens ao Exterior, pois as bolsas da Igreja estavam restritas à formação de pastores. Depois de toda a infraestrutura legal e burocrática pronta para isso, a iniciativa foi interdita pelo governo colonial, que ainda exigiu do director Gaspar de Almeida

o pagamento de uma multa altíssima. Mas, o fundo, interditado, já havia recebido doações, que foram entregues à Igreja, dando origem ao Fundo da Conferência Anual para bolsas de estudos.

Nas páginas de *O Estandarte*, Gaspar de Almeida é situado a maior parte do tempo em Luanda, mas são relatados o seu período de estágio académico em Portugal, no Seminário de Carcavelos, em 1952 (De Carvalho, 2004), o envio para a Missão do Dondo, o seu serviço como professor na Escola Bíblica de formação de evangelistas e pastores na Missão do Quéssua (1975, Mar.Abr.). Depois, a sua actuação como professor e dirigente do Seminário Teológico Emanuel, no Dondi, na província do Huambo (1934, Ago., 1958, Ago.Set.Out.) foi interrompida por três anos de prisão. Quando foi negado o visto ao missionário agrónomo Loyd Schaad, em 1969, Gaspar de Almeida voltou ao Quéssua, como director daquela Missão e reitor da Faculdade de Teologia. As distâncias e as actividades todas nunca o desvincularam da liderança e dos deveres em *O Estandarte* (Xavier, 2000, p. 34, 39; Hanson, 2011, p. 155, 158; *O Estandarte*, 1934, Ago., 1952, Abr.; 1953, Out.; 1961, Mar.). No seu período no Dondo, de 1953 a 1957, Gaspar de Almeida recuperou a relevância daquela Missão, que fora a segunda a ser implantada pela equipa pioneira do Bispo William Taylor, ainda em 1885, logo após a de Luanda. No entanto, ela ficou inativa durante um período, sendo reaberta em 1940. Ali, sob a sua liderança, foi construído um novo templo e uma escola de padrão moderno. Em 1954, ele pediu que a Conferência Anual seguinte fosse realizada no Dondo, para que os novos prédios fossem entregues.

Como presságio das dificuldades que se abateriam sobre os metodistas em Angola, o governo colonial impediu a entrada do Bispo Newell Booth, que presidiria a Conferência. O povo reunido para a Conferência, em Junho de 1955, no Dondo, elegeu o Rev. Edgar Cooper para presidi-la (*O Estandarte*, 1975, Fev.Mar.). Ao sair do Dondo, o Rev. Gaspar de Almeida foi substituído pelo Rev. Teodoro Ernesto Webba, correspondente e colaborador activo do jornal. Mas, outra descontinuidade abateu-se sobre aquela Missão. Em 1961, com o início da luta da luta de libertação, o pastor Teodoro Webba e os professores Cristóvão de Carvalho e Arlindo Webba foram desterrados para o Campo de São Nicolau, Bentiaba, no deserto do Namibe. A Missão, com suas casas, templo e escola, foi tomada e ocupada como quartel da Polícia Militar e, anos mais tarde, pela Polícia de Segurança Pública. Há registos de centenas de pessoas assassinadas e lançadas no Rio Kwanza naquela localidade, sendo “proibida aos cristãos evangélicos sobreviventes a reunião de cultos”. Somente em 1975 aquela Missão foi

retomada, a partir de uma excursão de metodistas ao Dondo, com este fim, no Domingo dos Ramos (*O Estandarte*, 1975, Fev.Mar.).

O conceito de Gramsci (1968) “intelectual orgânico”, pela manutenção e qualidade dos vínculos, da pertença e da fidelidade ao seu grupo social parece muito ajustado ao homem, pastor, jornalista e professor Gaspar Adão de Almeida. Nas suas *Notas sobre O Estandarte*, o Bispo Emílio de Carvalho (2004) conta que, em 1961, o director Gaspar de Almeida e ele, então jovem redactor, tinham sido presos pela Polícia Política Portuguesa. Os dirigentes do jornal que estavam fora da cadeia ficaram “manietados pelo medo e pelo terror”. Nesse período, a jovem Loideana de Almeida tomou o rumo do exílio para os estudos em Coimbra e depois na Universidade Temple, na Filadélfia, Estados Unidos, onde alcançou os diplomas nos mestrados em História e em Educação. Das memórias do cárcere do seu pai, ela contou em depoimento para esta investigação:

Na prisão, a PIDE queria obrigá-lo a dizer que os missionários metodistas forneciam armas para a luta de libertação, ao que meu pai argumentava: “isso nunca foi verdade” e enquanto um dos agentes dava-lhe bofetadas, o outro dizia “para que bater? Não faça isto”. Naquela prisão, estavam muitos da igreja, que cuidavam bem dele. O meu avô Amaro, da afaiataria, ia lá visitá-lo e levava sempre muita comida, para ele partilhar com os outros. Em 1962, fui à prisão me despedir dele, a caminho da Universidade de Coimbra. Somente passados três anos preso, decidiram libertá-lo, dizendo: “Vai lá educar os teus filhos”.

Na sua incontida perserverança, em 1963, Gaspar de Almeida escreve ao Governador-Geral a solicitar a retomada da publicação do jornal, pedido que foi indeferido pelo Despacho de 17 de Maio (De Carvalho, 2004). O Bispo Emílio de Carvalho reconhece a visão e o discernimento do director Gaspar de Almeida e o enaltece “como um marco visível da resistência férrea ao colonialismo na nossa terra.” Da descrição do próprio director Gaspar de Almeida (2007, p. 380) não fica claro como essa carta foi escrita e enviada ao Governador-Geral, a não ser que ele pudesse escrever a partir da prisão de São Paulo, em Luanda, onde estava desde Novembro de 1961, arrastado do Dondi, pela PIDE. Mas, Gaspar de Almeida assume ter escrito a carta: “fizemos em 1963 uma solicitação ao Governador-Geral solicitando a continuação da sua publicação” e justifica “dado o desejo que o povo nutria pelo reaparecimento do jornal”. Ele mesmo descreve que a soltura da prisão, uma liberdade condicionada ao comparecimento diante da PIDE a cada 15 dias, depois a cada 30 dias, durante

10 anos, ocorreu em Outubro de 1963, mas o Despacho do Governador-Geral é de 17 de Maio de 1963, estando o director ainda na cadeia: “Uma vez que a publicação do jornal (*O Estandarte*) foi suspensa por um período além do permitido por lei, facto que automaticamente fez caducar a referida publicação.” O governador parece escolher as palavras para caberem na sua conveniência, como se o corpo directivo do jornal e colaboradores, desde 1959, não estivessem submetidos pelas mesmas autoridades à perseguição com prisão prolongada, morte e exílio: a publicação apenas teve a sua autorização caducada por ter sido suspensa por aqueles que, arrastados da Redacção, estavam aprisionados. As vítimas eram as culpadas, nesse Despacho.

Dentre os registos que colocam *O Estandarte* no lançamento do moço Agostinho Neto como escritor, Zeila Demartini e Daniel Cunha (2015, p. 62), no artigo *Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações*, citam o fundador do MPLA que, em sua juventude, escreveu “textos de inspiração bíblica em um jornal de confissão evangélica, *O Estandarte*, de Luanda”, e continuam: “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.” Na coletânea de textos organizada por Acácio Barradas (2005, p. 156-157), *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas*, Lopo do Nascimento, combatente e depois ministro na Angola independente, demarca sobre como António Agostinho Neto estabeleceu as bases e os fundamentos da nacionalidade angolana: “uma liberdade que já se adivinhava nos textos de poesia que, entre 1942 e 1944, ele publica no jornal *O Estandarte*, onde pontificara na década anterior o seu pai, Reverendo Agostinho Pedro Neto. Em 1945, ele publica, no mesmo jornal, o importante texto *Instrução ao nativo*.” A Fundação Dr. António Agostinho Neto (2023, p. 8-19) publicou uma coletânea de textos quando do Centenário de seu nascimento, em que a cronologia *Os passos de Agostinho Neto* indica que, em 1944, ele publicou em *O Estandarte* o artigo “*A Nova Ordem Começa em Casa*.”

Um momento controverso na juventude de António Agostinho Neto é quanto o seu pai, Reverendo Agostinho Pedro Neto o leva consigo para o Piri, no Reino dos Dembos, para onde fora nomeado pastor. A este facto se junta a descontinuidade dos estudos no liceu: “eu não era mau aluno, até era bom e gostava de aprender, mas tive de interromper os estudos várias vezes”,

ele próprio conta na entrevista à fotógrafa Augusta Conchiglia (2019, p. 10). A justificativa do pai para retirá-lo do liceu é que ele estava três anos à frente do Pedro, o irmão primogénito, e pela tradição isso era inadequado. Alguns autores sugerem essa demora (1934 a 1944) para concluir o liceu como uma demonstração de concessão do velho pai a uma tradição que atrasou o desenvolvimento de Agostinho Neto. Acácio Barradas (2005, p. 19-20, 194), afirma que o rapaz Agostinho poderia “ter ido mais longe se não fosse vítima desses constrangimentos.” Agostinho Neto comenta com naturalidade na entrevista à fotógrafa Augusta Conchiglia: “na Missão Evangélica de Luanda, ao mesmo tempo em que frequentávamos o Liceu (Salvador Correia, actual Mutu Ya Kevela), aconselhados pelo meu pai, ensinávamos aos pequenos da escola primária” e “quando o meu pai instala-se no Piri, onde a vida era mais fácil, sobretudo para ele, pois ali podia trabalhar a terra, o que sempre fez, eu ensinava na escola primária.” A fala de Agostinho Neto é positiva e não deixa transparecer nenhum ressentimento com essa atitude do pai (Conchiglia, 2019, p. 10). É ele quem conta, na mesma entrevista, sobre os poemas que escreveu no Piri, ao observar vida dos camponeses dos Dembos e ao partilhar da vida deles. (Conchiglia, 2019, p. 10; Barradas, 2005, p. 204). É possível imaginar o que esses anos nos Dembos despertaram no moço Agostinho Neto e o quanto aguçaram o seu senso de justiça social. Da mesma forma, o retorno à vida em aldeia, fora das modernidades de Luanda, tendo o kimbundu como língua de uso cotidiano, pode ter moldado muito da identidade e do compromisso que ele carregou para os tempos de estudo da Medicina em Portugal.

Adriano João Sebastião, que foi professor na Escola da Missão Evangélica de Luanda, relata em *Agostinho Neto: uma vida sem tréguas* como ele, vindo de Calomboloca em 1938 encontra, ao chegar, o moço Agostinho Neto. Ele conta que mesmo sendo o mais novo entre eles, Agostinho Neto era o que estava mais adiantado no liceu, constando no Quadro de Honra em todos os anos. Na lembrança dele, Agostinho Neto “repetira alguns anos apenas porque teve de esperar pelo irmão mais velho, Pedro Agostinho Neto, mais lento na aprendizagem. Seus pais queriam que os filhos andassem juntos na mesma classe e Agostinho Neto acatou esse desejo sem reticências.” Adriano Sebastião conta que nesse tempo Agostinho Neto ficou conhecido como “o professor pequeno”, pois com 14 anos foi instado pelos missionários a ensinar para as crianças na Escola da Missão (Barradas, 2005, p. 143-144). O mesmo autor detalha que enquanto Agostinho Neto aguardava o avanço escolar do irmão Pedro, percebeu que as bancas examinadoras do governo colonial eram formadas somente por professores brancos e esses tinham prazer em reprovar os estudantes da Escola da Missão Evangélica. A

reprovação era recomendada como método, pois caso esses jovens progredissem diminuiria a força de trabalho dos criados para as famílias brancas coloniais (Barradas, 2005, p. 144).

Esse entendimento é corroborado na autobiografia do Bispo Ralph Dodge (2011, p. 130), que diante dos impedimentos do governo colonial para a Missão abrir mais escolas, constata: “as autoridades portuguesas não estavam nem um pouco interessadas que houvesse pretos instruídos. Os proprietários das plantações e das roças queriam trabalhadores subservientes, obedientes até o extremo, e faziam pressão sobre as autoridades locais para limitarem o número de escolas.” Dodge acrescenta que a Igreja Católica apoiava os proprietários nessa pressão. É neste contexto que o jovem Agostinho Neto criou, na Missão, em 1943, o Centro Evangélico da Juventude Angolana (CEJA), para discussão dos problemas sociais, para apoio e reforço nos estudos com vistas a alcançar a aprovação nos exames, e para a continuidade dos estudos (Barradas, 2005, p. 144). O CEJA era uma forma de dar incentivo aos jovens para não caírem em desânimo na busca de desenvolvimento pessoal. O autor aponta: “muitos jovens, fruto de vários esforços e insistências, conseguiam assim aprovações nos exames, para espanto dos professores examinadores.” Ainda neste artigo, Adriano Sebastião (Barradas, 2005, p. 144) faz a constatação de que “nesse tempo, o professorado da escola da Missão Evangélica de Luanda era todo de raça negra: Gaspar Adão de Almeida, João Sebastião Rodrigues, Francisco João Webba, Domingos Francisco da Silva, Alberto António Neto, Adriano António João de Almeida, Mateus António da Silva e por mim próprio, Adriano João Sebastião, além de outros cujos nomes desvaneceram da memória.” Com a saída de Agostinho Neto, o CEJA não sobreviveu, mas esse professorado da Escola, “encarnando as doutrinas emanadas do CEJA, esmerou-se na preparação dos alunos, de modo que os examinadores brancos se viam incapazes de os reprovar.”

A edição de *O Estandarte* de Fevereiro de 1944 traz nota na capa a destacar que António Agostinho Neto, “nosso irmão na fé”, concluiu a 7ª Classe em Ciências, do 3º ciclo no Liceu Nacional Salvador Correia. A edição de 1947 (Set.Out.) divulga uma nota: “[...] embarcou para a Metrópole a fim de cursar Medicina o nosso prezado amigo sr. António Agostinho Neto, filho do saudoso Rev. Agostinho Pedro Neto e de sua esposa D. Maria da Silva Neto [...] sabemos que o nosso querido irmão e amigo matriculou-se na Universidade de Coimbra. Desejamos felicidades e bom sucesso nos seus estudos.” Em 1958 (Jan.Fev.), o jornal dá nota da formatura de António Agostinho Neto, em Medicina, e o parabeniza pela sua tenacidade. A mãe, Maria

da Silva Neto, professora na Escola da Missão, na mesma edição agradece a todas as pessoas que enviaram felicitações pela formatura.

