UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Gentes do Mato:
Os “Novos Assimilados” em Luanda
(1926 – 1961)

Versão corrigida

Washington Santos Nascimento

São Paulo

2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Gentes do Mato:
Os “Novos Assimilados” em Luanda
(1926 – 1961)

Versão corrigida

Washington Santos Nascimento

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em História sob a orientação da Profa. Dra. Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez.

São Paulo

2013

Para meus pais Cida e Uilson.

Para minha irmã Fernanda,
minha esposa Railda e minha filha Amanda.

Obrigado por terem “segurado a barra” nesses anos do doutoramento.

AGRADECIMENTO

Esta tese é o resultado coletivo de uma grande somatória de esforços, que envolveu uma série de pessoas sem as quais ela não seria possível. É também o resultado de uma trajetória e dos diálogos realizados nesse período.

Inicialmente gostaria de agradecer à minha orientadora, Prof. Dra. Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, por quem nutro um sentimento de admiração e respeito difícil de expressar. Na solidão e dificuldade de um trabalho de pesquisa, foi sempre uma interlocutora qualificada, conhecedora do tema, apontando caminhos, descortinando comigo descobertas, sendo rigorosa na construção do texto, nos cortes dos excessos, mas sem perder a dimensão humana. Foram cinco anos de convívio profícuo e enriquecedor, que me tornou não só um intelectual, como uma pessoa melhor.

Agradeço à Profa. Dra. Josildeth Gomes Consorte (PUC-SP), minha orientadora no mestrado, a quem devo, em grande parte, a minha própria forma de pensar a pesquisa, o olhar atento, qualificado, mais profundo sobre questões aparentemente banais e a necessidade de dialogar com diferentes áreas para entender o objeto da pesquisa, embora nossos contatos não tenham sido mais tão regulares.

Agradeço à Profa. Dra. Tania Celestino de Macedo (USP) e à Profa. Dra. Raquel Glezer (USP), pelas preciosas colaborações durante o exame de qualificação. A elas devo a indicação de valiosos textos para o entendimento do tema e me fazerem pensar o próprio processo de pesquisa de uma forma mais rigorosa e metódica.

Agradeço à Dra. Nirlene Nepomuceno e à Ms. Debora Michels Mattos, que leram várias versões desta tese, corrigiram, apontaram caminhos, dialogaram comigo e, sobretudo, foram amigas com quem pude contar aqui em São Paulo, nos momentos de dificuldades.

Ao meu amigo-irmão Prof. Ms. Flávio José Passos, exemplo de retidão moral, de coragem para se dedicar e lutar pelo que acredita. Muito obrigado por tudo, sobretudo por sua amizade e mão amiga, que me ajudaram em muito a “segurar a barra” aqui nesta “cidade grande”.

Aos professores Dr. Itamar Pereira de Aguiar (UESB), Dr. José Rubens Mascarenhas (UESB) e Dra. Livia Diana Rocha de Magalhães (UESB), obrigado por terem acreditado em mim desde o início, por terem me encaminhado, por serem exemplos acadêmicos e pessoais em toda a minha trajetória.

Em Angola agradeço a Dr. Paulo de Carvalho, Dr. Carlos Lopes e, principalmente, à Dra. Maria da Conceição Neto, da Universidade Agostinho Neto (UAN), que me enviaram material, indicaram fontes e foram interlocutores privilegiados em torno de alguns pontos da minha pesquisa.

Agradeço também aos professores Dr. Marcelo Bittencourt (UFF), Dra. Regiane Vecchia (USP) e a Mbuta Zawua, pela socialização de fontes e livros relativos a Angola. Sobretudo também ao professor Michel Cahen (Universidade de Bordeaux-França) pelo diálogo constante e pela cessão de documentos. A colaboração de vocês foi muito preciosa, sobretudo pela dificuldade de acesso a esse material. Por esta razão alguns destes materiais estão no anexo desta tese, com o objetivo dar suporte para novas pesquisas.

Aos interlocutores do Núcleo África Brasil (NAP-USP), sobretudo as professoras Marina de Mello e Souza (USP) e Cristina Wissenbach (USP), que conduziram debates e aprofundamentos muito úteis ao desenvolvimento deste trabalho, além dos professores Kabengele Munanga (USP) e Benjamim Abdala Jr. (USP), que, com suas experiências e trajetórias, muito acrescentaram à minha formação.

À Profa. Dra. Regiane Augusto de Mattos (PUC-RJ), muito obrigado por ter-me aberto as portas, por sua amizade e constante interlocução. Aos colegas da USP, Zoraide Portela, Isabelle Soma, Gabriela Aparecida dos Santos, Helena Wakim, Cesar Rodrigues, Isa Bandeira, Carolina Bezerra Perez, Lidiane Olivio, Marly Spacachieri e tantos outros, obrigado pela força e companheirismo nestes anos todos.

Aos amigos da Bahia, Gal, Jorgeval, Marise, Edson e Ocerlan; aos alunos da Faceq e da Uninove, obrigado por serem também meus interlocutores em diferentes momentos de escrita deste texto.

