

**Лузотропикализм как основа колони-
ального самопозиционирования режима
Нового государства в Португалии**
**Lusotropicalism as the Basis of the Colonial
Self-Positioning of the Estado Novo Regime
in Portugal**

Берестов-Калинин, Никита Дмитриевич

Высшая школа международных отношений Гуманитарного
института Санкт-Петербургского политехнического
университета Петра Великого

Berestov-Kalinin, Nikita

Higher School of International Relations, Humanitarian Institute,
Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University

Mail: nikitadm01@mail.ru

ORCID: 0000-0002-2661-4815.

Аннотация: В статье производится анализ лузотропикализма как португальской колониальной доктрины 1960-х 1970-х годов. Салазаровская Португалия, ввиду своей геополитической незначительности в Европе, тяготела к сохранению колоний как основы своей имперской идентичности. В рамках вызовов послевоенного мира лузотропикализм как плюралистичная, основанная на мультикультурализме идеология, рассматривалась в качестве перспективного средства пресечения эмансипационного дискурса в колониях: теоретические разработки бразильского антрополога Фрейре были использованы официальной португальской пропагандой. Лузотропикализм столкнулся со шквалом справедливой критики — как со стороны современников, так и со стороны последующих комментаторов. Пользуясь исследовательской опти-

кой Пьера Бурдьё и Майкла Фридена, мы можем считать лузотропикализм неудачной попыткой организации символического насилия, либо неудачной объяснительной схемой социального мира.

Ключевые слова: лузотропикализм, колонии, Португалия, Новое государство, Фрейре, Салазар

Abstract: The article analyzes lusotropicalism as a Portuguese colonial doctrine of the 1960s and 1970s. Salazar's Portugal, due to its geopolitical insignificance in Europe, tended to preserve the colonies as the basis of its imperial identity. Within the framework of the challenges of the post-war world, lusotropicalism, as a pluralistic ideology based on multiculturalism, was considered as a promising means of suppressing emancipation discourse in the colonies: the theoretical developments of the Brazilian anthropologist Freire were used by official Portuguese propaganda. Lusotropicalism faced a barrage of fair criticism, both from contemporaries and from subsequent commentators. Using the research optics of Pierre Bourdieu and Michael Frieden, we can consider lusotropicalism an unsuccessful attempt to organize symbolic violence, or an unsuccessful explanatory scheme of the social world.

Keywords: lusotropicalism, colonies, Portugal, Estado Novo, Freire, Salazar

DOI: 10.32608/2305-8773-2026-49-1-120-143

Дата принятия к публикации: 30.03.2026

Дата получения: 07.01.2026

Ссылка для цитирования / Cite:

Берестов-Калинин Н.Д. Лузотропикализм как основа колониального самопозиционирования режима Нового государства в Португалии // Латиноамериканский исторический альманах. 2026. № 49. С. 120-143. DOI: 10.32608/2305-8773-2026-49-1-120-143

Berestov-Kalinin, Nikita, Lusotropicalism as the Basis of the Colonial Self-Positioning of the Estado Novo Regime in Portugal //

Latin American Historical Almanakh, 2026. № 49. P. 120-143. DOI: 10.32608/2305-8773-2026-49-1-120-143

«Империалистическая политика всегда нуждается в идеологии, потому что, в отличие от политики статус-кво, империализм всегда несет бремя доказывания»

– Ганс Моргентхау

Изучение идеологий является крайне деликатной темой в гуманитарных исследованиях. Деликатность обусловлена тем, что очень часто идеологические постулаты (имеющие совершенно конкретное авторство) принимаются на веру как объективное социологическое отображение охватываемого идеологией общества. Сейчас, когда широкое распространение получила социальная антропология, всё чаще звучат вопросы, было ли германское общество в период нахождения у власти Гитлера нацистским, равно как и было ли фашистским и тоталитарным итальянское общество при Муссолини. Задавая эти вопросы, мы подразумеваем не-тождественность идеологии и общества, подлежащего идеологизации. Это справедливо, ведь присваивать обществу те характеристики, которые в качестве должных постулирует идеология, значит впадать в методологический популизм: якобы существует некий единый народ-паства, мигом обращаемый в соответствующее обстановке мировоззрение. Методологически это позволяет выделить социологическую плоскость, включающую в себя население во всех его поликультурных характеристиках, и идеологическую, по смыслу пропагандистско-легитимирующую плоскость.

Идеология – теоретический слепок самопозиционирования политического режима. Пользуясь языком Бенедикта Андерсена, можно сказать, что это инструкция о том, как сообществу нужно воображать себя. Это должно привести к интерпретативной деплурализации представлений о структуре общества и целях государства: экзистенциальные для социально-политического порядка вопросы снимаются с повестки дня за счёт их окончательной и исчерпывающей разрешённости. Как справедливо утверждает британский политолог Майкл Фриден,

идеологии – это символические устройства, упорядочивающие социальное пространство¹. Фриден также утверждает, что идеология конкурирует за контроль над политическим языком. Лузотропикализм обладал и определённым символическим потенциалом, и политическим (правда, близком к научно-популярному) языком. Это позволяет рассматривать лузотропикализм как, выражаясь языком Бурдьё, дискурс *универсального*, имеющий целью заполнить пространство политического поля.