O professor Jacinto Fortunato vive em Luanda e tem 89 anos. Na década de 1950, ele foi professor na Escola da Missão e, ao final da década, seguiu para estudos na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, no Brasil. Em outra instituição metodista de São Paulo já se encontrava, na mesma época, Deolinda Rodrigues. É com Deolinda que ele se junta a outros angolanos no primeiro núcleo do MPLA em São Paulo e organiza protestos pró-Independência de Angola, em eventos a envolver autoridades ou equipas desportivas portuguesas naquela cidade. Em depoimento de Dezembro de 2024 ao jornalista e professor da Universidade Metodista de Angola Hortêncio K. Manuel, escrito por ele mesmo e cedido para este estudo, conta que *O Estandarte*, por sua resiliência sob o regime colonial, serviu de luz à juventude. Lembra-se de ter colaborado com artigos que refletiam o pensamento social cristão e moral dos jovens. No mesmo depoimento, Jacinto Fortunato enfatiza que o facto de o jornal funcionar na antiga Escola da Missão, por onde passaram muitas individualidades que lutaram e morreram pela Independência, permitiu haver uma interligação intelectual entre os alunos e o jornal. Para ele, a maioria dos estudantes era pró-Independência e declara: “não tenho dúvidas de que isso motivou o governo colonial a tomar as medidas de precaução, como demonstrou no encerramento do jornal, na prisão e no massacre de muitos pastores e leigos, em 1961.” Dentre as razões para o jornal ser objecto de afeição da juventude, ele consta que era através de *O Estandarte* que recebiam notícias sobre Agostinho Neto, que viria a ser o primeiro Presidente da República. E, o jornal era fonte de informação sobre o CEJA, “uma instituição da Juventude da Igreja Evangélica, que tinha um clube de futebol, no qual jogaram Miguelito, Adriano Sebastião e outros.” Jacinto avalia que “os angolanos orgulhavam-se de ter *O Estandarte* como o seu jornal.”

Aos 78 anos, o intelectual e Reverendo Daniel Ntoni-a-Nzinga continua a ser voz respeitada em Angola. Ao retornar do doutoramento em Antropologia na Universidade de Leeds, na Inglaterra, coube a ele reorganizar as comunidades da antiga Missão Baptista Britânica, dispersas ou destruídas pela repressão portuguesa na guerra de libertação. Desse esforço resultou a IEBA, Igreja Evangélica Baptista de Angola. Mas, o contributo do doutor Ntoni-a-Nzinga não se restringe à sua denominação. Ele dirigiu a Aliança Evangélica de Angola no processo da Independência e liderou activamente processos de reconciliação e paz quando dos conflitos armados pós-Independência. Foi também Secretário Geral do Conselho de Igrejas

Cristãs de Angola (CICA). Em entrevista ao jornalista Manuaku Carlos, em Dezembro de 2024, cedida para esta investigação, Ntoni-a-Nzinga recorda-se, da sua juventude, das adversidades enfrentadas pelo jornal *O Estandarte*, incluindo censura, falta de financiamento e as limitações impostas pela repressão colonial. E ressalta que, ainda assim, conseguiu desempenhar o papel de disseminar mensagens de fé, esperança e justiça. Destaca que *O Estandarte* fomentava o pensamento crítico, especialmente entre os jovens. Suas publicações abordavam questões sociais e espirituais, conectando a mensagem do evangelho aos desafios quotidianos enfrentados pelas comunidades angolanas daquela época. Do seu contacto como jovem, com o jornal, reconhece a sua influência formativa e declara:

Recordo-me das adversidades e da repressão imposta. O pouco que li e aprendi desse jornal me ajudou a entender melhor o Evangelho de Cristo e os desafios do meu mandato. Foi também uma ferramenta que gerou unidade, inspirou resistência e reflexão durante dos anos de opressão e reorganização da Igreja.

No governo colonial, as funções públicas de nível médio podiam ser ocupadas pelos “pretos assimilados”, como orienta o artigo *Assimilações de Indígenas*, na edição de Setembro de 1953. Isso incluía os Caminhos de Ferro, os Correios, os centros de saúde. Um dos membros da Igreja Central de Luanda mais próximos ao director Gaspar de Almeida, de *O Estandarte*, era Joaquim de Figueiredo, funcionário dos Correios. A distribuição do jornal em todo o território de Angola dependia em boa medida deste relacionamento. Ele era frequente à sala da Redacção do jornal e nutria posicionamentos pró-Independência. Em 1960, ele foi acusado pela PIDE de “cuidar da correspondência a ele confiada pelas células directoras da Resistência”. Em seu relato no livro *A IMUA e a Revolução em Angola*, o pastor e intelectual Geraldo M. Xavier (2000) conta que Joaquim de Figueiredo foi:

preso, torturado, massacrado na prisão. E, para intimidar o povo da Igreja de um lado, e a Resistência de outro lado, o seu corpo foi entregue pela polícia à família e levado na urna directamente da prisão à nave da Igreja Central. Sua esposa Leocádia e seus filhos Loy, Marilina e Elísio estavam à volta do esquife parecendo prometer ao pai que continuariam o seu exemplo ainda que também isso acontecesse a eles. Assim, longe de intimidar, esse episódio estimulou muito mais o nacionalismo (p. 58).

O autor observa que “a elite formada pela Igreja tinha efectivamente sido desmantelada.” E anota que a filha de Joaquim de Figueiredo, Marilina, veio a casar-se com o jovem pastor Emílio de Carvalho, que veio a ser o primeiro bispo metodista angolano. Da prisão

e tortura de Joaquim de Figueiredo, a historiadora portuguesa Dalila Cabrita Mateus, em sua obra *Memórias do colonialismo e da guerra* (2006) colhe relato a confirmar o espancamento que resultou em fratura craniana, na prisão de São Pedro da Barra, denominada “matadouro”: “ficou assim, sem tratamento e a hemorragia avançou”. Em sua última edição, de número 290, antes do encerramento pelo governo colonial, *O Estandarte* (1961, Jun. p. 6) traz o registo: “Falecimento. No dia 29 do corrente, faleceu nesta capital o sr. Joaquim de Figueiredo, funcionário dos C.T.T. e membro activo da Igreja de Cristo em Angola. Que Deus console a família daquele nosso irmão.” Nenhuma menção à prisão, à tortura, ao assassinato pela polícia política portuguesa ou ao facto de se tratar de um colaborador activo do jornal. Na página ao lado, na mesma altura deste anúncio, consta o carimbo: Este número foi visado pela Comissão de Censura.

No mesmo livro, o pastor Geraldo Manuel Xavier (2000, p. 57-58, 61-62) regista a prisão do jovem Emílio Júlio Miguel de Carvalho no início de 1961, retornado dos estudos de graduação e mestrado no Brasil e nos Estados Unidos, respetivamente. E conta que, libertado em 1962, Emílio de Carvalho assumiu o pastorado da Igreja Central de Luanda, a direcção do Centro Comunitário da Cuca e a reitoria do Seminário de Teologia do Dondi, no Huambo, sucessivamente. No registo de Xavier, na expulsão dos missionários metodistas pelo governo colonial, em 1960 e 1961, havia restado dois casais: Harry e Lilly Andreasen, Loyd e Margareth Schaad. A tática do governo colonial variou entre a expulsão e a recusa de renovação de visto, que mais tarde, em 1969, foi aplicada aos Schaad. No impedimento de realizar a Conferência Anual, Andreassen tornou-se representante do Bispo Dodge, residente na Rodésia do Sul (Zimbabwe), no cuidado pastoral da Igreja, e Schaad, como agrónomo, tornou-se administrador da Missão do Quéssua. A Missão era alvo do ódio dos portugueses, vista como centro de treinamento de terroristas, dado o investimento persistente na formação de líderes angolanos (Xavier, 2000, p. 42).

Em meio a esse recrudescimento da perseguição pelo governo colonial, a Conferência Anual chamou “para fazer parte do corpo directivo de *O Estandarte* o jovem Francisco Raul dos Santos Matoso” (1958, Set.Out.). A edição de 1959 (Jul.Ago.Set.) menciona que a Conferência Anual, realizada no Quéssua, nomeou Isac Aço como redactor e Manuel Abrigada como secretário da Redacção, como se o jornal fosse de propriedade da Conferência Anual dos metodistas. Cabe perceber essas medidas inusitadas como anúncios de protecção institucional, pois não há registo anterior de nomeações conferenciais para *O Estandarte*. A nota que informa

esse acto de nomeação de 1959 está mutilada, provavelmente pela Comissão de Censura: logo depois dos novos nomes consta “em substituição a” e a informação não é concluída, os nomes não aparecem. Basta recuar à edição de Junho para se descobrir que os substituídos tinham sido o secretário da Redacção F. Raul Matoso e o redactor Nobre Ferreira Pereira Dias, que acabara de ser preso pela PIDE no episódio que ficou conhecido como “Processo dos 50”. Preso em 1959, o professor Nobre saiu da prisão no Campo do Tarrafal, em Cabo Verde, somente em Novembro de 1969, conforme regista o Memorial aos Presos e Perseguidos Políticos da Associação Tchiveka de Documentação (<https://tchiweka.org>). Lawrence W. Henderson (2001, 316-318) regista que entre Janeiro e Agosto de 1961, o pessoal dirigente da Igreja Metodista em Angola passou de 155 para 10, os pastores passaram de 88 para 4 e os professores de 67 para 6, sendo “impossível calcular quantos desses obreiros já tinham sido mortos e quantos estavam escondidos no mato.” Ao mesmo tempo, ocorreu a saída para o exílio de líderes com grande capacidade intelectual.

A edição de 1960 (Jul.Ago.), aponta para a falta de material: “só temos publicado extracções de outros periódicos”. A Redacção que estava acostumada a divulgar notas de pedidos de desculpas por não conseguir publicar a cada edição a abundância de artigos enviados pelos leitores e colaboradores (1934, Jan., 1935, Abr.), estava, pela primeira vez, diante da escassez de material. É neste ambiente e contexto que ocorreu o desmantelamento da Redacção do jornal, com a consequente perda de materiais, o que interditou qualquer possibilidade de pesquisa aos seus arquivos administrativos. A demonstrar esse desmonte da estrutura administrativa do jornal, a edição de Janeiro de 1961 traz o apelo aos assinantes, em *Avisos e Informações*, para ajudarem a recompor o acervo, no qual estavam a faltar uma grande lista de edições.

Em 1964, não restou alternativa ao Concílio de Bispos da então Igreja Metodista Episcopal a não ser eleger o missionário norueguês Harry P. Andreassen o Bispo residente para Angola (consagrado em Janeiro de 1965) a crer, assim, estar a proteger a Igreja sob repressão e perseguição intensa (Xavier, 2000, p. 57). Andreassen foi reeleito em 1968, dadas as circunstâncias em Angola. Em 1966, o Bispo Andreassen começou a renovar os quadros da Igreja Metodista em Angola, destroçados no início da luta de libertação: ordenou presbíteros a Emílio de Carvalho, Geraldo Manuel Xavier, António da Silva e Domingos dos Santos. Em 1972, a Conferência Central da África da Igreja Metodista Unida foi realizada no Zimbábue. Para Angola, foram três os postulantes ao episcopado: Andreassen pedia a reeleição; Emílio de

Carvalho e Gaspar de Almeida buscavam firmar o princípio “A África para os Africanos”, emanado da Conferência de Bandung, em 1955. “As mesmas pessoas que eram membros das células clandestinas dos movimentos de libertação eram os membros da Igreja”, conta Xavier, e o sentimento de que não cabia renovar o mandato de um bispo estrangeiro ganhou força. Emílio de Carvalho, que fora dirigente da juventude e redactor de *O Estandarte*, obteve maioria absoluta dos votos na Conferência Central e se tornou o primeiro Bispo africano dos metodistas em Angola (Xavier, 2000, p. 61-62), precedendo em três anos a tomada de Angola pelos angolanos, na Independência.

5.2. A evolução do discurso autónomo e das práticas de libertação

O campo identitário africano - nativo -preto - angolano e protestante - evangélico vai sendo evidenciado crescentemente em *O Estandarte*, apesar da censura. Orlandi (2007, p. 168) considera que “a censura é o processo pelo qual se procura não deixar o sentido ser elaborado historicamente para ele não adquirir força identitária, realidade social [...]” e Stuart Hall (2006, p. 47) define as culturas nacionais como comunidades imaginadas, “identidades que não estão literalmente impressas em nossos genes”. Destaca-se o facto de a afirmação identitária estar tão evidenciada, a ponto de ser externalizada por um estrangeiro. Em 1943, na edição de Abril de *O Estandarte*, o Reverendo Charles W. Fields, director da Missão de Malanje e Superintendente, envia Circular para as lideranças do Distrito em que inclui o apelo em favor do jornal: “*O Estandarte* é obra de Africanos e precisa ser ajudado, para o seu melhor funcionamento. Peço, pois, fazer constar no programa um dia de angariamento de donativos para *O Estandarte*.” E conclui: “Africanos - quereis continuar com o vosso jornal? Ajudai-o sempre.”

A evolução do discurso identitário entre os evangélicos angolanos é demarcada em todas as edições do jornal. Em viagem de visita a missões protestantes do Sul de Angola, o Reverendo Júlio João Miguel (1947, Set.Out.) escreve: “Erram os que pensam que o atraso cultural do negro africano é um mal hereditário”, depois da grandiosidade do que viu no Dondi e em Caluquembe, entre representações de danças guerreiras ancestrais, a *Embala*, e coros de 400 vozes de meninas e meninos, assim como o desfile com 547 charruas com milhares de bois pertencentes aos cristãos dali. Ou ao participar da Santa Ceia ministrada pelo Reverendo Jessé Chipenda com 12 diáconos, para milhares de crentes: “ambundos, ovimbundos, quicocos, cuanhamas, humbes, brasileiros, suissos, canadianos, americanos, hanhas e ganguelas.” Essa

mesma abundância relatada pelo Rev. Júlio João Miguel, pode ser encontrada nos registos sobre a capacidade dos povos locais de se apropriarem de tecnologias novas e garantirem qualidade e produção. Loideana de Almeida, ao lembrar do trabalho do seu pai, o director e pastor Gaspar de Almeida na Missão do Dondo, conta em depoimento para este estudo que, entre 1953 e 1957, a organização comunitária e o simples apoio de um tractor alteraram muito a capacidade de produção nas lavras, despertaram o sentimento de autonomia dos agricultores e fizeram movimentar o comércio na região:

Os comerciantes compravam os produtos dos lavradores, quase todos membros da igreja, que aumentaram as suas lavras com a ajuda do tractor que foi enviado da Missão do Quéssua nos tempos do Sr. Brancel e Rev. Noah. Esses lavradores tornaram-se autossuficientes. Não tinham mais dívidas com os comerciantes e podiam pagar ao seu pastor.