À comunidade FACEQ, aqui representada pelo ex-diretor Mauro Cesar Gonçalves, meu muito obrigado por tudo, pela acolhida, pelo carinho e por ter acreditado em mim.

Agradeço à minha família, meus pais Uilson e Cida, minha irmã Fernanda, por tudo. Por fim à minha esposa Railda e à minha filha Amanda, por me acompanharem nesta “aventura” que é São Paulo, pelo companheirismo e amor.

RESUMO NA LÍNGUA VERNÁCULA

Esta tese tem por objetivo compreender como pessoas da zona rural angolana utilizaram-se das possibilidades de ascensão social institucionalizadas pelo Estatuto do Indigenato (1926-1961) para constituir-se numa elite letrada, de origem rural, em Luanda. A tese a qual defendo é a de que, em decorrência da maior presença de portugueses e angolanos vindos do interior, acentuou-se, na capital de Angola, uma cisão entre a “cidade”, representada em grande parte pelos portugueses, mas também pela elite letrada crioula, e o “mato”, cujos expoentes que mais se expressaram em forma de entrevistas, depoimentos e obras literárias foram os “novos assimilados”. Para entender essa história, utilizaram-se como fonte central as memórias (e esquecimentos) de angolanos que viveram em Luanda entre os anos 1926 e 1961 e que obtiveram o estatuto de assimilados. Tais memórias foram entendidas à luz da teoria de Paul Ricoeur (2007), em uma relação dialógica entre o eu (memória individual), os próximos (memória compartilhada com sua geração) e os outros (memória coletiva, social, pública).

Palavras-chave: Luanda. Universo rural. Assimilados. Elite letrada.

ABSTRACT

This thesis aims to understand how Angolan interior we used the reduced opportunities for social advancement created by the Statute of Indigenato (1926-1961) to constitute themselves as a literate elite, assimilated, country of origin, within the capital of the colony, Luanda. The thesis which I argue is that due to the increased presence of Portuguese and Angolans from inside, deepened, the capital of Angola, a split between the "city", represented largely by the Portuguese, but also by literate elite Creole, and "kill", whose exponents that best expressed in the form of interviews, testimonies and literary works were the "new assimilated." To understand this story we used as the central source memory (and forgetting) of Angolans in Luanda who lived between the years 1926 to 1961 and obtained the status of assimilates. Such memories were understood from Paul Ricoeur (2007), in a dialogical relationship between the self (individual memory), the next (memory shared with his generation) and others (collective memory, social, public) and are present in interviews, memoirs and literary works.

Keywords: Luanda, rural universe, assimilated, learned elite.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, MAPAS E GRÁFICOS

Figura 1: Intenções do Estado Português em relação aos “indígenas”	30
Imagem 1: Sobas em Angola (1951).....	42
Imagem 2: Sobas em Angola (1943).....	43
Imagem 3: Casamento de um assimilado (1956)	82
Imagem 4: Batismo de um assimilado (1957).....	82
Imagem 5: Natal em uma família de assimilados	83
Imagem 6: Reestruturação urbana de Luanda	130
Imagem 7: Ingombota em 1925	133
Imagem 8: Ingombota em 1969	134
Mapa 1: Angola	66
Mapa 2: Economia Angolana (1930 –1960).....	67
Mapa 3: Malha ferroviária de Angola (século XX)	69
Mapa 4: Grupos étnicos Angolanos	70
Mapa 5: Missões católicas e protestantes no território angolano	89
Tabela 1: Condições para se tornar um assimilado (1931 – 1954)	36
Tabela 2: Dispositivos legais em Angola em relação ao processo de assimilação colonial.....	38
Tabela 3: Evolução demográfica de Angola (1920 – 1960)	68
Tabela 4: População de Angola e Moçambique (1940 – 1970)	126
Tabela 5: Espacialização dos assimilados em Luanda	136
Tabela 6: Assimilados em Luanda (1940 e 1950)	152

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEI – Casa dos Estudantes do Império

DIAMANG - Companhia de Diamantes de Angola

FNLA – Frente Nacional para Libertação de Angola

LNA – Liga Nacional Angolana

MPLA – Movimento pela Libertação de Angola

ONU – Organização das Nações Unidas

PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado

UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola

SUMÁRIO

SUMÁRIO	11
----------------------	-----------

INTRODUÇÃO	1
-------------------------	----------

Sobre os crioulos e os “novos assimilados”	17
Os “novos assimilados” na historiografia relativa a Angola.	21
Sobre as fontes.....	24
Sobre os capítulos	27

CAPÍTULO I – A POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO COLONIAL SALAZARISTA E A ELITE CRIOLA ANGOLANA	29
--	-----------

1.1 - O governo salazarista e a política de assimilação (1926 – 1954).....	29
1.2 – O lusotropicalismo e a defesa da assimilação colonial portuguesa.	40
1.3 – Os “antigos assimilados”: as famílias crioulas e a assimilação colonial.....	49
1.3.1 - Os crioulos: de “civilizados” a “assimilados”.....	58