Среди зарубежных историков лузотропикализма можно выделить португальских исследователей Фелипе Каррейру да Сильву, Мануэля Кабрала, Клаудиу Кастело, Марсио де Оливейру, французского исследователя Мишеля Кахена, шведского исследователя Йена Бартельсона. В России исследованием лузотропикализма занимались А.А. Щелчков, Г.А. Филатов, А.М. Хазанов. Цель исследования – определить успешность лузотропикализма как основы колониального сампозиционирования салазаровской Португалии. Для этого в процессе исследования мы обращаемся к: а) творчеству Жилберту Фрейре, основоположника лузотропикализма; б) официальной истории лузотропикализма, его становлению в качестве официальной португальской идеологии; в) его институциональному пути, реализации в сфере политики и образования; г) критике лузотропикализма со стороны португальской радикальной оппозиции, а также со стороны историков. В качестве методов интерпретации лузотропикализма использованы подходы Пьера Бурдьё и Майкла Фридена.

Пролог лузотропикализма

Среди имеющихся определений лузотропикализма нам наиболее близко то, которое дают португальские учёные Фелипе Каррера да Сильва и Мануэль Кабрал: «Лузотропикализм – это общее представление о португалоязычном мире как об особой цивилизационной единице, основанной на расовом смеше-

¹ Freeden, 2003. P. 42.

нии, социальной ассимиляции и культурной интеграции»². Как справедливо утверждает шведский историк Йенс Бартельсон, «Лузотропикализм подчеркивает социальные и политические преимущества, которые предположительно проистекают из обширного скрещивания и гибридизации между различными народами в португалоговорящем мире»³. Лузотропикализм и сейчас является довольно уникальным явлением в политической истории. В отличие от большинства колониальных идеологий, лузотропикализм изначально создавался в рамках сугубо научного дискурса, и потому не преследовал узкополитических целей. Теоретическая широта лузотропикализма позволила ему изначально предстать как довольно абстрактный идеологический дискурс, в дальнейшем инструментализированный (и в связи с этим существенно упрощённый) португальским правительством.

Лузотропикализм появился в португальской политике совсем не сразу, если не сказать довольно поздно. Тогдашняя португальская колониальная доктрина не отличалась особым гуманизмом: в ней преобладала имперская риторика, рассматривающая Империю как высшую самоценность. Поддерживалась белая этническая колонизация, а смешанные браки критиковались как биологическая дефективность. Труды Жилберту Фрейре уже были известны в Португалии, однако критиковались за излишнюю мягкость и компромиссность. Один из идеологов португальского колониализма Висенте Феррейра на Втором конгрессе Национального союза в 1944 г. подверг тезисы Фрейре разгромной критике⁴. Главным теоретиком реакционной колониальной идеологии стал Арминдо Монтейру, министр по делам колоний в 1931-1935 гг. Он рассматривал империю как нечто вневременное, стоящее над всеми интересами и сливающееся с волей народа: «Португалия может быть просто нацией с колониями, а может быть империей. Это будет духов-

² Carreira da Silva, Cabral, 2020. P. 394.

³ Bartelson, 2015. P. 15.

⁴ Castelo, 1998. P. 84.

ная реальность, воплощением которой являются колонии»⁵. Имперская мистика Монтейру была тесно связана с этикой социал-дарвинизма: он просто не представлял себе эгалитарного взаимодействия белой и чёрной рас, считая подчинённые народы скорее историческими трофеями, чем членами некой лузитанской федерации⁶.

Квинтэссенцией такого восприятия колоний стала проведённая в Лиссабоне Всемирная португальская выставка 1940 г. На выставке были представлены достижения португальской промышленности и сельского хозяйства, а также показаны культурные атрибуты колоний. Наибольший интерес представляла группа выставочных павильонов, посвящённых португальской истории. Павильоны носили названия «Основание нации»; «Становление и Завоевание»; «Независимость»; «Великие географические открытия»; «Португальцы в мире». Итальянский историк и журналист Марко Феррари так характеризует это мероприятие: «Стратегический замысел заключался в том, чтобы показать миру: пока Старый Свет распадается, португальская колониальная система объединяется под знамёнами своих исторических ориентиров: географических открытий, языка, литературы, цивилизации, христианской религии, новых и древних ремёсел»⁷. В рамках выставки не предпринималось попыток продемонстрировать «научное обоснованное» взаимовлияние португальской и колониальных культур: гигантские скульптуры христианских рыцарей и конкистадорских каравелл недвусмысленно намекали на первенство португальской, то есть белой, христианской и европейской, культуры.

В 1930 г. правительством генерала Оливейры Домингеша был издан Колониальный акт – основополагающий документ об отношениях между Португалией и её колониями. Акт подтверждал историческое право португальцев на колонизацию: «Историческое право владения и колонизации заморских владений и цивилизации коренного населения, входящего в их состав, а

⁵ Monteiro, 1934. P. 56.

⁶ Ibid., P. 85.

⁷ Феррари, 2024. С. 88.

также осуществление морального влияния, которое оказывает на них государство-покровитель, входит в органическую сущность португальской нации»⁸. Акт санкционировал правовую дискриминацию аборигенов, подчёркивая особую цивилизаторскую миссию выходцев из метрополии. Либерализация колониальной саморепрезентации Португалии произошла прежде всего благодаря изменениям в мировой политике после Второй мировой войны, маргинализовавшим колониализм. В 1953 г. к Акту были приняты поправки (Закон №2006 от 27.06.1953), которые установили новый режим управления колониями. Теперь Португалия позиционировалась как «плюриконтинентальная нация», состоящая из европейских и заморских провинций, гармонично интегрированных в единое национальное целое⁹. Было провозглашено формальное гражданское равенство между всеми жителями Португалии и её колоний, а также была упрощена процедура получения португальского гражданства коренными жителями колоний. С этого времени колониализм стал пониматься не как господство в рамках Империи, а как взаимообогащение культур. Эти поправки стали своего рода провозвестниками лузотропикализма. Как отмечают отечественные португаловеды А.А. Щелчков и Г.А. Филатов, «Пересмотр “Колониального акта” в 1951 г. как части конституции, с одной стороны, демонстрировал неизменность идеи удержания “заморских территорий”, но с другой, знаменовал изменение терминологии, за которой скрывалось и новое содержание»¹⁰.