No pós-Segunda Guerra, a criação da ONU e do Conselho Mundial de Igrejas (*O Estandarte*, 1948, Dez.), com a agenda da descolonização, são factores que impactam e conflitam com os ideais do Estado Novo português. A Declaração Universal dos Direitos do Homem foi publicada na íntegra (1950, Ago.) quando da sua proclamação pela Assembleia Geral da ONU. É de se destacar que Portugal ainda não era estado-membro das Nações Unidas. Na apresentação *Um documento inédito sobre os direitos do homem*, o director declara-se “profundamente impressionado, pedindo a Deus que os homens e as nações se esforcem sinceramente para realizarem os compromissos assumidos [...]”. No mesmo rumo, *O Estandarte* publica (1951, Mai.), na capa, *Não há raças superiores*, a declaração da UNESCO, que tem como pontos de partida: “A discriminação racial não tem bases científicas e as capacidades mentais são as mesmas em todos os povos.” Eventos como a inauguração do edifício sede da Liga Nacional Africana ganham capa no jornal (1953, Jun.), com destaque para o discurso de André Mingas, o vice-presidente daquela instituição e para as manifestações culturais nativas como os kazukutas, os batuques regionais. A cobertura apresenta a Liga como “defensora dos interesses dos Africanos”. A nomeação do Reverendo Santos da C. Matoso como Superintendente do Distrito de Luanda da Missão Metodista (1953, Ago.) é comemorada por ser “a primeira vez que um ministro evangélico africano vai exercer esse cargo.” A edição de Nov.Dez. de 1956 trouxe o artigo *O preconceito racial à luz da ciência e da palavra de Deus*, em que o cientista brasileiro, pesquisador da genética, Dr. Warwick Estevam Kerr, desmonta os argumentos alegados pelos racistas e segregacionistas. Membro da Igreja

Metodista, o Dr. Kerr, anos mais tarde, viria a integrar o Partido Socialista Brasileiro (PSB), tendo dirigido a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), uma das maiores e mais activas comunidades científicas do mundo, durante os anos mais duros da ditadura militar no Brasil.

A visita do jovem Eduardo Chivambo Mondlane, que veio a liderar a luta de libertação em Moçambique, recebeu destaque (1950, Jun.). Expulso pelo governo do apartheid de uma universidade da África do Sul, ele passa por Luanda a caminho de Portugal e, depois, Estados Unidos: “após dois anos de estudo e boa camaradagem com mais de um milhar dos seus colegas brancos e mais de meia centena de negros, o governo da União Sul-Africana recusou-se a renovar-lhe os títulos de residência, pelo que teve de abandonar a União [...]” A convite da directora da Escola da Missão Evangélica, Irene W. Shields, “o irmão fez uma palestra numa reunião de professores e alunos, sendo estridentemente aplaudido.” Ainda em Luanda, ele foi levado a visitar a Liga Africana. Francisco (2021) regista como o facto de Eduardo Mondlane ter sido catequista da Missão Suíça em Moçambique, abriu-lhe a compreensão para além do tribalismo, “passou a se ver como africano e apercebeu-se da política colonialista.” O autor ainda destaca o apoio da Missão Metodista para que Mondlane tivesse bolsa de estudos, desde do secundário na África do Sul, os estudos superiores em Portugal, onde conviveu com Agostinho Neto, Marcelino Santos, Amílcar Cabral, Mário Pinto de Andrade, na CEI, e no mestrado e doutoramento nos Estados Unidos. Em 1957, foi trabalhar como oficial de investigações na Curadoria das Nações da ONU, cargo que deixou em 1961 para entrar directamente na luta de libertação.

Os poemas foram muito frequentes nas edições de *O Estandarte* e pareciam indicar um exercício ou uma demonstração de domínio da língua portuguesa, que era a segunda língua para quase todos (se não todos) os nativos angolanos no entorno do jornal. Ser capaz de demonstrar que domina a métrica, a rima e o ritmo implica ter se apropriado da musicalidade e da estrutura de uma língua, significa ter adquirido destreza e refinamento comunicacional em uma língua que há pouco era estranha. Essa capacidade foi explorada em *O Estandarte* aparentemente, também para fazer frente à censura. António Agostinho Neto estreou seus escritos no jornal aos 17 anos, mas aos 20 a esperança aparece como poema em *As multidões esperam* (1943, Jul.) ou, por ocasião do término da Segunda Guerra, com *A paz que esperamos* (1945, Ago.), tema que ele amadurece depois de duas décadas em *Sagrada Esperança* (1974). Em 1957 (Nov.Dez.), o poema Estrela de Belém, de Deolinda Rodrigues, é aberto afirmativamente com

“*Os filhos d’África também te saúdam, Estrela de Belém!*”, no qual ela recorre à imagem de Jesus como refugiado em África. Era possível jogar com o sentido das palavras nos textos em prosa também, como faz o professor da Escola da Missão de Luanda, Jacinto António Pascoal Fortunato (1956, Mai.Jun.), em aparente troça da política de assimilação do governo colonial, que era uma oferta, uma oportunidade para os nativos angolanos se assimilarem aos brancos europeus, ao publicar *Assimilemo-nos com Cristo*. Gaspar de Almeida assinava todos os seus artigos, mas na edição de Ago.Set. de 1951, ele publica uma oração poema seguida apenas das iniciais G.A, sob o título *África, terra amada*:

Ó África, minha terra amada! Quando vejo os teus filhos ajoelhados numa igreja, numa capela simples, sem nenhum ornato, orando, suplicando, cantando e louvando a Ti, ó Pai amantíssimo, sinto-me convencido de que já chegou o dia da tua libertação.

Mesmo um inocente relato de conversão pode trazer os códigos da luta. José Manuel da Silva Lameira era um activista político da época das agitações do Golungo Alto e Malanje ao final dos anos 1920. A partir de 1927, ele teve vários companheiros mortos, mas foi enviado para o desterro no Timor Leste, em Macau, na China, e Diu, na Índia (Xavier, 2000, p. 73). Dez anos depois, ele aparece em *O Estandarte*, a cumprir desterro em Bissau, a Guiné Portuguesa (1938, Abr.), apenas com uma nota de que não foi possível incluir um “impressionante relato de conversão” naquele país, que estaria numa edição à frente. Em Junho de 1938, o jornal traz o relato escrito por ele mesmo, em forma de oração, que lida no culto da Igreja em Malanje, pelo irmão Manuel V. F. da Conceição Silva, gerou consternação. Manuel o apresenta: o autor “que está a cumprir desterro por questões da política desde 1928, agora é um evangélico”. Na sua *Oração de um crente convertido* Lameira clama: “rogamos a Deus estender a sua benção a todos os povos que estão a lutar por direito, independência, liberdade, civilização e progresso [...] e sobre aqueles que nas lutas estão a morrer.” A publicação no jornal é concluída com o apelo: “oremos por Lameira”. O activista aparece em liberdade, quando o jovem António Agostinho Neto consegue uma vaga, por concurso, no Hospital Regional de Malanje, em 1945. Na casa do irmão Lameira, um assíduo Agostinho Neto participava das reuniões clandestinas da Resistência (Xavier, 2000, p. 73-74).

Um pensamento social próprio vai tomando forma frente às novas referências do contato, da exploração colonial e dos fenómenos da comunicação social e da urbanização. O artigo *Cristo e os pobres* (1934, Ago.) é uma declaração de princípios e de visão de sociedade do jornal, pois escrito pelo director, que manuseia no artigo os textos clássicos do compromisso

ético bíblico com os pobres, com o foco na afirmação ministerial de Jesus: “Os cegos vêem e os coxos andam, os leprosos são limpos e os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados e aos pobres é anunciado o evangelho” (Lucas 11. 4,5). A lição da escola dominical para adultos, de 5 de Janeiro de 1939, sobre a ordem social, enfatiza “as ideias revolucionárias que entraram no mundo por causa do ensino de Jesus” (1938, Dez.) ou “Minha responsabilidade pela Justiça Social” (1941, Mai.). A insuspeita secção denominada Carteira Íntima, que servia para o reconhecimento da existência social das pessoas comuns, trazia dentre as notas de falecimento, abundantes registos da mortalidade infantil e da mortalidade de mulheres mães no parto, no geral a demonstrar o apoio comunitário das classes no funeral e na consolação aos familiares: “Adão Francisco de Almeida publica agradecimento ao Rev. Robert Shields por chamar com urgência o médico A. Kemp de Malanje para socorrer a sua esposa Mariana P. d’Almeida, gravemente doente, agradece os cuidados de Louise Schields, Júlio de Carvalho e esposa e do enfermeiro Gaspar de Sousa. Dona Mariana restabeleceu-se e o recém-nascido faleceu” (1934, Jul.) ou “a morte de Isabel Manuel Francisco, esposa de João Agostinho Baltazar, que também perdeu duas crianças gêmeas recém-nascidas. O funeral foi dirigido pelo Rev. Agostinho Pedro Neto” (1934, 15 Ago.). O jornal tratava com preocupação a educação dos “petizes”, como no artigo *A influência das escolas maternais em relação à evangelização*, de Marjorie Millar (1936, Set.). Fez, ainda, a tentativa de manter uma coluna escrita em linguagem para crianças, denominada *Secção Infantil*, como iniciativa do professor João Sebastião Rodrigues (1935, Ago.; Out.; Dez; 1936, Mar.). O poema *Triste quadro*, de Geraldo Bessa Victor, apela a Jesus, o grande amigo das crianças (1935, Mar.):

Ante um quadro que o peito me devora [...]
Desprezadas do mundo, pobrezinhas
Sofrem e morrem tantas criancinhas
Tantas almas insontes, verdes, mansas! (1935, Mar.)

Talvez, entre a juventude o apelo social tenha encontrado maior receptividade. Na edição de 1952 (Jul.Ago.Set.), o jovem João Miguel de C. Neto, do Esquadrão da Cruz, uma das organizações juvenis dos metodistas, escreve no artigo *E a guerra continua*:

Olhai jovens leitores para as prisões cheias, para os lares desmantelados, para os órfãos nesta florescente cidade de Luanda. Por que tanta miséria? Saibamos lutar pelos caminhos e veredas, guerra contra o pecado, chamando todos e advertindo-os do perigo que correm. E teremos uma Angola nova, edificada sobre o alicerce mais firme e

profundo que é Cristo. Firmes e confiantes, prontos a morrer pela causa [...] e não nos desfaleçamos, porque aí está a única esperança do povo negro e de qualquer outro povo.

É comum que as menções aos “contratados” apareçam nos relatos de São Tomé e Príncipe ou das plantações e abertura de estradas nos distritos do interior. António Agostinho Neto (1974, p. 5) consagrou a eles o seu poema *Contratados*, que termina cada descrição do sofrimento com o verso “*Mas, cantam*”. No entanto, é possível descobrir que o governo colonial estava a destacar contratados para actividades urbanas no relato do trabalho da Igreja de Luanda (1951, Jun.) em que aparece uma nota *Apoio aos contratados*: “temos ido encontrá-los nos Caminhos de Ferro de Luanda (C.F.L.), na Bricon, nos Correios (C.T.T.) etc, estejam onde estiverem lá vão os nossos evangelistas, para levar-lhes os nossos sentimentos de amor e cuidado.” Nas notícias de Lobito-Benguela (1955, Fev.Mar.Abr.) surge também a nota *O trabalho entre os contratados*, em que se dá conta: “Os contratados, vindos de diversas regiões do interior, chegam ao Lobito, espalham-se pelas pescarias, companhias agrícolas e industriais, casas comerciais e no trabalho de toda a máquina económica de Angola.” E descreve que a Igreja destacou dois pastores e um catequista para o cuidado deles e tem feito muitos chegarem também à escola. Destaca que “há sempre um bom número de jovens ambiciosos que trabalham de dia e estudam à noite para encontrarem aquilo que não puderam alcançar quando em idade escolar.” A atestar a crescente consciência do funcionamento e das contradições das estruturas da Igreja e da sociedade, o artigo *O nepotismo*, de Domingos Francisco Cristóvão (1956, Mar.) faz a crítica de como essa prática se alastra e declara “a filantropia foi substituída pelo nepotismo”.

Bender (2009, p. 241-244) descreve o nível de degradação causado pela bebida alcoólica industrializada, como forma de dominação económica em Angola. Para o autor, o comércio do álcool entre Portugal e suas colónias é pouco documentado, mas acompanhou a colonização desde os primeiros contatos até os seus derradeiros dias. Até a abolição da escravatura, a principal fonte de trabalho para os portugueses em Angola que não estavam envolvidos directamente no comércio de gente era o comércio de bebidas, em especial o rum do Brasil. O comércio do álcool provocava ruína e mortandade na população africana, mas os funcionários o comparavam com a escravidão e concluíam que pouco podiam fazer para evitar que isso ocorresse (2009, p. 242). Portugal aproveitava-se também para dar vazão ao seu vinho de pior qualidade, enviando-o em grandes quantidades para Angola, com altos lucros. O vício chegou

a um ponto em que os pagamentos dos trabalhadores era feito em bebida, não em dinheiro. Na autobiografia da professora angolana Florinda Bessa (Hanson, 2011, p. 30), ela conta que presenciou uma conversa difícil entre o Bispo William Taylor e jovem linguista Héli Chatelain, quando este apontou que a Missão corria o risco de não dar certo porque todos os serviços em Angola passavam pelo pagamento em bebida alcoólica, que os metodistas interditavam. Diante de “um Bispo que não estava habituado a ouvir alguém atacar o cerne do seu sonho”, ela relata o diálogo:

- E por que não podemos atingir o meu objectivo?, perguntou ele.

- Por várias razões, mas o problema principal é o álcool, afirmou Héli. O álcool é a base desta economia, e nada se consegue sem utilizá-lo como moeda de troca. Os transportadores nativos são essenciais para o vosso plano. Não encontrei quase ninguém disposto a transportar mercadorias, a menos que seja pago em álcool. Ao que o Bispo retrucou:

- Que absurdo! Isso é um verdadeiro disparate. Importamos toneladas da melhor chita para esse fim. Trocaremos tecidos por serviços.

- Não vai funcionar, respondeu o obstinado Héli (p. 30).

Dodge (2001, p. 118) conta que os protestantes negros eram muito procurados para a função de criados, por não beberem. De Carvalho (1978, p. 105) regista que em Calomboloca a Missão inicial teve muita dificuldade e sofreu perseguição na medida em que o consumo de bebida alcoólica no comércio local caía paulatinamente por causa dos convertidos. É rara a edição de *O Estandarte* que não mencione o vício da bebida como um desafio permanente para os indivíduos e para os crentes organizados nas classes. Textos como *O alcoolismo e os cristãos evangélicos* (1948, Dez.), do Reverendo Júlio João Miguel, trazem uma crítica social elaborada: “estamos vivendo uma ordem social injusta [...] a nossa imprudência está a custar a vida da comunidade” e o pastor reforça: “nunca devíamos fechar os olhos para a vergonhosa situação de milhares dos nossos irmãos de raça que o vinho tornou brutos, ignorantes, sujos e indignos.” O apelo do pastor remete a uma ética da comunidade. Edgar Morin (2005, p. 73), ao propor o Método como dimensão da Ética, afirma que “A ética da comunidade "possui" os indivíduos que a possuem, impõe-se por si mesma nas sociedades arcaicas ou tradicionais e, de maneira irregular e desigual, nas sociedades nacionais.” O apelo do pastor aparece exactamente nesta transição de tempos e de referências sociais, em que uma ética da comunidade não tem o apelo

suficiente nem a garantia operacional. O artigo sobre o alcoolismo não toca na questão política e económica de como essa lógica destrutiva funcionava nem denuncia os seus mecanismos e os seus operadores. Em vez do enfrentamento social e na falta de um substrato a garantir eficácia à ética da comunidade, a Missão transformou a questão do alcoolismo em desafio moral dos indivíduos, um pecado, uma devassidão a ser tratada no âmbito de um individualismo ético. Mesmo na lição da escola dominical com o título sugestivo *As bebidas alcóolicas e o progresso social* a ênfase é no dever do indivíduo (*O Estandarte* 1940, 31 Dez.; Morin, 2005, p. 91).

O teólogo metodista alemão Helmut Renders (2018, p. 150-154), professor convidado da Universidade Metodista de Angola, em sua obra *Coragem de pensar o bem: princípios e passos*, oferece um guia prático para cristãos pensarem, agirem e fazerem escolhas éticas. Ele expõe que na questão da ética muito do que foi oferecido nas Igrejas foi elaboração de autores que fazem apelo, não convidam à reflexão. Esses “já sabem o que está certo ou errado” e não toleram submeter-se a um exercício de autocritica. O autor propõe refletir sobre a ética a partir da noção de integridade, que pode ser fechada ou aberta e madura. A integridade fechada tem a ver com as convicções pessoais e com os códigos de honra. Ao citar Immanuel Kant que descreve “a correspondência entre convicções, falas e atos como a base de uma boa consciência”, ele aponta que isso explica porque os comerciantes e senhores de escravos “viviam, aparentemente, sem problema nenhum de consciência.” A leitura da bíblia e a visão de mundo dessas pessoas as tornavam imunes a qualquer apelo de consciência e elas ainda podiam considerar-se íntegras. A integridade aberta não é um estado, uma condição, “é um movimento de busca de uma integridade maior”. Nesse movimento da ética, o discernimento, a liberdade e a responsabilidade são indissociáveis, devem estar integrados. A integridade aberta é o caminho para a integridade madura, que o autor resume na atitude de “carregar a própria cruz”. Quando a ética da comunidade (Morin, 2005) não pode mais ser ativada na sociedade moderna, por partir de premissas de pertença próprias das sociedades tradicionais, arcaicas, o discernimento, sempre relacionado com novas percepções e opiniões, torna-se o ponto de partida para “compreender as escolhas que devem ser feitas” e a liberdade interior é o critério necessário para evitar que o indivíduo seja engolido diante de maiorias que refutam a reflexão e preferem recorrer à protecção em falsos códigos de honra (Renders, 2018).

Os desafios da ética estão relacionados também com as mudanças de estilo de vida e convívio social. É comum considerar-se que Luanda passou a agregar povos de etnias diferentes, deixando de ser uma cidade Mbundu e tornando-se cosmopolita somente com os

conflitos que se seguiram à Independência, que deslocaram centenas de milhares de pessoas de outras áreas do território que veio a se configurar como Angola para a capital (Nuzatsola, 2011, p. 59). No entanto, na edição de Janeiro de 1944, os guias de classe de Sambizanga e Bungo, Lemos Carime e Adelino David, já registavam, no artigo *Os trabalhadores espalhados na vinha do Senhor*, a existência de 831 crentes das igrejas do Sul a residirem em Luanda. Eles contam que quando chegaram a Luanda viam esses crentes se dispersarem, mas a criação, por eles mesmos, de classes para congregá-los, com suas próprias línguas e tradições, vinha recebendo o apoio, o cuidado e a orientação da Missão Metodista, o que havia mudado para melhor a situação.

Essa hospitalidade e cooperação parece ameaçada mais tarde, conforme o editorial da edição de 1960 (Nov.Dez.), que chama a atenção para o fenómeno do tribalismo: “Pastores divididos contra outros, por questões tribais, Conferências e reuniões que são mais conclaves de tribos antagónicas do que reuniões de crentes em Jesus Cristo. Jovens numa luta encarniçada e obreiros de uma tribo apadrinhados por pessoas da mesma tribo em lugares superiores.” Para enfatizar: “a Igreja é a única comunhão no mundo que se define pela INCLUSÃO e nunca por EXCLUSÃO”. O editorialista de *O Estandarte* ainda defende que “o evangelho que pregamos é loucura para os que perecem no seu tribalismo. Na Igreja não há lugar para o tribalismo.” Essa mesma constatação do efeito corrosivo do tribalismo é descrita por Carlos Serrano, como situação comum aos movimentos de libertação no desafio da mobilização e no recrutamento de combatentes de grupos étnicos e regionais diferentes. Na obra *Angola, nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção de identidade nacional* (2008), ele expõe: “O carácter nacional será, assim, forjado com a tomada de consciência de que um lunda, um cabinda, um ovimbundu, um bakongo, um kwanyama, um tchokwe, um herero, um ambundu, um ovambo, entre tantos outros, são também, e acima das diferenças, angolanos” diante “do adversário comum – o sistema colonial e o regime autoritário português”. Serrano, nesta mesma obra, sugere que a descolonização das mentes e a construção da angolidade são processos cheios de dificuldades e conclui que “tanto a FNLA quanto a UNITA não conseguiram ultrapassar o constrangimento do etnonacionalismo no interior das fronteiras étnicas.”

É nessa transição que parece se encaixar a experiência do colectivo intelectual e operacional em torno de *O Estandarte*: “as culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente,

nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada ao teto político do estado-nação” (Hall, 2006, p. 49). É nesse imaginário do estado-nação próprio que passam a constituir as expectativas. E a expressá-las. Boubacar Namory Keïta (2021, p. 145), em *A África Negra* define como “consciência nacionalista uma clara e consciente ideia sobre a sua situação de colonizado, de explorado sem direitos no próprio território. Inclui também as formas, os meios e as ações a empreender cientemente para mudar esta situação. O ponto culminante deste processo é, claro, a exigência da soberania perdida, da independência. Quando atingir este patamar, ela exclui qualquer tipo de xenofobia, de tribalismo, de etnicismo; exige um engajamento consciente de todos e direcionado para a conquista da independência ou da autonomia.” O antropólogo e historiador Patrício Batsíkama, ao comentar a obra de Keïta (2021, p. 13), aponta de modo didático que “a consciência histórica levou ao nacionalismo africano que se alicerçou em três princípios: negação da colonização, pertença identitária e afirmação histórica.”

Não é de se estranhar que António Agostinho Neto, que teve durante toda a sua formação o conceito de nacionalismo derivado e dependente do fascismo Salazarista, não conseguisse se ver como um “nacionalista”. Para ele, o nacionalismo africano era uma contingência para preservar direitos soberanos e a integridade territorial: “Ainda estamos na era das unidades nacionais, e por isso mesmo do nacionalismo [...] a luta de libertação nacional tem de ser uma etapa para a realização de uma forma mais vasta de libertação” e “a virtude do pensador será sempre a de ser capaz de intervir não apenas no nível local, como também no universal”, como consta em sua palestra na Universidade de Dar Es Salam, em 1974, e no encerramento da 6ª Conferência de Escritores Afro-Asiáticos em Luanda, em 1979 (Barradas, 2005, p. 181). Sociólogo angolano radicado no Brasil, Carlos Serrano é dos mais reconhecidos teóricos da formação da sociedade angolana moderna. Ele participou na Casa dos Estudantes do Império, em Portugal, do início da luta de libertação, sendo testemunha viva daqueles tempos. Ele cita Agostinho Neto a definir a insuficiência da declaração de Independência: “O MPLA tem por objectivo não somente a independência política do país, mas também, e essencialmente, a transformação dos homens e é necessário que o Homem Angolano possa se integrar de maneira dinâmica no mundo moderno” (Serrano, 2008, p. 165).

Considerações

As considerações deste capítulo remetem ao director Gaspar de Almeida, que na edição de 1960 (Nov.Dez.) defendeu que “pensar e realizar são duas palavras que harmoniosamente se completam e qualquer desacordo entre elas só redundava em fracasso e frustração.” Pensar por si mesmos e elaborar estratégias próprias de acção foram características marcantes dos homens e das mulheres que, no círculo de influência de *O Estandarte*, lançaram-se na luta para libertar Angola do jugo colonial e da ditadura Salazarista. Nas missões protestantes, as mãos e a cabeça não estavam dissociadas. A disciplina de leitura e estudos era acompanhada com o desenvolvimento de autonomia pessoal no aprendizado de idiomas e ofícios: enfermagem, sapataria, tipografia, serralheria, alfaiataria (1937, Abr.), carpintaria, cerâmica, alvenaria, dactilografia, contabilidade, selecção de sementes e de árvores de frutos e manejo de cafeeiros (1937, Jun.; 1958, Jun.) e há tentativas de formação em jornalismo (1961, Abr.Mai.). O jovem metodista José Mendes de Carvalho, Hoji Ya Henda, aparece, na obra de Dino Matrosse (2013), aos 18 e 19 anos, a cumprir a sua instrução militar no Quartel RI 20, do governo colonial. Aproveitando-se da situação, ele desenvolvia uma rede de contactos com soldados angolanos, de modo a poder convencê-los à deserção com armas, no momento certo da luta. E, ainda com a farda, para facilitar o seu trânsito, fazia a distribuição de panfletos nos bairros periféricos de Luanda, a mobilizar para as células clandestinas. O autor anota que os panfletos eram elaborados e impressos na escola de dactilografia da Missão, na qual José Mendes de Carvalho e os companheiros tinham acesso aos equipamentos, por terem frequentado a 1ª turma, de 1957.

Maria Eugénia Neto, na entrevista *Ao fio da palavra*, ao jornalista Artur Queiroz (Barradas, 2005, p. 122) conta que António Agostinho Neto nunca se viu como guerrilheiro. A viúva recorda-se que nas conversas com os seus parceiros de luta de libertação, Agostinho Neto gostava de definir bem: “somos políticos que fomos obrigados a pegar em armas pela liberdade, pela dignidade, pela Independência do nosso país.” Não se via como um chefe militar de exércitos. Maria Eugénia complementa “ninguém andava na luta armada para matar por ódio ou por revanche. Estou convencida que se as coisas tivessem ficado entre nós, tudo se tinha resolvido. Mas, forças exteriores começaram a meter o nariz e deu naquilo.” É resultado dessa capacidade de pensar e agir de modo próprio a estratégia de Agostinho Neto de sempre demonstrar preocupação com o povo português submetido à ditadura fascista. Ele entendia que a luta anticolonial era também em favor do povo português, por expor e enfraquecer as estruturas de sustentação do regime que mantinha aquele País no atraso. Ele renovou essa

posição no 15 de Novembro de 1975, em meio aos festejos da Dipanda, quando escreveu a sua *Mensagem ao Povo Português*, em que declara: “Tanto a resistência portuguesa contra o neofascismo quanto a resistência angolana contra o neocolonialismo inspiram-se no mesmo desejo de liberdade e paz.” (Topa, 2022, p. 72).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Servem estas considerações para apontar a confirmação da hipótese que orientou esta investigação, a de que o apagamento do jornal *O Estandarte* da memória histórica e das referências da comunicação social decorre da intensidade do compromisso da comunidade intelectual que gravitou em torno dele com a libertação de Angola do jugo colonial. Se a coerção da censura governamental impossibilitou declarar esse propósito como promessa da edição inaugural de 1933, esta foi a entrega efectiva, ao custo da vida sob vigilância, do exílio e da prisão de seus dirigentes e colaboradores. Ao mesmo tempo resta demonstrada a adequação do método da complexidade, na sua premissa ordem-desordem-organização, para o entendimento desta história e do pano de fundo em que ela se desenlaça. Já foi descrito o clima de repressão que antecedeu o nascimento de *O Estandarte*, com o Alto Comissário General Norton de Matos a fechar as organizações dos africanos em Angola, incluído aí o jornal *O Angolense*, criado em 1907 e fechado em 1922. Ao mesmo tempo, à distância, em Lisboa, em 1921, era criado um Partido Nacional Africano e em 1929, o Grémio Africano, constituído por “naturais pertencentes à raça africana”, para a “equiparação de direitos entre raças” (Soares, 2017). Em Julho de 1930, foi criada em Luanda a Liga Nacional Africana com muitos dos anteriores associados da Liga Angolana, fechada por Norton de Matos. Mas, diante da conjuntura política - Salazar como ministro das Colónias - a Liga decide ter o foco na afirmação dos direitos e interesses dos negros e evitar qualquer menção à Independência. Era como se dissesse: “deixem-nos colaborar na construção do Império Português em Angola, dando-nos margem de manobra para isso” (Soares, 2017). Era o que havia restado de possibilidade de acção por parte dos nativos que buscavam visibilidade e participação.

Nem sempre havia sido assim. No século XIX, floresceu uma imprensa livre em Angola, feita tanto por brancos enraizados quanto por mestiços e “africanos destribalizados” que faziam a ponte entre as duas culturas (Francisco, 2024, p. 102). Por causa do artigo 3º da Carta de lei de 17 de Maio de 1866, que consagrou a liberdade de imprensa, a elite local de Angola entendeu poder expressar os seus próprios pontos de vista, muitas vezes republicanos ou a favor da Independência, em desacordo com os da Metrópole. Um jornalismo episódico e amador, mas muito activo, marcou essa época, finda em 1896, quando as garantias de liberdade foram revogadas (Francisco, 2024, p. 102). Lígio Francisco (2024, p. 104-106) considera que a

imprensa industrial e profissional teve início somente com a publicação, em 1923, do jornal *A Província de Angola*. *A Verdade* (1882), de um cidadão português republicano e os africanos *Echo de Angola* (1881), *O Pharol do Povo* (1883), *O Futuro d'Angola* (1882), *Arauto Africano* (1889) e *O Desastre* (1889) são as publicações que marcam essa época de liberdade de imprensa. Em *O Pharol do Povo*, Arantes Braga posiciona-se como militante anticolonial e publica *Portugal é um Paiz inculto!* em que questiona a legitimidade de Portugal para civilizar se ele conservava em casa mais de três quartos da sua população analfabeta (Francisco, 2024, p. 106, p. 98).

Com a recriação da Liga, nasce *Angola*, o seu boletim ou “revista de doutrina e propaganda instrutiva”, que teve o primeiro número duplo em Janeiro-Fevereiro de 1933 e funcionou até Setembro de 1972. Na edição de Junho de 1934 de *O Estandarte* é destacada a visita do director Amílcar Carreira da revista mensal *Angola*, da Liga Nacional Africana, recebido na Redacção. Um dos expoentes da revista, a promover uma produção literária denominada nativista, foi Geraldo Bessa Victor, filho de Palmira Bessa (1933, Dez.), membro activa na Igreja Central de Luanda. Ele próprio escrevia e participava das reuniões de Redacção de *O Estandarte* (1933, Dez.; 1934, Mar., Abr.; 1935, Mar.; 1958, Nov.Dez.). Geraldo Bessa Victor mereceu destaque com foto na capa (1953, Set.) quando concluiu o curso de notário e anunciou ter banca aberta em Lisboa, motivo de comemoração no jornal. A revista *Angola* firmou-se como referência literária urbana dos que se identificavam como “filhos de Angola”. O facto de o Bispo Emílio de Carvalho (2004) nas *Notas*, indicar que, em 1952, *O Estandarte* era o único jornal dos próprios africanos publicado em Angola, informação que ele reproduz do director Gaspar de Almeida em editorial daquele ano (1952, Mar.), pode advir da crítica à “negritude lusófona” alimentada na Liga Nacional Africana, desvinculada da vida cotidiana dos angolanos comuns. Ou pode decorrer da finalidade da revista não ser jornalística, noticiosa. Essa posição ganha reforço no artigo *Pela imprensa africana*, publicado na revista, na edição de Set.Out. de 1935, em que se propõe a criação de “uma publicação de e para a raça negra, na defesa da causa africana”, do que se pressupõe não ser a própria revista *Angola* tal veículo (Soares, 2017).