Жилберту Фрейре – зачинатель доктрины

Ключевой фигурой в становлении лузотропикализма является бразильский антрополог и культуролог Жилберту Фрейре (1900 – 1987гг.). На родине Фрейре прославился своими исследованиями бразильского мультирасового общества. Научная новизна работ Фрейре заключалась в мультикультуралистском

⁸ Castelo, 1998. P. 46.

⁹ Ibid., P. 58.

¹⁰ Щелчков, Филатов, 2024. С. 234.

подходе к анализу общества: Фрейре приветствовал плюрализм рас и культур и признавал такое смешение и взаимообогащение неременным условием, обеспечивающим антропологическую и культурную уникальность бразильского общества. Фрейре порицал узконаправленный монокультурный национализм за политическую реакционность и эволюционную бесперспективность. Как утверждал антрополог, «Встреча между культурами, как и между расами, в условиях, при которых выражение желаний, вкусов и интересов одного не приносится в жертву исключительному господству другого, представляется особенно благоприятной для развития новых и более богатых культур по сравнению с теми, которые считались чистыми»¹¹. Французский португалист Мишель Кахен определяет взгляды Фрейре как неоламаркистские, то есть связанные с таким определением расы, которое основывается на неограниченной способности человеческих особей адаптироваться к самым разным условиям окружающей среды, а также подчеркивает прежде всего их способность включать, передавать и наследовать характеристики, приобретенные в ходе их взаимодействия с физической средой¹². Можно сказать, что Фрейре романтизировал понятие расы, предполагая паритетность и взаимодополняемость культурного и биологического влияния на становление человеческого склада.

Португалией Фрейре начал заниматься предсказуемо в контексте исследования «материнской культуры» для Бразилии. Со временем Фрейре перенёс исследовательскую оптику на всё лузофонное сообщество, исследуя особенные свойства португальской культуры. Его ключевым трудом стала написанная в 1933 году книга «Господа и рабы», в которой в рамках исследования бразильской культуры Фрейре дал комплексную оценку деятельности португальских колонизаторов. Непосредственно Португалии он посвятил книгу «Португальцы и тропики», написанную по горячим следам его поездки в 1951г. по «лузитанским землям», куда он отправился по приглашению порту-

¹¹ Freyre, 1946. P. 233.

¹² Cahen, 2018. P. 329.

гальского правительства. Фрейре пришёл к выводу, что португальская культура обладает «гибридной энергией»¹³, позволяющей синтезировать в себе самые разные культуры. Фрейре считал, что этим португальцы обязаны опыту арабского господства, которое привило населению Португалии ценности гибридной культуры. Именно это, по его мнению, отличало португальцев от прочих европейцев-колонизаторов, чьё господство приводило только к грубой эксплуатации и культурному выхолащиванию. Португальцы же создали альтернативный в своей гуманности проект.

Как восторженно писал Фрейре, «Португальцы, создав новый мир не только в Америке, но и в Африке, Азии и даже Океании, сделали этот мир во всех отношениях сочетанием разнообразия и единства»¹⁴. Он утверждал, что преодоление «этнического состояния культурным составляет лузо-тропикалистскую цивилизацию»¹⁵, которая, в свою очередь, представляет собой «общую культуру и социальный порядок, в который люди и группы различного этнического и культурного происхождения вносят свой вклад посредством взаимопроникновения и приспособления»¹⁶. Лузофонное сообщество Фрейре называл «одной из самых больших современных культурных федераций»¹⁷. Особенное значение Фрейре придавал христианству. Подтверждение культурной гибкости португальцев Фрейре находил в их христоцентричности (в противовес этноцентричности). С одной стороны, это позволяло утверждать единство, а с другой – защищаться от навязывания единой культуры: преимущество христоцентризма заключалось в том, что его можно было определить как транснациональное¹⁸.

Фрейре не был одинок в своём «идеалистическом мультикультурализме». Творчество Фрейре нашло отклик у ряда пор-

¹³ Oliveira, 2017. P. 569.

¹⁴ Ibid., P. 572.

¹⁵ Ibid., P. 572.

¹⁶ Freyre, 1961. P. 48.

¹⁷ Castelo, 1998. P. 34.

¹⁸ Cahen, 2018. P. 316.

тугальских интеллектуалов: интегралистов Осорио де Оливейры и Мануэля Муриаса, монархиста и католика Малхейру Диаша, консервативных республиканцев Антониу Сержиу, Жуана де Барроса и Марии Арчер¹⁹. Видный португальский культуролог Хорхе Диаш в своих «Фундаментальные элементы португальской культуры» (1961) выразил подробную апологетику португальского «гибридного колониализма» Фрейре: «Куда бы португальцы ни приезжали и где бы ни селились, они следовали своим традициям. Мужчины, которые служили португальцам, были частью домашнего хозяйства. Небольшие общины, которые они формировали, имели тот общинный характер, который они знали по своей родине и который не чужд многим экзотическим обществам. Португальцы вели себя как люди, которые общаются с другими людьми в дружеской атмосфере, отмеченной духом братства, и я повторяю этот основополагающий момент [...] Когда мы использовали рабский труд, мы включали их в нашу патриархальную, многофункциональную семью»²⁰.

Тем не менее, Фрейре остался не до конца доволен своим «лузитанским паломничеством» 1951 г. Так, учёный был неприятно удивлён, посетив Сан-Томе-и-Принсипе: как он констатировал, население архипелага почти не впитало в себя ценностей португальско-христианской культуры. Нарекания вызвал и Мозамбик: его население по мнению Фрейре оказалось слишком британизированным. В подтверждение этому приводились такие занятия местного населения, как езда на мотоцикле, жарка барбекю и употребление виски²¹. Рекомендовалось улучшить работу по «лузотропикализации» и в Гвинее. Вполне удовлетворила высоким критериям Фрейре только Ангола. После Фрейре в колонии стали регулярно отправляться португальские учёные, а 1957 г. были официально учреждены первые три исследовательские миссии для проведения прямых наблюдений в заморских провинциях²². Фрейре, который называл себя анар-

¹⁹ Castelo, 1998. P. 80.

²⁰ Carreira da Silva, Cabral, 2020. P. 19.

²¹ Castelo, 1998. P. 104.

²² Ibid., P. 103.

хо-синдикалистом, бунтарём и сторонником социальной революции²³, выражал португальскому правительству обеспокоенность в связи с недостаточным, на его взгляд, продвижением «культурной демократии» в колониях: признавая положительность мультикультуралистской тенденции, учёный указывал на необходимость её углубления. Несмотря на критику Фрейре, главная цель миссии была достигнута – португальское правительство получило новую, адаптированную под вызовы времени, колониальную идеологию.

Официальный лузотропикализм

В декабре 1955 г. Португалия была принята в ООН. В июле следующего года Генеральный секретарь Даг Хаммаршёльд в ноте, направленной правительству Португалии, поинтересовался, будет ли Португалия управлять своими подопечными территориями в соответствии со статьей 73 Устава ООН. Правительство ответило, что не существует «неавтономных территорий» под суверенитетом Португалии, намекая, что заморские провинции сосуществуют с Португалией в логике федерации. Как справедливо констатирует португальский исследователь Клаудиа Каstellо, «В официальном дискурсе для внешнего потребления Португалия представляла собой многорасовое сообщество, состоящее из географически удаленных друг от друга территориальных участков, населенных людьми различных этнических групп, объединенных общими чувствами и культурой»²⁴. В 1961 г. министр иностранных дел Адриано Морейра отдал указание о реформировании официальной риторики португальского МИДа²⁵. Министр утверждал, что Португалия ответственна за «формулирование единственного гуманизма, который до сих пор оказался способен привить человеческую демократию в мире, куда распространился Запад»²⁶. Уже в начале

²³ Ibid., P. 26.

²⁴ Ibid., P. 97.

²⁵ Cabaço, 2007. P. 209.

²⁶ Castelo, 1998. P. 97.

1960-х Салазар в интервью активно начинает использовать лузотропикалистский дискурс. Он подчёркивал «естественную склонность [португальцев] к контактам с другими народами, контактам, в которых всегда отсутствовали какие-либо концепции расового превосходства или дискриминации», ведь «именно в социальном типе мультирасовости восемь веков назад мы сформировались как нация, в результате различных вторжений с Востока, Севера и Юга, то есть из самой Африки»²⁷. Создаётся ощущение, что председатель правительства буквально цитирует Фрейре: «Мы принципиально отличаемся от остальных, потому что всегда стремились объединиться с народами, с которыми вступали в контакт, не только политическими и экономическими связями, но, в основном, культурным и человеческим обменом, в ходе которого мы отдавали им частицу своей души и впитывали от них то, что они могли дать нам»²⁸.

«Официальный лузотропикализм» был представлен не только размышлениями Салазара. По мотивам участия Португалии во Всемирной выставке в Брюсселе в 1958 г. была издана книга «Португалия: Восемь веков истории на службе человека и сближения народов». В статье «Народ на земле» один из авторов, Орландо Рибейро, объясняет, что «португальский язык – это не расовая концепция, а скорее „единство чувств и культуры“, объединившее людей различного происхождения»²⁹. А Адриано Морейра, широко цитируя эссе Жилберту Фрейре «Португальская интеграция в тропиках», пытался доказать, что Португалия ответственна за «формулирование того единственного гуманизма, который до сих пор оказался способен насадить человеческую демократию в мире, куда распространился Запад»³⁰. Защищая португальскую позицию перед Четвёртым комитетом ГА ООН (Комитет по специальным политическим вопросам и вопросам деколонизации) на сессии 8 ноября 1961 г., министр иностранных дел Франко Ногейра прямо сослался

²⁷ Salazar, 1967. P. 84.

²⁸ Salazar, 1967. P. 125.

²⁹ Ribeiro, 1958. P. 38.

³⁰ Ibid., P. 78.

на Фрейре³¹. Интересно, что, желая придать лузотропикализму научно-популярный облик, Фрейре предлагал ввести в высших учебных заведениях предмет под названием «lusotropicalogia»³². Также предпринимались попытки изучать лузотропикализм в школах, что выразилось во введении в Нормальном Лицее Педру Нунеша в Лиссабоне предмета «История португальской цивилизации» для 7 класса на 1964-1965 учебный год³³.