Na edição de Março de 1952, o director Gaspar de Almeida enfatiza que ter o próprio jornal dava aos crentes evangélicos um certo poder, quando vinha a repressão. Logo na edição inaugural, de Dezembro de 1933, no artigo *O Clarim*, Domingos Francisco da Silva assume o sentido que dava ao jornal: “a fim de espancar as trevas do obscurantismo em que as sociedades

se encontram mergulhadas”, no mesmo artigo em que conclamava a juventude a aproveitar o jornal para se expressar livremente. Orlandi (2007, p. 110-111) confirma que “a noção de discurso social é pois em função do horizonte imaginário social já produzido. Ele já se encontra no domínio da formulação e não no da constituição do discurso [...]. Censura e resistência trabalham a mesma região de sentidos.” Daí, os objectivos declarados na edição inaugural de *O Estandarte* devem ser considerados como escritos para atender às expectativas da Comissão de Censura e assegurar a autorização de funcionamento, enquanto o “horizonte imaginário” dos seus fundadores já estava definido como bem outro.

Como indicadores desse exercício paciente da resistência, as disposições e a capacidade dos metodistas angolanos de articular, integrar e cooperar, em vez de se isolarem, sobressaem-se de vários modos. A criação da Aliança Evangélica de Angola, para a cooperação entre as diversas Missões protestantes, é uma dessas expressões mais duradouras. A Aliança teve a sua sede dentro da Missão de Luanda, com secretário geral residente. Desde que se estabeleceu (1934, 15 Ago.), na Conferência das Missões Evangélicas de Angola, no Quéssua, de 11 a 13 de Junho de 1934, teve em suas assembleias delegados estrangeiros e nativos, homens e mulheres, definiu-se como órgão de cooperação das Sociedades Missionárias e estabeleceu uma comissão para estudar a viabilidade de se constituir em Angola uma Igreja Evangélica Unida. Ainda no propósito de integrar, em 1948 (Dez.), o jornal destaca a criação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em Amesterdão, sob o lema *As desordens do homem e os desígnios de Deus*, acompanhando a trajetória do CMI até 1961 (Mar.), quando da sua 3ª Assembleia. Como parte dos esforços da Aliança Evangélica de Angola, sob a sua responsabilidade, foi instituído o Seminário de Teologia Emanuel do Dondi (1956, Jul.Ago.), para a formação conjunta de pastores e pastoras das Missões protestantes de Angola. É de se destacar que a decisão de instituir esse Seminário Unido havia sido tomada na Conferência Anual dos metodistas em Mucondo, em 1949. No mesmo esforço de unir e cooperar, de 1939 (Dez.) até 1961 (Mar.), *O Estandarte* divulgou a Semana Universal de Oração, realizada por uma semana a cada mês de Janeiro. Esses compromissos, aliados ao facto de terem a Missão na capital da colónia, por onde passava em trânsito e era recebido todo o pessoal em serviço nas Missões do interior, podem ter modelado um metodismo angolano mais cooperativo, aberto, propenso à articulação para a acção comum em vez de sectário ou tendente à hegemonia.

Um dos visitantes mais assíduos e activo cooperador do jornal foi o missionário inglês Archie Patterson, que fundou a Missão do Norte de Angola, com sede em Quicaia (Guicaia),

entre as actuais cidades do Uíge e Negage. Anglicano, introduziu o uso da liturgia do Livro de Oração Comum. Nas suas passagens por Luanda, era comum que fizesse o sermão de domingo no culto da Missão Metodista. A área da Missão liderada por ele foi devastada pelos portugueses quando dos primeiros levantes da UPA, em 1959, provocando o esvaziamento populacional, com a fuga em massa dos seus moradores para o Congo, quando ele também foi expulso de Angola. Aquela Missão está na origem tanto da Igreja Evangélica Unida - Comunhão Anglicana de Angola quanto da Igreja Reformada de Angola (IERA) (1937, Nov.Dez.; 1938, Dez.; 1939, Jan.Fev.; 1939, Jul.). O dia 4 de Janeiro de 1961 ficou marcado pelo massacre de trabalhadores do algodão na Baixa do Cassanje, em Malanje, por tropas portuguesas (Xavier, 2000, p. 53). Mas, no mesmo dia, em Luanda e outros centros de Angola, aconteceram ataques orquestrados de milícias de colonos portugueses a lugares referenciais da educação e da organização dos nativos. Na Missão de Luanda, o templo teve todas as vidraças partidas e a mesma destruição foi feita no edifício sede da Missão e na escola. O Centro Social Cristão, na Cuca (De Carvalho, 1978, p. 182-185), foi vandalizado e teve a sua clínica para a saúde das mulheres no período pré-natal totalmente destruída, com os microscópios e demais equipamentos partidos e lançados ao chão. Apesar de não faltarem fotografias e documentação do ocorrido, nenhuma linha sobre o assunto foi publicada em *O Estandarte*, numa forte demonstração do poder da censura. Dois anos antes desses ataques de milícias armadas dos colonos portugueses, a perseguição ao jornal já tinha tomado forma. De Carvalho (2004) aponta que, a partir de 1959, havia uma “atmosfera hostil à imprensa evangélica” e “a repressão colonial também estava na base da falta de regularidade na publicação do jornal”.

A edição de 1959 (Jul.Ago.Set.) trouxe a nota da inusitada nomeação, pela Conferência Anual dos metodistas, do professor que dirigia as escolas rurais da Missão, Isac Aço, como redactor. Essa alteração não foi justificada pelo jornal, como era comum fazer nas anteriores. Mas, ao recuar à edição de Junho do mesmo ano, descobre-se que o redactor substituído tinha sido o também professor Nobre Ferreira Pereira Dias, que acabara de ser preso pela PIDE no episódio que ficou conhecido como *Processo dos 50*. Preso em 1959, o professor Nobre saiu da prisão no Campo do Tarrafal, em Cabo Verde, somente em Novembro de 1969, conforme registo da Associação Tchiveka de Documentação (<https://tchiweka.org>) no seu Memorial aos Presos e Perseguidos Políticos. Seguida à prisão do redactor Nobre Ferreira Dias, foi a vez de Joaquim de Figueiredo, preso em 1960 (Xavier, 2000, p. 58) e entregue morto à família em 1961, de acordo com a edição de encerramento de *O Estandarte* (1961, Jun.), que num pequeno

box, traz a notícia do “falecimento” do Sr. Joaquim de Figueiredo, no dia 29 do corrente. Nada mais sobre o mais antigo e fiel colaborador do jornal. Em mais de duas décadas, não há edição sem que o nome de Joaquim de Figueiredo figure como doador e colaborador, além de assinante. Colhido pela PIDE, acusado de usar o seu posto nos Correios para transitar correspondência subversiva, foi morto na prisão, sob tortura, e exposto na Igreja Central pela própria polícia, que vigiou quem foi ao funeral, para intimidar a família e, como denominavam, a Resistência (Xavier, 2000, p. 58).

Jovem professor da Escola da Missão de Luanda e colaborador de *O Estandarte*, Jacinto Fortunato, estava nos seus estudos no Brasil. Em Caculo-Cazongo, o seu pai, professor e evangelista Francisco António Fortunato tinha sido o correspondente do jornal (1940, Nov., 1941, Mar.). Caculo-Cazongo, Cassoneca e Calomboloca formavam um território de forte influência metodista. Nos relatos coligidos em *Memórias do colonialismo e da guerra* (Mateus, 2006), consta que a PIDE fez em 1961 a “limpeza das sanzalas”, visando as aldeias onde havia missões protestantes, “porque estariam a ajudar os terroristas”. O Exército acompanhava e assistia. Os enfermeiros eram mortos selectivamente “porque estes estavam, profissionalmente, muito próximos do povo”. A população de Caculo-Cazongo (ou Cacucazonga) foi toda presa, “apenas algumas mulheres conseguiram fugir para as matas”. Levados para Cassoneca, um tractor foi usado para abrir uma vala “onde foram enterrados vivos”. Mesmo já aposentado como pastor em 1961, Francisco Fortunato não escapou, sendo alcançado pela PIDE em outro local, conforme descreve, para este trabalho, o seu filho Jacinto: “o meu pai foi morto de uma forma trágica, enterrado vivo por represália aos ataques ocorridos no Norte de Angola, contra as fazendas dos colonizadores. Meu pai era bastante conhecido na área do Golungo Alto e foi assassinado na região da Cêrca.” Depois da Independência, o professor Jacinto conta que “quando ainda estava com boa saúde” foi Director Nacional da Cultura. Ele descreve: “nessa qualidade convoquei as aldeias circunvizinhas e contaram como foi a história.” Perguntado se alguém fez o registo desse evento, ele afirma:

“Ninguém, nem mesmo eu, o promotor da ideia. Foi algo informal. Cada um levou a sua merenda na Administração de Cassoneca-Calomboloca. A ideia era que cada um contasse a sua versão. O que se sabe é que o colono no intuito de acabar com a insurreição foi à Kakulo-Kazongo e mandou prender todos os homens tendo-os levado à Administração para serem interrogados. Mas o tractor já lá estava. Foi com esse tractor que se cavou a vala comum. Continua lá. História emocionante e verídica. Pena

é não ter tido a oportunidade de fotografar o tractor que ainda está lá. Caso se queira vê-lo é só indicar ir à Administração Cassoneca-Calomboloca. Todos conhecem o famoso tractor.”

É provável que tenha sido uma última tentativa de proteger as lideranças e a Igreja o facto de o director de *O Estandarte*, o Reverendo Gaspar Adão de Almeida, ser aprovado na Conferência Anual e nomeado pelo Bispo Dodge como Ajudante Administrativo da Igreja Metodista em Angola. - o primeiro africano nessa alta função (1961, Mar.). Com a Sede Episcopal na então Rodésia (Zimbabwe) e com sérios impedimentos das autoridades coloniais para as visitas pastorais a Angola, o Bispo Dodge teria em Gaspar de Almeida o líder de confiança, um Bispo de facto, no campo. Mas, tal propósito foi impedido pela prisão do Gaspar de Almeida pela PIDE logo a seguir. Sob o título de capa *O crente evangélico e a situação actual* (1961, Abr.Mai.), o Bispo Ralph Dodge clama, diante das confusões em Angola, na penúltima edição publicada de *O Estandarte*, em um artigo claramente mutilado para passar pelo filtro da censura: “Meus irmãos de todas as raças e de todos os credos, continuemos a fazer o bem, deixando a vingança ao Senhor Deus que sabe julgar os vivos e até mesmo os mortos do mundo inteiro.” O Bispo abre o texto com a citação de Romanos 12.19: “Minha é a vingança; eu recompensarei, diz o Senhor” e pondera que “A tendência do homem é a de levantar-se e vingar-se quando encontrar possibilidades.”

A última edição da série iniciada em Dezembro de 1933 foi a de Junho de 1961. No editorial, a discussão internacional do momento, sobre o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, sob o título *Eichmann deve morrer?* A capa desta última edição faz um destaque optimista da orientação do papa João XXIII de abrir e reforçar as estruturas indígenas na Igreja, realça a importância da formação de um “clero indígena” e de estabelecer hierarquia autóctone na Igreja. Nas cartas dos leitores, aparece o elogio a um editorial do ano anterior contra o tribalismo (1960, Nov.Dez.), outra é directa: “cá me foi apresentado um jornal, *O Estandarte*, por um irmão de raça preta chamado Cerqueira. Eu também quero ser assinante, porque na verdade traz muitos ensinamentos.” Mas, não havia como evitar que o clima de encerramento fosse exposto. O redactor pede desculpas a um leitor de São Tomé por não publicar o artigo enviado, “não por causa das ideias nele exaradas, mas por não ser propício.” Por uma nota, o jornal avisa que o Instituto de formação de jornalistas, que vinha sendo divulgado “não poderá ser realizado, por motivos alheios à nossa vontade.” Também o boletim informativo da Juventude Metodista corria riscos. Nesta última edição de *O Estandarte*, o missionário Mario Washington Way faz

um apelo para que os jovens leitores não deixassem o boletim morrer e enviassem donativos para a caixa postal 68. Esse jovem Marion Way seria preso e expulso de Angola logo a seguir, em Setembro. A edição inclui ainda uma nota forçosa de saudação do jornal pela chegada do novo governador-geral de Angola, Comandante-Chefe das Forças Armadas General Venâncio Deslandes e roga que Deus o use para promover paz e harmonia.

O corpo directivo do jornal havia sido esfacelado ou, como descreve Geraldo M. Xavier (2000, p. 58), “a elite formada pela Igreja tinha efectivamente sido desmantelada”. A Igreja Metodista, sob sistemática perseguição do governo colonial, foi impedida até mesmo de realizar a sua Conferência Anual entre 1961 e 1972 (De Carvalho, 1978, p. 87). E artigo de capa dessa última edição, assinado sintomaticamente por um “Zé Manel” sob o título [...] *Seja feita a tua vontade*, é aberto com um ditado em kimbundu que diz *Uila uixe kiluua ngi kula mba kiluua ngende, kuidi uixi kiluua ngi mona*. O autor propôs como tradução “*Nós vemos novos horizontes à medida que vamos andando e crescendo.*” Mas, as várias testagens com pessoas do meio popular que têm o kimbundu como primeira língua deram a este estudo uma tradução mais literal, como a do mestre carpinteiro Sebastião Francisco, de Luanda, que parece ser um recado mais frontal para aquele momento: “Diga que ainda não cresci ou que ainda não andei, mas não diga que ainda não vejo.” Esta frase em kimbundu remete à tese de doutoramento da teórica santomense-angolana, nascida em Lisboa, Grada Kilomba, *Memórias da Plantação: episódios do racismo cotidiano* (2021, p. 79) que descreve dentre as formas como o sujeito negro é percebido como um ou como outro “a Infantilização: o sujeito negro torna-se a personificação do dependente - o menino, a menina, a criança ou a/o serva/o assexuada/o - o que não pode sobreviver sem o senhor.” Este parece ter sido o nó que angolanos e angolanas decidiram desatar, por si mesmos, em 1961, ao reagirem criticamente: “mas, não diga que ainda não vejo”.