Этот своеобразный португальский негритюд достиг высшей точки под занавес жизни Нового государства, когда Марселу Каэтану разрабатывал самые смелые, почти утопические планы преобразования колониальной империи (например, переноса столицы из Лиссабона в ангольскую Луанду). Так, министр иностранных дел Португалии Руис Патрисиу, выступая в ГА ООН в октябре 1973 г., пытался убедить присутствующих в нелегитимности декларации независимости Гвинеи-Биссау, провозглашённой борющимися повстанцами. Патрисиу обвинил Организацию Африканского Единства в расизме за то, что она отвергает «легитимность Португалии как африканского государства». В ответ на это заявление большинство африканских делегаций покинуло зал заседаний в знак протеста³⁴.

Критика лузотропикализма

Как это часто бывает, зазор между *означающим* (идеология) и *означаемым* (описанная ею социальная реальность) был необычайно широк. Этот зазор был одной из главных мишеней для критики со стороны антисалазаристской оппозиции. И Амилкал Кабрал, и Антонио Нето, и Мариу де Андради, и Жозе Эдуарду душ Сантуш были знакомы друг с другом со студенческих времён и были едины в своём критическом отношении к

³¹ Castelo, 1998. P. 97.

³² Ibid., P. 37.

³³ Ibid., P. 107.

³⁴ Bartelson, 2015. P. 21.

режиму Антониу Салазара³⁵. Португальские революционеры: как коммунисты в Португалии, так и представители зарождающихся национально-освободительных движений, относились к идеологии лузотропикализма как к лицемерной попытке предотвратить эмансипацию подвластных Португалии народов. Как утверждает российский португаловед А.М. Хазанов, «Основополагающей идеей, которая воодушевляла А. Нето, А. Кабрала, Н. де Соуза, А. ду Эшпириту Санту, Л. Лара, У. Машаду и других молодых интеллектуалов, была идея возвращения к истокам, новое открытие африканского “я”, реафриканизация, “ассимиляция” африканцев, получивших португальское гражданство»³⁶. А. Кабрал утверждал, что империалистическое господство было инструментом отрицания исторического процесса доминируемого общества, лишая его способности признать себя создателем собственного культурного наследия³⁷.

Даже если брать в расчёт лузотропикализм не как идеологию, а как политическую стратегию (в таком качестве он стал реализовываться при правительстве Марселу Каэтану 1968-1974 гг.), для радикальной оппозиции он был недопустим в марксистской логике «буржуазного реформизма». Эта логика описана в работе В.И. Ленина «Марксизм и реформизм» (1913 г.): «Либеральная буржуазия, одной рукой давая реформы, другой рукой всегда отбирает их назад, сводит их на нет, использует их для закабаления рабочих, для разделения их на отдельные группы, для увековечения наемного рабства трудящихся. Поэтому реформизм, даже тогда, когда он вполне искренен, превращается на деле в орудие буржуазного развращения и обессиления рабочих. Опыт всех стран показывает, что, доверяясь реформистам, рабочие всегда оказывались одураченными»³⁸. Если по-маоистски заменить рабочих на угнетённые народы, расширив революционный субъект в рамках логики антиколониальной борьбы, то можно перенести данное «разоблачение»

³⁵ Хазанов, 2012. С. 166.

³⁶ Там же, С. 167.

³⁷ Cazetta, Delfino, 2024. P. 11.

³⁸ Ленин, 1973. С. 1-4.

на восприятие салазаристской политики радикальной оппозицией.

То, что лузотропикализм был внедрён в пропагандистскую машину Нового государства только в 1960-х, когда Португалия испытывала давление со стороны ООН, а в Африке зарделась кровавая заря антиколониальных войн, показывает вынужденный характер этой науки-идеологии. Едва ли личные убеждения Салазара поменялись, обретя лузотропикалистски плюралистический характер. А.М. Хазанов описывает эпизод, когда в ответ на Декларацию правительству Португалии от 13 июня 1960 г., выпущенную Народным движением за освобождения Анголы и призывавшую к переговорам о суверенизации колониальной Анголы, Салазар сказал: «Я не терял времени на переговоры с обезьянами»³⁹. Также в 1965 г., по окончании встречи с премьер-министром Демократической Республики Конго Моизем Чомбе, Салазар пошутил с приближёнными: «Мне он понравился. Смотри, я повесил его до белого»⁴⁰. Как человек, получивший семинарское воспитание и впитавший ценности схоластической философии, Салазар патерналистски относился к португальской нации, считая воспитание в гражданах христианских ценностей более важной функцией правительства, чем обеспечение всеобщего участия в политическом процессе. При таком отношении к гражданам метрополии со стороны Салазара едва ли можно было бы ожидать уважительного и паритетного отношения к подопечным народам.

Согласно Амилкар Кабрал: «Лузотропикализм был не чем иным, как мифом, замаскированным под социальную науку, чтобы оправдать господство и эксплуатацию африканских народов»⁴¹. Ему вторит ангольский интеллектуал Мариу де Андраде: «Лузотропикализм – это одновременно теория, система и метод колонизации»⁴². Для социальной динамики в заморских провинциях Португалии лузотропикализм во многом

³⁹ Там же, С. 180.

⁴⁰ Cabaço, 2007. P. 282.

⁴¹ Bartelson, 2015. P. 21.

⁴² Cahen, 2018. P. 308.