Por fim, concluído o trabalho proposto, está lançado o convite a continuar esta história e manter vivo o interesse pelo contributo de *O Estandarte* a Angola. No clima do Acordo de Alvor, resultado da mudança de regime em Portugal, com a Revolução dos Cravos de 25 de Abril de 1974, preparavam-se as condições para a Independência de Angola. Naquele momento, houve um esforço por reestruturar o jornal, apoiado pelo Bispo Emílio de Carvalho. Essa fase foi denominada 2ª Série, marcada por edições entre Janeiro de 1975 e Setembro de 1977, mas não teve continuidade. Desse esforço, há uma edição histórica da Independência, com destaque para a formação da primeira equipa de governo e do posicionamento da Conferência Anual dos metodistas em defesa do governo recém-formado (1976, Jan.Fev.). As edições dessa série

tiveram 12 páginas (Anexo 3). No editorial da edição de retomada em Janeiro de 1975, o director Gaspar de Almeida saúda: “Com o 25 de Abril e a descolonização, foi possível a *O Estandarte* reaparecer na luz doutra manhã”. Ao comentar esta saudação, o Bispo Emílio de Carvalho (2004) completa:

[...] mais aberto, mais livre. Cantava as glórias da libertação de Angola! Houve uma alteração significativa nas relações entre o Estado (Governo) e as Igrejas Evangélicas em Angola. Não havia mais problemas a ultrapassar, senão o das tipografias locais, que não se encontravam disponíveis a publicar o jornal com a regularidade que se esperava. O problema ideológico era susceptível de ser ultrapassado.

É provável que essa confiança decorresse do momento de euforia com a Independência. Depois da Independência, Gaspar de Almeida convivia directamente com o Presidente António Agostinho Neto, pelo qual foi nomeado documentalista do Gabinete do Presidente da República, função que exerceu por 16 anos (De Almeida, 2007, p. 415). Decerto, ele acompanhou a 3ª Plenária do Comité Central do MPLA, de 23 a 29 de Outubro de 1976, que retirou do Estado e delegou ao Partido a Comunicação Social do País, o que implicava o controlo de todos os veículos de imprensa. O Conselho da Revolução já havia avançado sobre essa questão antes, aprovando a Lei nº 1/76 de 5 de Fevereiro, que define, no Artigo 30º, entre as atribuições da Comissão Provincial:

i) Vigiar a acção dos meios de Comunicação Social, bem como da actividade editorial, por forma a garantir a difusão de uma informação que sirva os interesses das massas operárias e camponesas e que contribua para a elevação da sua consciência política, de acordo com as directrizes dimanadas do Comité Central do MPLA e da assembleia do Povo. (Anexo 8).

Estudar essa segunda fase do jornal é relevante, pois o facto de a iniciativa de retomada do jornal quando da Independência não ter dado certo, dentre outras circunstâncias pesaram as dificuldades para se obter o serviço gráfico naquele momento, retirou dos seus protagonistas a possibilidade de contarem a história do jornalismo angolano de igual para igual. Assim, o estrangulamento de *O Estandarte* pelo governo colonial, submetendo-o a 14 anos de interdição de funcionamento e à exaustão de quadros intelectuais, mortos, presos ou exilados, foi seguido, no conflito armado após a Independência, pelo desabastecimento e a falta de estrutura de serviços gráficos para assegurar a retomada e estabilizar a periodicidade (De Carvalho, 2004). Ao mesmo tempo, prevaleceu uma leitura de história condicionada aos reducionismos da

realidade, sob uma perspectiva de partido único (Anexo 8), o que permitiu um viés de revisão da intensidade da participação dos protestantes na luta de libertação. Na sua perseverança, o director Gaspar de Almeida, aos 98 anos de idade, acalentava o desejo de ver *O Estandarte* renascer. E, como lhe era próprio, partia para a acção: o Anexo 4 é a sua carta ao Ministro da Comunicação Social, em 2005, com pedido de autorização para voltar a editar o jornal, que declara ser de propriedade de uma Associação de Filhos e Amigos da Igreja Metodista Unida de Angola (FAIMU). O jornal ensaiou um renascimento (Anexo 5) que não prosperou e o professor, jornalista e pastor Gaspar Adão de Almeida, nascido em Calomboloca no ano de 1907, morreu aos 100 anos, em Luanda. Ele e os seus companheiros de *O Estandarte* foram escritores da emancipação de um povo.

A segunda geração dos citados neste trabalho foi consumida, literalmente, na luta de libertação. A primeira mulher na Redacção, Deolinda Rodrigues foi para os estudos académicos no Brasil e nos Estados Unidos, abandonando-os pela urgência do campo de batalha, no qual teve a vida interrompida aos 28 anos, deixando como legado escrito o seu Diário (Rodrigues, 2003). José Mendes de Carvalho, Hoji-Ya-Henda, já havia atravessado a fronteira do Congo, em um momento crítico, com a bolsa de estudos pela Igreja, nos Estados Unidos. Feita a travessia perigosa, ele encorajou os colegas a seguirem e também cedeu à urgência do campo de batalha, onde foi morto, aos 26 (Matrosse, 2013). De Neves Adão Bendinha, morto aos 24, não ficaram escritos nem o corpo “dado aos cães” pelas tropas portuguesas (Mendes, 2025, p. 10; Mateus, 2006). Por fidelidade e lealdade à história de tantos homens e mulheres que permitiram ser conduzidos pela esperança de uma Angola livre, este trabalho terá alcançado a sua finalidade científica se “encantar” a uma nova geração dos Akuaxy, “donos desta terra”, e à sua diáspora, para continuarem a investigação. Como orienta Grada Kilomba, em vez de serem “objectos de discursos estéticos e culturais predominantemente brancos”, podem se tornar sujeitos, não aceitando ter suas vozes desqualificadas ou representadas por brancos que “ironicamente se tornam especialistas em nossa cultura e mesmo em nós.” E a autora lembra que “a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente do conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.” (2019, p. 51).

REFERÊNCIAS

- Amaro, K. M. (2003). *As Igrejas Cristãs e a luta pela independência: católicos e metodistas na afirmação do nacionalismo angolano (1940-1974)*. Luanda: ISCED - monografia de graduação.
- Associação Tchiveka de Documentação. (n.d). *Memorial aos Presos e Perseguidos Políticos*. Disponível em: <https://tchiweka.org>
- Baggio, A., & Vieira, P. S. (2009). *Novos paradigmas e educação*. Curitiba: Editora CRV.
- Barradas, A. (Ed.). (2005). *Agostinho Neto, uma vida sem tréguas: 1922 - 1979*. Lisboa - Luanda: Fundação Dr. António Agostinho Neto.
- Baumgarten, M. (Org.). (2016). *Sociedade, conhecimentos e colonialidade*. Porto Alegre: UFRGS.
- Bender, G. J. (2009). *Angola sob o domínio português: Mito e Realidade*. Editorial Nzila: Luanda.
- Berlin, I. (1959). *Historical inevitability*. Londres: OUP.
- Bloch, M. (1997). *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio: Jorge Zahar.
- Boxer, C. R. (1969). *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70.
- Bringhurst, R. (2005). *Elementos do estilo tipográfico*. São Paulo: Cosac Naify.
- Carvalho, E. A. (2014). *Teoria da Complexidade*. Em *Dicionário de Comunicação: escolas, teorias e autores*. São Paulo: Editora Contexto.
- Coelho, S. (2008). *Angola*. Disponível em: <http://tudosobreangola.blogspot.com>
- Conchiglia, A. (2019). *Agostinho Neto, da guerrilha aos primeiros anos da Independência*. Luanda: Fundação Dr. António Agostinho Neto.
- Costa, M. C. C. (2014). *Arte, poder e política: uma breve história sobre a censura*. Peru: ALAIC, PUCP.
- Council of World Mission (CWM). (n.d.). *Legacies of Slavery*. Disponível em: <https://www.cwmission.org>
- Dáskalos, S. (2000). *Testemunho para a história de Angola: do Huambo ao Huambo*. Lisboa: Vega.
- De Alencastro, L. F. (2000). *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul - Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- De Almeida, G. (2007). *Desperta...óh África!* Luanda: Editorial Nzila, Lda.
- De Carvalho, E. J. M. (1995). *A Igreja Africana no centro da sua História*. Portugal: Núcleo.
- De Carvalho, E. J. M. (2004). *Notas sobre O Estandarte*. Luanda: mimeografado.
- De Carvalho, E. J. M. (1978). *Ouçõ os passos de milhares*. Luanda: IMUA.
- De Grassi, A. (2015). *Rethink the 1961 Baixa de Kassanje revolt: Towards a relational Geo-History of Angola*. Em *Mulemba - Revista Angolana de Ciências Sociais*. Luanda.
- Delgado, L. A. N., & Ferreira, M. M. (Org.). (2014). *História do tempo presente*. Rio: Editora FGV.
- Demartini, Z. B. F., & Cunha, D. O. (2015). *Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações*. Em *International Studies on Law and Education*. Porto: Universidade do Porto.
- Diversos. (2023). *Agostinho Neto, símbolo do nacionalismo angolano*. Luanda: Revista do Memorial António Agostinho Neto.
- Dodge, R. E. (2001). *O Bispo Revolucionário*. Luanda: Ponto Um.
- Durkheim, É. (2002). *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes.

- Duverger, M. (1981). *Métodos de las Ciencias Sociales*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Fidalgo, J. (2005). *Jornalistas na busca inacabada de identidade*. Portugal: Universidade do Minho.
- Fonseca, I. (2014). *A Imprensa e o Império na África Portuguesa - 1842 - 1974*. Lisboa: Universidade de Lisboa - tese de doutoramento.
- Fonseca, M. N. S. (2021). *A literatura Angolana*. Belo Horizonte: UFMG, Literafro - o portal da literatura afro-brasileira.
- França, V. (2016). *O Objeto e a pesquisa em Comunicação: uma abordagem relacional*. Em *Pesquisa em Comunicação: metodologias e práticas acadêmicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Francisco, F. (2021). *Resistência à dominação colonial portuguesa até o início da luta armada em 1964: uma visão moçambicana*. *Revista portuguesa de história militar*. Ano 1, n 1.
- Francisco, L. M. C. (2024). "Portugal é um paiz inculto!": *Imprensa e resistência anticolonial em Angola em finais do século XIX e início do século XX*. *Dados de África(s)*, v 5.
- Galazzi, M. C., & De Souza, R. S. (2019). *A dialética na categorização da análise textual discursiva: o movimento recursivo entre palavra e conceito*. *Revista Pesquisa Qualitativa*, nº 13, SP.
- Gerdes, P. (2008). *Geometria sonda de Angola: Matemática duma tradição Africana*. Maputo: CEMEC.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Gomes, J. C. (2006). *Os Militares e a Censura: A Censura na Ditadura Militar e Estado Novo (1926-1945)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Gomes, L. (2019). *Escravidão*, volume I. Rio: Globo Livros.
- Gomes, L. (2021). *Escravidão*, volume II. Rio: Globo Livros.
- Gomes, L. (2022). *Escravidão*, volume III. Rio: Globo Livros.
- Gramsci, A. (1978). *Concepção dialética da história*. Rio: Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. (1968). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio: Civilização Brasileira.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio: DP&A.
- Hall, S. (2012). *Quem precisa da identidade*. Em *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hanson, C. V. (2011). *The Ivory Necklace*. EUA.
- Harper, C. R., & Nottingham, W. J. (2015). *Escape from Portugal: the church in action. The secret flight of 60 African students to France*. St. Louis, Missouri: Lucas Park Books.
- Hartman, S. (2021) *perder a mãe – uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio: Bazar do Tempo.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Indiana University Press.
- Henderson, L. W. (2001). *A Igreja em Angola: Um rio com várias correntes*. Lisboa: Editorial Além-Mar.
- Hohlfeldt, A., & Carvalho, C. (2012). *A imprensa angolana no âmbito da história da imprensa colonial de expressão portuguesa*. Intercom: *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 35.
- Hohlfeldt, A., & Amarante, M. I. (Org.). (2013). *África: múltiplos olhares sobre a Comunicação*. Intercom: *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*.
- Inglês, P. J. Q. (2016). *Reconfiguração Social em Angola: ordem local e cotidiano pós-conflito*. Tese de doutoramento no Instituto Universitário de Lisboa.
- Jerónimo, M. B., & Pinto, A. C. (2015). *Modernizing Empire? Politics, Culture and Economy in Portuguese Late Colonialism*. Em *The Ends of European Colonial Empires, cases and comparisons*. Basingstoke: Palgrave McMillan.

- Keïta, B. N. (2021). *A África Negra*. São Paulo: Ancestre.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio: Cobogó.
- Laville, C., & Dionne, J. (1999). *A construção do saber*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Macaia, F. H. P. (2021). *Simão Toco e o tocoísmo: percurso religioso e político do fundador da Igreja (1918-1974)*. ISCED Uíge.
- Manuel, A. M. (2020). *Uma história, uma organização - JIMUA*. Luanda: CAO A.
- Martins, J. P. O. (1887). *O Brazil e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Marques, A. H. de O. (1972). *History of Portugal*, 2 vols. New York: Columbia University Press.
- Marzano, A. (2018). “O que não é segredo não se pode descobrir”. *A imprensa e o cotidiano colonial em Luanda. Africana Studia*, 30, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.
- Mateus, D. C. (2006). *Memórias do colonialismo e da guerra*. Alfragide, Portugal: Edições ASA.
- Matrosse, D. (2013). *A PIDE na rota de José Mendes de Carvalho, “Hoji Ya Henda”: a Igreja Metodista Unida e seu relevante papel na luta de libertação de Angola*. Luanda: Editorial Caminho.
- Mbah, J. M. (2010). *As rivalidades políticas entre a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e o Movimento Popular de Libertação de Angola (1961-1975)*. Luanda: Mayamba.
- Mendes, F. P. B. (2025). *Neves Adão Bendinha – nacionalista e herói do 4 de Fevereiro de 1961*. e.book.
- Ministério das Relações Exteriores do Brasil. (n.d.). *Glossário de Relações Internacionais*. Disponível em <https://relacoesexteriores.com.br>
- Morin, E. (1990). *Ciência com Consciência*. Paris: Edições du Seuil.
- Morin, E. (1991). *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Morin, E. (2003). *O Método I*. Porto Alegre: Editora Sulinas.
- Morin, E. (1999). *O Método III*. Porto Alegre: Editora Sulinas.
- Morin, E. (1998). *O Método IV*. Porto Alegre: Editora Sulinas.
- Morin, E. (2005). *O Método VI. Ética*. Porto Alegre: Sulinas.
- Nascimento, W. S. (2018). *Trânsitos, pertencimentos e resistências da elite mestiça de Luanda, Angola (1950-1980)*. Cuiabá: *Revista Territórios & Fronteiras*, vol. 11.
- N’Diaye, T. (2019). *O genocídio ocultado - investigação histórica sobre o tráfico negreiro árabo-muçulmano*. Lisboa: Gradiva.
- Neto, A. A. (1974). *Sagrada Esperança*. Lisboa: Sá da Costa.
- Neto, M. C. (1997). *De escravos a serviçais, de serviçais a contratados: omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial*. *Caderno de Estudos Africanos*, 33. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Neto, M. C. (2010). *A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o “indigenato”*. *Ler História*, 59.
- Nevinson, H. (2024). *Uma escravidão moderna: reportagem sobre os serviçais de São Tomé e Príncipe*. Cidade de São Tomé: Associação Tartaruga Sábia.
- Nzatuzola, J. B. L. (2011). *Crescimento da população em Angola: um olhar sobre a situação e dinâmica populacional da cidade de Luanda*. Luanda: RED-Revista de Estudos Demográficos, INE, nº 49.
- Orlandi, E. P. (2007). *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Popper, K. (1975). *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix.
- Reis, J. C. (2011). *A história entre a filosofia e a ciência*. Belo Horizonte: Autêntica.

- Renders, H. (2018). *Coragem de pensar o bem: princípios e passos*. SBC: EDITEO.
- Rocha, J. M. (2019). *Os jornais diários de Luanda em vésperas da guerra colonial. Ler História*, 74. Lisboa.
- Rodrigues, D. (2003). *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Editorial Nzila.
- Santos, A. A. (2014). *A ONU e as resoluções da Assembleia Geral de Dezembro de 1960. Revista de Relações Internacionais*.
- Santos, E. (2021). *História e Historiografia da Imprensa angolana oitocentista: notas teóricas e metodológicas. Crítica Histórica*: Universidade Federal de Alagoas.
- Santos et alli, A. C. O. (2018). *Tematização e silenciamento: o paradoxo da comunicação no cinema*. Em *Media Effects: Ensaio sobre teorias da comunicação e do jornalismo*. Vol. 3. Boa Vista: EdUFRR.
- Santos, M. (2009). *A compra dos “contratados” para São Tomé - a fase do mercado livre: 1880-1903*. Porto: Centro de Estudos Africanos, Universidade do Porto: Edições Húmus Ltda.
- Seilert, G. (2015). *Colonialismo em São Tomé e Príncipe: hierarquização, classificação e segregação da vida social. Anuário Antropológico*, nº 2, v. 40.
- Serrano, C. (2008). *Angola, nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção de identidade nacional*. Luanda: Edições Kilombelembe.
- Silva, A. A. J. (2014). *Angola: Dinâmicas internas e externas na luta de libertação (1961-1975)*. Lisboa: tese de doutoramento em Ciência Política na Universidade Lusófona de Hamnidades e Tecnologias.
- Soares, F. (2017). *O Boletim da Liga Nacional Africana*. Évora, Universidade de Évora.
- Sodré, M. (2014). *A ciência do comum. Notas sobre o método comunicacional*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Topa, F. J. J. (2022). *Agostinho Neto: A morte do “heróico lutador pela libertação dos povos” nos jornais portugueses*. Porto: Sombra pela cintura.
- Veyne, P. (1998). *Como se escreve a História*. Brasília: Editora UnB.
- Xavier, G. M. (2000). *A IMUA e a Revolução Angolana*. Luanda: Gráfica São José.
- Weber, M. (1999). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília.
- Wehling, A. (1992). *Fundamentos e virtualidades da epistemologia da História: algumas questões. Estudos Históricos*, Rio.

ANEXOS

1. Arquivo Salazar - PIDE, 1961

SECRETO

INFORMAÇÃO Nº 1.425/61-GU



DATA DE ORIGEM: 1/8/61

Chegada ao conhecimento desta Direcção em: 18/9/61

A seguir transcreve-se uma notícia que, inserida no boletim informativo "EFMA - MISSIONARY NEWS SERVICE", foi enviada em circular às Missões Metodistas.

"RELATÓRIO DOS MISSIONÁRIOS SOBRE AS ATROCIDADES DE ANGOLA.

Leopoldville.-Congo.-Os missionários Baptista que prestam socorro entre os refugiados angolanos, apresentaram um relatório acusando Portugal de tentar exterminar todos os negros instruídos naquele território.

Uma cópia do relatório que foi enviada à Cruz Vermelha Internacional, diz que grandes áreas de Angola ao lado da fronteira sul congoleza, ficou despovoada. Os missionários fizeram uma viagem pela região ao longo da fronteira e têm conversado com centenas de refugiados angolanos.

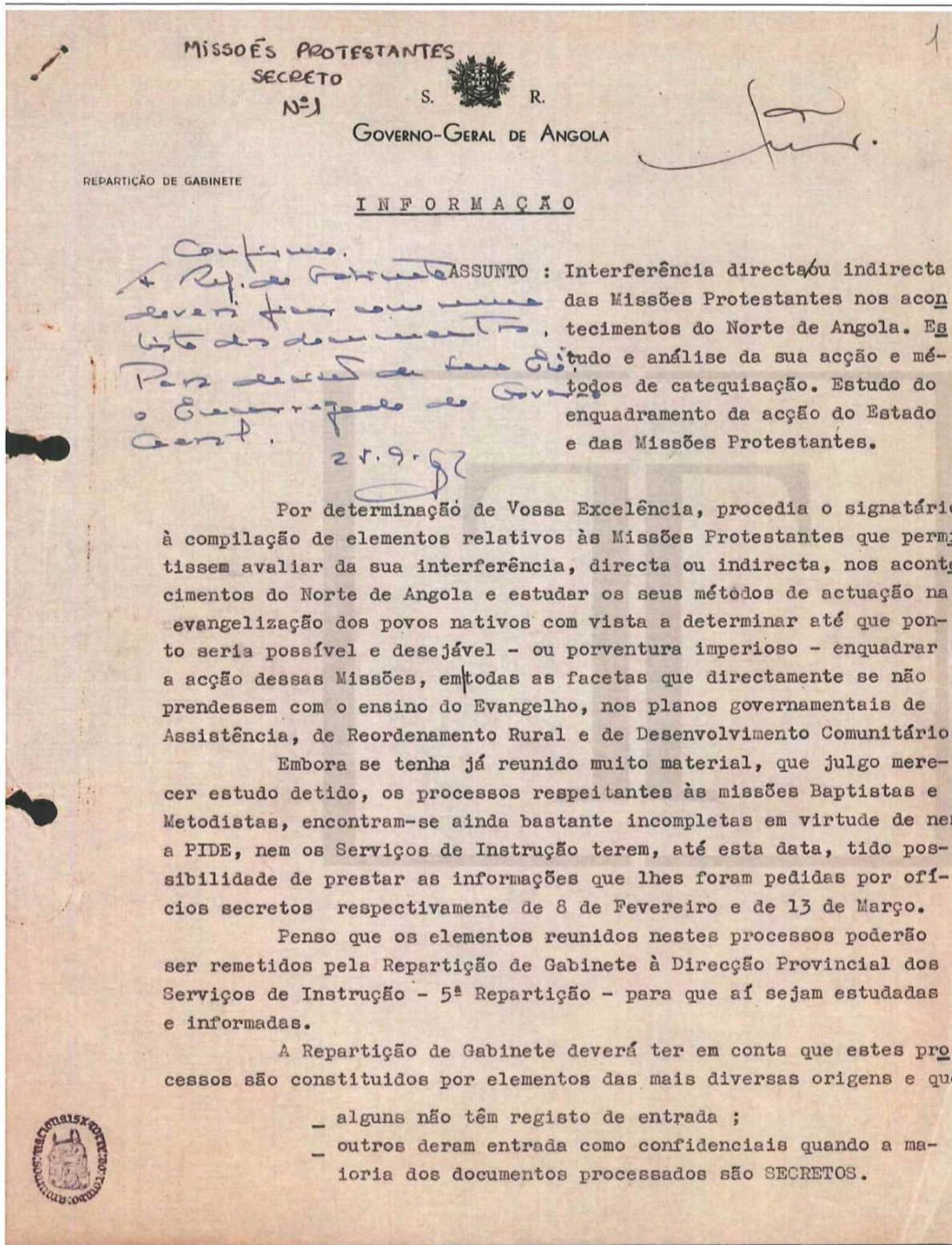
Falando sobre a luta o relatório diz: É evidente que um grande número de homens têm sido cercados, aprisionados e alvejados a tiro. Aos chefes das vilas e a outros com instrução foi-lhes dado especial atenção. E a intenção de exterminar é a única conclusão a que se pode chegar. A administração portuguesa enveredou pela senda da exterminação da potente liga africana, decidida a não recuar. É sumamente patética que os elementos relativamente pequenos da sociedade africana com alguma preparação suficiente para serem um factor importante no novo dia da amizade branca-africana, esteja a ser eliminada.

Os relatórios dos missionários acusam as Forças Aéreas e Terrestres da maior parte do horror de Angola, mas também acusam os brancos em actividade de vigilância de executarem incursões indiscriminadas de extraordinária ferocidade, matando mulheres e crianças como também homens de incendiar vilas inteiras.

O Grupo de Acção em Angola formado originalmente pelos Padres Baptistas mas agora incluindo pessoas de outras denominações, dizem que quando as tropas portuguesas entraram em Angola, lhes foi dito: "Vós não ides combater seres humanos, mas sim selvagens ferozes. Incendiaremos a erva e queimamo-los como vermes". Um missionário Baptista disse que milhares de africanos se tinham escondido no capim, agora com cerca de 15 pés de altura e muito seco.

Calcula-se que haja agora 120.000 refugiados angolanos no Baixo Congo, no entanto mais refugiados chegam todos os dias.

2. Documentos PIDE - DGS sobre as Missões Protestantes



3. A segunda série: 1975 a 1977

... um Estandarte
... te tentava para
... salvarem no alto, pela
... coisa da verdade.

(Sulmo 60:1)

O Estandarte

ORGÃO E PROPRIEDADE DE CRENTES EVANGÉLICOS ANGOLANOS

2.ª SÉRIE — JORNAL FUNDADO EM 1933



Dr. António Agostinho Neto, Presidente incontestável do Movimento Popular de Libertação de Angola - M.P.L.A., eleito solene e unanimemente pelo Povo Angolano, de Cabinda ao Cunene, Presidente da República Popular de Angola no dia 11 de Novembro de 1975.

ANGOLA UM PAÍS LIVRE E INDEPENDENTE

... os monumentos que assinalavam a perenidade da sua presença em Angola estão sendo desmantelados perante os seus olhos embaciados de lágrimas.

... já não era mais de dúvidas; era já bastante sério. O Povo Angolano que durante cinco séculos viveu na sua própria terra como estrangeiro, debaixo da mais baixa humilhação, dentro em breve tornar-se-á livre e cada cidadão tomará consciência de que é Angolano e está na sua própria terra.

No cantinho duro dos Diários de Luanda já se lia: Falta um dia para Angola tornar-se independente. As horas da véspera da proclamação histórica da independência, a autoridade portuguesa representada pelo Alto Comissário general Silva Cardoso, que só marcava a sua presença nas zonas controladas pelo Movimento de Libertação de Angola, M.P.L.A., retirou-se sem que ninguém lembrasse dela. Embora estivessemos cientes de que estávamos em guerra e nos lembrássemos de que nesta mesma hora os nossos soldados estavam nas fileiras vigilantes para enfrentar os inimigos da liberdade, não foi possível ao Povo em geral esconder a imensa alegria que o dominava, desde a pequenina criança ao homem mais adulto. As 22 horas, o Largo de Maio encontrava-se já cheio da multidão que aguardava ansiosamente o 1.º minuto que dava entrada ao 11 de Novembro. Estava-se vivendo um momento altamente transcendente nunca vivida na sociedade angolana. Os povos dos países progressistas de todo o mundo participavam conosco este sentimento de liberdade quando na calada da noite uma voz como que de trombeta ecoou: Chegou o Camarada Presidente! E a multidão em uníssono ergueu-se clamando: Neto... Neto... Viva o M.P.L.A! Viva o Camarada Dr. Agostinho Neto! Viva o Povo Angolano!... A vitória é certa! Tinha chegado o momento almejado pelo Povo Angolano e por todos os povos do mundo de boa consciência que faziam sua a nossa sorte, saudado com salvas de morteiro e lançamento de foguetes, cujos raios luminosos atravessavam célera o céu de Angola como mensageiros que iriam anunciar aos quatro ventos do mundo a hora da independência da nossa Pátria.

No mastro bem alto, a imensa multidão assistia com respeito emocionante, ao izar da bandeira, símbolo da nossa liberdade e da nossa existência como povo livre entre as nações do mundo.

Desfilaram-se garbosamente as forças militares, os jovens pioneiros, os camaradas da OMA, passou finalmente, a Chama da Unidade dos Combatentes de 4 de Fevereiro, sendo todos saudados com salvas de morteiro e com aclamações de Vivas ao M.P.L.A., ao Camarada Presidente Dr. Agostinho Neto, ao Povo Angolano e Vivas as F.A.P.L.A.

Foi entre esta indescritível emoção que o Camarada Presidente, acompanhado de sua esposa 1.ª Dama do País, Camarada D. Maria Eugénia Neto, pelos membros do Comité Central do M.P.L.A., e com a presença de representantes de vários países, nossos amigos, se dirigiu aos microfones para ler o documento histórico da proclamação da independência começando nestes termos:

"Em nome do Povo Angolano, o Comité Central do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), proclama solenemente perante África e o Mundo a independência de Angola

Nesta hora o Povo Angolano e o Comité Central do M.P.L.A. observam um minuto de silêncio e determinam que vivam para sempre os heróis tombados pela independência da Pátria.

Correspondendo aos anseios mais sentidos do Povo, o M.P.L.A. declara: o nosso País constituído em uma República Popular de Angola..."

Todas as nações livres e progressistas escutaram com bastante satisfação a mensagem da histórica proclamação, entrecortada com inéditas ovacões e detonações de morteiros e obuses.

A cerimónia terminou com o Hino Nacional cantado pela primeira vez e escutado com singular respeito. Daqui a multidão seguiu para o Palácio Presidencial onde precisamente às 2:07 horas, foi solenemente hasteada a Bandeira da República Popular de Angola.

Finalmente, o Chefe do Estado, Camarada Dr. Agostinho Neto, varanda para saudar o Povo que, em delírio, prestou-lhe a mais bela homenagem.

Tornou-se realidade palpável o que os homens de vontade revolucionária e decisões irreversíveis costumam dizer: Não há nada impossível.

Os dias e meses que precederam a independência do nosso País caíram como gotas de água do filtro, uma a uma, e os jornais da maior capital do Estado de Angola anunciavam: Faltam 60 dias para Angola tornar-se independente, com M.P.L.A., vanguarda do Povo Angolano. Os dias passavam rapidamente e a nota dominante das conversações das pessoas nos domicílios e nas ruas era: unânime a confirmar a data de 11 de Novembro; segundo ela fora predita nos acordos do Alvor, a qual o Movimento de Libertação de Angola, M.P.L.A., foi intransigentemente fiel até o último dia do soterramento do colonialismo português.