остался фигурой речи. К. Готшалк в своей статье о лузотропикализме убедительно доказывает социологическую беспочвенность лузотропикализма: португальское население в Гвинее, Анголе и Мозамбике вело себя крайне обособленно по отношению к коренным жителям. Несмотря на абсолютное большинство в 95%, культура коренных народов игнорировалась и порой даже презиравалась португальцами⁴³. Готшалк приводит интересный случай одного межрасового брака португальца и представительницы народа Овамбо, когда португалец отказывался говорить на «собачьем языке», признавая только португальский⁴⁴. Декларируемый мультикультурализм скрывал фактический ассимиляционизм, присущий любому колониальному господству. Оперативность, с которой Фрейре по заказу португальского правительства адаптировал свои культурно-антропологические концепции под идеологические нужды Нового государства, не могла не сказаться на видимой синтетичности лузотропикализма. Бразильский учёный Марсио де Оливейра справедливо замечает, что перенос модели объяснения бразильского общества в африканские страны, как представляется, был осуществлен линейно, без необходимых библиографических исследований и существующих документов⁴⁵.

Мишель Кахен указывает на два существенных недостатка лузотропикализма. Во-первых, это эссенциализация предполагаемых общих и врожденных черт народов, сформированных историей португальской экспансии. Иными словами, Фрейре излишне стереотипизировал описанные им народы, сделав это описание излишне статичным, как бы не расположенным к самопреобразованию. Во-вторых, имеет место недооценка Фрейре того факта, что метисация в колониально-имперской Бразилии (до и после обретения независимости) возникла в условиях рабства, нехватки белых женщин и принудительных сексуальных отношений⁴⁶. Фрейре явно преувеличивает степень исто-

⁴³ Gottschalk, 1979. P. 76.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Oliveira, 2017. P. 573.

⁴⁶ Cahen, 2018. P. 308.

рической органичности расового разнообразия в Бразилии, совершая ту же ошибку относительно африканских народов. Кахен показывает, что культурная компаративистика Фрейре выглядит весьма односторонне: «Он не сравнивает искусство бородо или яномами в Бразилии с искусством тшокуве в Анголе; Искусство тшокуве в Анголе, скульптуру маконде в Мозамбике и мусульманское искусство в Диу с португальским искусством Манонде в Мозамбике; Мусульманское искусство в Диу и архитектуру тотемов на Тиморе с португальским мануэлизмом – он видит, рассматривает и сравнивает то, что было построено колонизаторами в разных местах: дома, церкви, одежду колониального населения. Он сравнивает португальский элемент в разных местах, где он был создан. Это то, что он называет обществом; остальное — это не более чем индигенность и африканскость, которые должны ассимилировать жители Лузитании через биологический и культурный метисаж»⁴⁷. По Кахену, своеобразный нерасизм Фрейру – это толерантность белых к чернокожим⁴⁸. Мариу де Андраде понимает лузотропикализм как «движение за интеграцию тропических ценностей в лузитанскую культуру, но никак не гармонизацию европейских ценностей с африканскими»⁴⁹.

Особого внимание заслуживает исследование, проведённое португальскими учёными Хоакином Валентимом и Ванессой Мендес⁵⁰. Исследователи провели анализ 33 школьных учебника разных классов, изданных между 1965 и 1972 гг., выявив 706 обращений к теме Португальской Республики и её Империи. Из них 599 (84,4%) касается непосредственно Португалии и лишь 107 (15,6%) – африканских колоний⁵¹. Как утверждают авторы, «Почти не существует ссылки на формы социальной и политической организации колонизированных народов. Такого рода структуры выглядят как нечто, что принадлежит исключительно

⁴⁷ Ibid., P. 313.

⁴⁸ Ibid., P. 314.

⁴⁹ Cazetta, Delfino, 2024. P. 18.

⁵⁰ Valentim, Mendes, 2012. P. 54.

⁵¹ Ibid., P. 224.

но европейцам»⁵². В учебниках используются такие традиционные для лузотропикализма выражения, как «интеграция народов в единство португальской нации», «гармоничное общение между расами» и «португальцы всех цветов»⁵³. В то же время к африканским народам применяются термины «дикие» и «мятежные», когда описывается их существование в доколониационный период.

Можно сказать, что направленная на африканские колонии Португалии политическая девальвация бразиловедческой концепции Фрейре несёт в себе черты ориентализма, как понимал его Эдвард Саид. Это подразумевает символически легковесное, культурологически некритичное восприятие восточных (в конечном счёте, незападных) народов. Ещё в 1940-х бразильский социолог Сержиу ди Оланда, критикуя Фрейре, писал: «Ошибка большей части наших исследований, посвященных африканскому влиянию, состоит, на мой взгляд, в том, что мы слишком пристально вглядываемся в живописную, анекдотическую, фольклорную, другими словами, экзотическую сторону африканского наследия»⁵⁴. Как утверждает научный сотрудник ИЛА РАН А.В. Кузнецова, «Бразилия начала олицетворять собой пространство политической утопии, возможность разрыва с метрополией и воплощения в жизнь идеалов “расовой демократии”, достигнутых, как казалось издалека, по ту сторону Атлантики»⁵⁵. При этом следует подчеркнуть противоречие, содержащееся в идеализации «расовой демократии» бразильского типа: с одной стороны, эта идея ввиду её прогрессивности была для Португалии хорошей валютой для «колониального торга» с ООН. С другой стороны, излишняя увлечённость бразильским обществом закономерно привела бы к мыслям о необходимости реализации бразильского сценария суверенизации, что категорически не отвечало требованиям сохранения Империи. Кроме того, идея «расовой демократии» очень тяжело сочеталась с ав-

⁵² Ibid., P. 227.