A medida que os dias iam passando, nos domicílios, nas casas comerciais e nas empresas da cidade dos asfaltos, ouvia-se o bater constante dos martelos: Eram os colonos desesperados que faziam caixotes para levar para sua terra tudo quanto possuíam aqui, menos as casas que pela sua imobilidade eram-lhes impossível arrancá-las. Todas as advertências do Camarada Presidente Dr. Agostinho Neto que os aconselhava uma tomada de consciência para não saírem precipitadamente foram desacatadas e assim vram-se grandes filas de caixotes nas ruas a aguardar o embarque através do porto de Luanda.

Para uns o intuito era egoísta e malévolo; quiseram sabotar e destruir toda a economia do País; para outros, foi um acto de consciência do mal que fizeram contra o resignado Povo Angolano; e, fazendo o seu auto-julgo, condenaram-se a si próprios e resolveram antecipadamente retirar-se. Outros ainda havia que se retiraram pela desconfiança de que algum mal generalizado havia de os envolver caindo num redomoinho que os punha de pernas ao ar; estes embora não se sentissem moralmente culpados, saíram também levando consigo todos os seus haveres.

Faltavam 10 dias e as dúvidas de muitos que ainda não acreditavam no desmoronamento total do mito do colonialismo acabavam por desfazer-se.

4. Carta ao Ministro da Comunicação Social, em 2005

SENHOR
MINISTRO DA COMUNICAÇÃO SOCIAL
LUANDA

EXCELENCIA:

GASPRR ADÃO DE ALMEIDA, casado, residente em Luanda, portador do B.I. nº 001603389B0039, emitido em 03 de Março de 2005, de nacionalidade angolana, em representação do Jornal "O ESTANDARTE, de periodicidade mensal, de que é proprietária a ASSOCIAÇÃO DOS FILHOS E AMIGOS DA IGREJA METODISTA UNIDA DE ANGOLA-"FAIMU" de que sou seu Director, publicado em língua portuguesa com a tiragem de 1.566 (mil e quinhentos) exemplares (em princípio), tem sede em Luanda onde é editado e distribuído em todo o território nacional em que haja ou não filhos e amigos da Igreja,

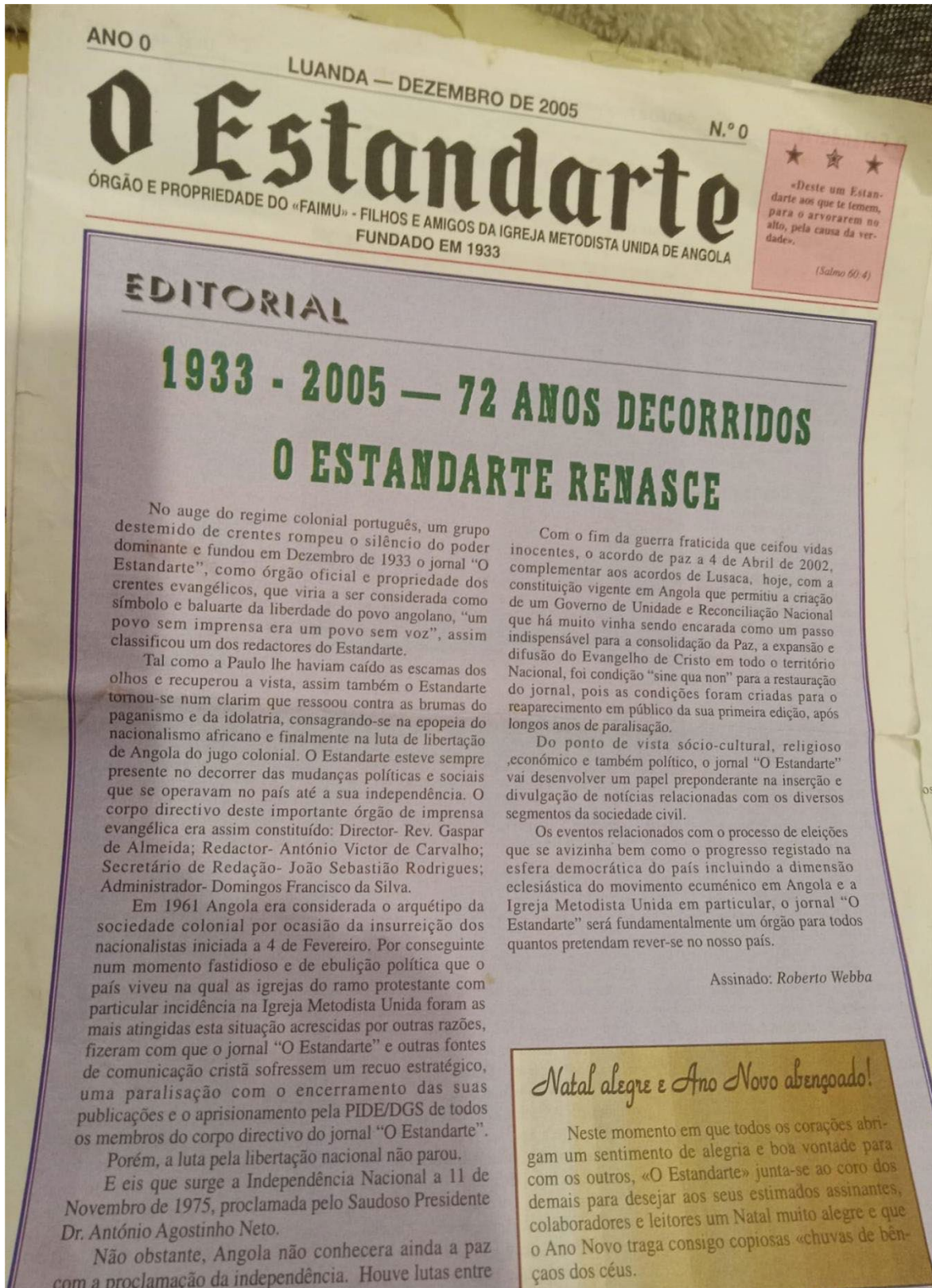
vem requerer a V.Exa. se digne autorizar a reedição do referido jornal cujo início teve lugar a 01 de Dezembro de 1933.-

ESPERA DEFERIMENTO.

Luanda, 28 de Novembro de 2005.-



5. A tentativa da terceira série: 2005



6. Convite para Mesa Redonda 80 anos de *O Estandarte*, 2021

CONVITE ESPECIAL

MESA REDONDA

Alusiva ao 80.º Aniversário do Jornal "O ESTANDARTE"

Na sequência da celebração do octagésimo oitavo aniversário do Jornal *O Estandarte*, convidamos a todos os crentes evangélicos e não evangélicos e demais interessados à participarem de uma **Mesa Redonda**, que realizar-se-á no dia 13 de Dezembro de 2021 (2.ª feira), das 16h00 às 18h00 horas, na Sala Magna da Universidade Metodista, com o tópico: "O Estandarte, Ontem, Hoje e Amanhã e a sua Interface em Relação a Sociedade Actual."

É importante que alarguemos os nossos conhecimentos sobre o verdadeiro significado desta obra benfazeja, singela, mas rica. Foi um jornal verdadeiramente cristão, de carácter ecuménico, histórico e religioso, único da época que nos trouxe juntos de Cabinda ao Cunene, fazendo uma grande diferença na vida do povo angolano, vivendo num regime colonial muito opressivo. Não podemos desperdiçar esta grande fonte histórica, queremos que ela fique para a posteridade.

Fundado a 1 de Dezembro de 1933, como órgão e propriedade dos crentes evangélicos angolanos, o jornal "O Estandarte", tornou-se um monumento histórico sem concorrência, porque se ocupava do homem no seu todo espiritual, moral, material e intelectual.

O que foi visionado pelos fundadores e os verdadeiros objectivos do jornal e o que se alcançou, enquanto durou, vai ser profundamente debatido nesta **Mesa Redonda**, tais como:

1. Espandir o Evangelho;	6. Intercâmbio com outros jornais;
2. Artigos que estimulam a mente a pensar;	7. Citações de grandes personalidades;
3. Renascimento do nosso património cultural;	8. O retrato dos nossos bairros;
4. Combater à intemperança;	9. A paz que almejamos;
5. Uma só Igreja, a Igreja de Cristo;	10. A nova criatura em Cristo.

CONTAMOS CONSIGO - PARTICIPE!!!

(Confirmações e Reservas: Telemóvel - 937614704/Loide Ana de Almeida Santos)

Organização: FAIMU – Filhos e Amigos da Igreja Metodista Unida

E-mail: loide_a_santos@yahoo.com

7. Carta do Departamento de Comunicação da Igreja, 2022



Igreja Metodista Unida
Conferência Anual do Oeste de Angola
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO

Visto do Bispo

Gaspar João Domingos

Aos
Digníssimos irmãos
Luciano Cahanga, Joana Tomás, Yara Simão
Carlos Calongo, Orlando da Cruz e João Manuel

Lda: 30/03/2022

Ref:0092/DCC/022

ASSUNTO: INDICAÇÃO DA COMISSÃO DE RESTRUTURAÇÃO DO JORNAL O ESTANDARTE

Sudações fraternais

O relançamento do Jornal “O ESTANDARTE” sempre se constitui como sendo uma necessidade no seio dos metodistas, por esta razão muitas foram as tentativas de voltar a trazer a apreciação do povo de Deus este importante veículo de comunicação;

Fruto de uma Mesa Redonda realizada no dia 13 de Dezembro do ano de 2021 no Salão Nobre da Universidade Metodista de Angola, em que se analisou o futuro do jornal nos seus 88 anos, os participantes a este encontro foram unânimes em concordar sobre a reestruturação do veículo tendo em conta o percurso histórico que o mesmo representa para a Igreja e seu povo.

Nesta ordem de ideias, o DCC e a área de Comunicação da Universidade Metodista de Angola remeteram a apreciação do Bispo Residente **Gaspar João Domingos** a proposta da criação da Comissão de Reestruturação do Jornal. E ficou constituída da seguinte forma;

- a) **Luciano Cahanga** – Coordenador da Comissão
- b) **Joana Tomás** – Membro
- c) **Carlos Calongo** - Membro
- d) **Orlando da Cruz** - Membro
- e) **Augusto Bento** – Membro
- f) **João Manuel** - Membro
- g) **Yara Simão** - Membro
- h) **Mario Pinto** - Membro

Esta comissão entra em funcionamento a partir da data da publicação deste documento. Dentre várias responsabilidades, esta comissão deverá apresentar ao Bispo o Plano Estratégico do Jornal 60 dias antes da realização da 36ª Sessão. Mais informações poderemos reforçar no Grupo do WhtsApp criado para o efeito.

“Povo Metodista, 137 Anos Chamos a Mudar o Actual Momento!”

O Director de Departamento


Augusto Bento



Quinta-feira, 5 de Fevereiro de 1976

I SÉRIE — N.º 29

DIÁRIO DA REPÚBLICA

ÓRGÃO OFICIAL DA REPÚBLICA POPULAR DE ANGOLA

Preço deste número — 12\$00

Toda a correspondência, quer oficial, quer relativa a anúncios e assinaturas do «Diário da República», deve ser dirigida à Administração da Imprensa Nacional de Angola, em Luanda, Caixa Postal 1306. — End: Teleg.: «Imprensa».

ASSINATURAS

	Ano
As três séries	1350\$
A 1.ª série	500\$
A 2.ª série	500\$
A 3.ª série	450\$

O preço dos anúncios é de 22\$ a linha, acrescido do respectivo imposto do selo, dependendo a sua publicação do depósito prévio a efectuar na Tesouraria da Imprensa Nacional de Angola.

SUMÁRIO

Conselho da Revolução

Lei n.º 1/76:

Inserir várias disposições relativas aos órgãos de poder popular.

Ministério do Planeamento e Coordenação Económica

Portaria n.º 22/76:

Abre um crédito especial no orçamento geral do Estado, para o ano económico de 1975, consignado a Encargos gerais.

CONSELHO DA REVOLUÇÃO

Lei n.º 1/76
de 5 de Fevereiro

1. O poder popular começa por se manifestar no quadro de luta de classes e nas sociedades em que a burguesia é a classe dominante. Em casos de insurreição popular, de profunda crise em que a burguesia perde o monopólio do exercício do poder político ou durante uma guerra popular de longa duração, existem condições para o aparecimento do poder popular.

Nestes momentos históricos o poder popular surge em certas regiões ou locais de trabalho e existe paralelamente ao poder da burguesia e em constante luta com ele. Na evolução política dessas sociedades em que a luta de classes se agudiza podem verificar-se duas situações: ou os órgãos através dos quais o Povo exerce o poder se desenvolvem, alastram e consolidam em todo o País destruindo a ordem política dos exploradores e criando condições para a instauração de um Estado de Democracia Popular ou os órgãos populares são esmagados continuando as classes exploradoras a exercer a sua ditadura.

2. A luta armada de libertação nacional, iniciada a 4 de Fevereiro de 1961, possibilitou o controlo pelo MPLA de vastas áreas do País onde o Povo organizado e armado detinha o poder e o exercia através de órgãos próprios. Assim, a luta de libertação nacional que está na base da independência a 11 de Novembro, garante hoje as condições para o desenvolvimento e consolidação do poder popular em todo o País.

Por outro lado, as lutas de libertação nacional nas colónias portuguesas e a agudização da luta de classes em Portugal provocaram uma crise estrutural no sistema colonial português. Estes factos tiveram como consequência a divisão e desintegração das forças armadas portuguesas e conduziram a uma indefinição no poder.

A impossibilidade de exercício do monopólio do poder político pela burguesia colonial facilitou o desenvolvimento das lutas populares e o aparecimento de grandes movimentações de massas nos centros urbanos, especialmente em Luanda onde o desenvolvimento das forças produtivas era maior e onde havia por isso, uma classe operária mais numerosa e consciente.

Esta crise da burguesia colonial, e a consequente ineficácia dos seus instrumentos de repressão, levou os colonos a armarem-se para o exercício de repressão directa. Por outro lado, as massas populares dos bairros suburbanos organizaram-se para o exercício do poder popular, do poder dos oprimidos, paralelo ao poder da burguesia colonialista.

Os interesses desta burguesia e dos monopólios internacionais passaram entretanto a ser representados pela UPA/FNLA/UNITA, assistindo-se então a uma feroz repressão sobre os órgãos, embrionários mais reais, de poder popular existentes, como por exemplo as Comissões Populares de Bairro e as Frentes de Kimbo.

Lançando a semente, apoiando e defendendo o poder popular e os órgãos através dos quais as massas populares exprimiam directamente a sua vontade, o MPLA mais uma vez se demarcou ideologicamente das organizações políticas fantoches existentes. Só no MPLA o Povo explorado encontrou sempre apoio para a sua luta. Desde a sua fundação o MPLA assumiu fortes responsabilidades perante as massas mais exploradas do nosso País, comprometendo-se no seu Programa a defender sobretudo os interesses dessas largas camadas da população.

9. Endereço da Redacção: 1º andar da Escola da Missão de Luanda