⁵³ Ibid., P. 226.

⁵⁴ Кузнецова, Мазняк, 2021. С. 74.

⁵⁵ Там же, С. 72.

торитарно-корпоративистским проектом интегрированной католической нации, реализуемым режимом Нового государства с начала 1930-х годов. С точки зрения итальянских исследователей Фелипе Казетта и Леонары Дельфино превозносимая лузотропикализмом «"смешанная раса" оскорбляла сазаристский проект с акцентом на "португальскую Португалию"»⁵⁶.

От символического насилия к мифу

Для интерпретации лузотропикализма как способа колониального самопозиционирования режима Нового государства мы обратимся к методу генетического структурализма Пьера Бурдьё. Важнейший вклад Бурдьё в социологию политики заключался в предложенном им тезисе, что государство обладает монополией на символическое насилие⁵⁷. По его авторскому определению, символическое насилие – это «формы ограничения, которые опираются на неосознанное соответствие между объективными структурами и структурами ментальными»⁵⁸. Цель символического насилия – создание дискурса официального, которое становится общезначимым⁵⁹. Главная функция символического насилия состоит в предотвращении физического насилия, так как открытое физическое насилие как со стороны государства, так и со стороны представителей гражданского общества служит дестабилизации политической системы. Здесь актуальна мысль Ханны Арендт, которая проводила антагонизм между насилием и сферой политического: возрастание удельного веса насилия убавляет удельный вес политики (так, с точки зрения Арендт в Третьем Рейхе политики как таковой не было). Лузотропикализм можно считать тем самым дискурсом официального, которое стремится решить проблему организации государства, раз и навсегда объяснив его. Символическое насилие лузотропикализма стало попыткой зацементировать вопрос ко-

⁵⁶ Cazetta, Delfino, 2024. P. 5.

⁵⁷ Бурдьё, 2016. С. 19.

⁵⁸ Там же, С. 298.

⁵⁹ Там же, С. 153.

лений, лишить его дискуссионной и политической актуальности.

Комплементарным Бурдьё представляется подход одного из наиболее признанных исследователей идеологий в современной мире, профессора Оксфордского университета Майкла Фридена. Фриден утверждает, что «любая форма политического мышления содержит идеологический аспект как попытку семантического “решения” беспорядка и неопределенности восприятий и пониманий политического мира». Как замечает комментатор, «Идеология – это то, что рождается в борьбе смыслов за доминирование в основных концептах (понятиях) в политической и социальной среде. Идеология – это (временно) победивший смысл в концепте»⁶⁰. Идеология – это одновременно словарь и навигационная карта, которая позволяет, как пишет Фриден, «декодировать» происходящее, то есть прояснить и интерпретировать его. Известно, что Фриден называл идеологию «смирительной рубашкой мышления». Лузотропикализм можно назвать объяснительной схемой, дающей однозначную интерпретацию проблемам, залегающим в сфере политического.

Лузотропикализм как дискурсивная и символическая практика был призван сделать «истину властвующих истиной всех»⁶¹. Утратив характеристики научности, которые вкладывал в него Фрейре, лузотропикализм был утилитарным средством предотвращения дезинтеграции империи и потери правительством общественной лояльности. Являясь и актом символического насилия, и объяснительной схемой, он также был и мифом, по сути «социальной хартией», как назвал это Бронислав Малиновский⁶². Как писал Амилкар Кабрал: «Мощная пропагандистская машина была создана для того, чтобы убедить мировое общественное мнение в том, что наши народы живут в лучшем из возможных миров. На это ушло создание целой мифологии. И, как и во многих мифах, особенно тех, которые ка-

⁶⁰ Freeden, 2003. P. 33.

⁶¹ Бурдьё, 2016. С. 143.

⁶² Malinowski, 1926. P. 83.

саются подчинения и эксплуатации людей, не было недостатка в "людях науки", включая социологов, чтобы гарантировать всему это теоретическую основу – в данном случае лузотропикализм»⁶³.

Маркс понимал идеологию как «ложное сознание», своего рода сублимацию жизни в её различных проявлениях. Последующие исследователи идеологии, такие как Мангейм и Альтюссер, пришли к менее радикальным взглядам и остановились на восприятии идеологии как необходимой для человека схемы восприятия окружающего его хаоса. Одну и ту же картину можно интерпретировать совершенно по-разному. Социальный порядок не возникает сам по себе – он нуждается в формировании и артикуляции. Идеология является своего рода инструкцией, позволяющей расставлять акценты соответствующим образом. Как пишет Фриден, «Идеологии – это примеры жизнеспособности, достигаемой за счет сочетания интеллектуальных суждений, эмоционального удовлетворения и даже эстетической привлекательности, предлагая множество потенциальных вариантов социального будущего, из которых общество может выбирать»⁶⁴. Однако история не доказала жизнеспособности лузотропикализма. С нашей точки зрения, это произошло из-за запоздалости и легковесности лузотропикализма. Имея целью решить конкретные политические задачи, лузотропикализм искусственно распространялся в рамках лузофонного сообщества, но так и не был им принят, оставшись поверхностной и сугубо официальной идеологией.

Можно наверняка сказать, что как идеология и тип символической политики лузотропикализм серьёзно опоздал. К 1960-м годам, когда португальское правительство в целях умиротворения положения в провинциях решило перейти к новой, более плюралистической риторике, уже наступила точка невозврата в отношениях метрополии и колоний: если постоянное наращивание вооружений не смогло остановить дезинтеграцию коло-

⁶³ Cabaço, 2007. P. 288.

⁶⁴ Freeden, 2003. P. 128.

ниальной империи, то тем более вряд ли могли это сделать несколько научно-популярных книг. Фрейре пытался превратить лузотропикализм в научную дисциплину, которая бы занималась генезисом и развитием единственной цивилизации, представленной португалоговорящим миром. Португальская пропаганда пожертвовала этой научностью, чтобы превратить лузотропикализм в пропагандистский дискурс. Кастелло справедливо указывает на то, что «денационализирующие» аспекты лузотропикализма оказались намеренно забыты⁶⁵. Особенность лузотропикализма в том, что он стоит на стыке науки и идеологии. С высоты настоящего дня мы можем констатировать, что, не усидев ни на одном из стульев, лузотропикализм канул в лету, сохранившись в памяти как характерная черта своей эпохи. Ставя гибридность во главу угла, как своего рода мега-понятие, лузотропикализм сам был гибридным, сочетая в себе разнородные научные концепции и публицистическую абстрактность. Изысканный язык мультикультурализма стал красивой эпитафией режима Нового государства.

Библиография / Referencies

- Bartelson J.* Acabando con el imperio: Lusotropicalismo como ideología imperial // *Relaciones Internacionales*, 30, 2015, P. 11-26.
- Cabaço J.L. de O.* Moçambique: identidades, colonialismo e libertação. São Paulo: Kabengele Munanga, 2007.
- Cahen M.* A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil // *Portuguese Studies Review*, 2018, New Perspectives on Luso-Tropicalism. Novas perspectivas sobre o luso-tropicalismo, XXVI (1), P. 299-349.
- Carreira da Silva F., Cabral M.V.* The Politics of the Essay. Lusotropicalism as Ideology and Theory // *The American Sociologist*, 51, 2020, P. 381-397.
- Castelo C.* O Modo Português de Estar no Mundo: O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento, 1998.

⁶⁵ Castelo, 1998. P. 139.

- Cazetta F., Delfino L.L.* O Lusotropicalismo Em Confronto Com a Intelectualidade Afrodiaspórica: o Caso De Angola // *Topoi. Revista De História*, 25, 2024. P. 1-22.
- Freeden M.* Ideology: A very short introduction. Oxford: Oxford univ. press, 2003.
- Freyre G.* Portuguese Integration in the Tropics: Notes Concerning a Possible Lusotropicology which Would Specialize in the Systematic Study of the Ecological-social Process of the Integration in Tropical Environments of Portuguese, Descendants of Portuguese and Continuator of Portuguese. Éditeur non identifié, 1961.
- Freyre G.* The Masters and the Slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization. Nueva York: Alfred Knopf, 1946.
- Gottschalk K.* Myths and realities: From lusotropicalism to 'total strategy' // *Social Dynamics*, 5 (2), 1979. P. 74-80.
- Malinowski B.* Myth in primitive psychology. Psyche, 1926.
- Monteiro A.* Para uma política imperial: alguns discursos do ministro das Colónias. Lisboa: AGC, 1934.
- Oliveira M. de.* Em torno da civilização luso-tropical: a contribuição de Gilberto Freyre à sociologia da imigração no Brasil // *Caderno Crh*, 30, 2017. P. 561-578.
- Ribeiro O.* Um povo na terra, in AAVV, Portugal. Oito séculos de história ao serviço da valorização do homem e da aproximação dos povos, Lisboa, Comissariado Geral de Portugal para a Exposição Universal e Internacional de Bruxelas de 1958, 1958.
- Salazar O.* Entrevista à revista Life, de Nova Iorque, 4 de Maio de 1962. Entrevistas. Coimbra, 1967.
- Valentim J., Mendes V.* O luso-tropicalismo nos manuais de História e de Português do ensino primário português no período colonial: um estudo exploratório // *Psicologia e Saber Social*, 1(2), 2012. P. 221-231.
- Бурдьё П.* О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс. М.: Дело, 2016. [Burd'yo P. On the State: A Lecture Course at the Collège de France].
- Кузнецова В.А., Мазняк М.М.* Афропортугальская постколониальная библиотека: трансатлантические перспективы // *Латинская Америка*, 2, 2021. С. 69-78. [Kuznesova V.A.,

- Maznyak M.M. The Afro-Portuguese Postcolonial Library: Transatlantic Perspectives].
- Ленин В.И.* Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 24. Сентябрь 1913 ~ март 1914. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1973. [Lenin V.I. Complete set of works].
- Феррари М.* Диктатор, который умер дважды: Невероятная история Антониу Салазара. М.: Альпина Паблишер, 2024. [Ferrari M. The Dictator Who Died Twice: The Incredible Story of António Salazar].
- Хазанов А.М.* Поколение Кабрала: путь в революцию // Новая и новейшая история, 3, 2012. С. 159-184. [Hazanov A.M. Cabral's Generation: The Road to Revolution].
- Щелчков А.А., Филатов А.Г.* Португалия Салазара: история самой длительной диктатуры в Европе. М.: Издательство «Кучково поле», 2024. [Schelchkov A.A., Filatov A.G. Salazar's Portugal: The Story of Europe's Longest Dictatorship].