CAPÍTULO II – OS “NOVOS ASSIMILADOS”: AS ORIGENS INTERIORANAS E A FORMAÇÃO NAS MISSÕES RELIGIOSAS.....	64
---	-----------

2.1 - A ocupação econômica do interior angolano.....	64
2.1.1 – Os novos assimilados e o universo rural.	72
2.2 - A formação dos “novos assimilados” nas missões cristãs.....	83
2.2.1 - O acesso à escola das missões cristãs pelos “novos assimilados”.	90

CAPÍTULO III - TORNANDO-SE UM ASSIMILADO: O PROCESSO LEGAL E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES.....	103
--	------------

3.1 - Os processos legais para se tornar um assimilado.	103
3.2 - Ser assimilado: reflexões e memórias.....	108
3.3 - Ser do “mato”: entre o local e o global.	115

CAPÍTULO IV – A CIDADE DE LUANDA, ENTRE PORTUGUESES, CRIoulos E “NOVOS ASSIMILADOS” (1926 – 1961).....	126
---	------------

4.1 - A chegada dos portugueses e o aumento das tensões sociais	127
4.2 - O novo espaço urbano luandense	129
4.3 - As segregações no espaço social de Luanda	138

4.4 - Os “novos assimilados” em Luanda.	146
--	-----

CAPÍTULO V – OS “NOVOS ASSIMILADOS” E O “MATO” EM LUANDA: UM OLHAR ATRAVÉS DA LITERATURA 156

5.1 - Assimiladas e “novos assimilados” no discurso de Maria Archer	157
---	-----

5.2 - Os “novos assimilados” e a assimilação colonial na Luanda de Luandino Vieira.	161
--	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 173

REFERÊNCIAS 180

FONTES..... 180

INTRODUÇÃO

Esta tese tem por objetivo compreender como angolanos do interior utilizaram-se das reduzidas possibilidades de ascensão social criadas pelo Estatuto do Indigenato (1926-1961) para constituírem-se assimilados em Luanda. O acesso ao mundo das letras europeu conferiu-lhes especificidades que nos permitem considerá-los uma elite em relação ao universo social angolano, ou seja, uma minoria, que, em determinada sociedade e contexto histórico, teve certos privilégios em função de algumas qualidades adquiridas por meio da instrução¹.

Eles não se viam nem atuavam como grupo, apesar de possuírem elementos em comum, como a origem rural, serem “pretos”, terem adquirido escolaridade formal nas missões religiosas (sobretudo, protestantes) e o fato de não terem vínculos familiares, como as elites crioulas existentes em Luanda, os “antigos assimilados”. Por conta dessa diferença em relação aos crioulos, foram denominados pela historiografia relativa a Angola como “novos assimilados”, sobretudo por Cristine Messiant (1989, 1998, 2009).

Em um texto clássico para a história social angolana do século XX, *Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste*, fruto de sua tese de doutorado, Messiant (1989) define a existência de uma distinção dentro das elites nativas luandenses: de um lado, os “antigos assimilados”, geralmente descendentes de famílias crioulas secularmente instaladas em Luanda, e, por outro, os “novos assimilados”, oriundos do interior de Angola e sem laços biológicos com as famílias crioulas. Apesar da relutância em utilizar esses termos, por eles não terem uma conotação jurídica, e, sim, cultural, acreditamos que eles são úteis e operacionais para entendermos a realidade luandense de meados do século XX.

A hipótese que defendemos é a de que, em meados do século XX, em decorrência da maior presença de portugueses e angolanos, oriundos, sobretudo do norte angolano, e da proclamação do Estatuto do Indigenato (1926-1961), acentuou-se, na capital de Angola, uma cisão entre a “cidade”, representada em grande parte

¹ A definição que utilizamos de elite deriva da leitura feita de Giovanni Busino (1992), que revisa e redefine esse conceito. BUSINO, Giovanni. *Elite(s) et Élitisme*. Presses Universitaires de France, collection Que Sais-Je, Paris, 1992.

pelos portugueses, mas também pela elite crioula, e o “mato”, de onde se originaram os “indígenas” e os “novos assimilados”. Estes últimos foram os que mais se expressaram em entrevistas, depoimentos, autobiografias, memórias e obras literárias. É também possível pensarmos esse “novo assimilado” em articulação com o universo português numa relação de subjugação e discriminação, que o fazia construir discursos e práticas cotidianas de resistência à metrópole.

A baliza cronológica de nossa pesquisa (1926 – 1961) foi selecionada em função do Estatuto do Indigenato, promulgado em 1926 e extinto em 1961. Apesar de a ideia de “assimilado” existir antes de 1926 e ser uma matriz de diferenciação depois de 1961, foi somente nesse período que existiu o status legal juridicamente constituído.

Além disso, nesse período marcado pelo caráter autoritário do governo salazarista e pela segunda guerra mundial, ocorreu penetração da administração colonial no interior angolano e uma maior ocupação desse espaço, voltada para a exploração de gêneros tropicais para abastecer o mercado mundial, provocando alterações significativas no universo rural, com a expulsão dos camponeses, que passaram a migrar para os centros urbanos². Assim o estudo desta questão ajuda-nos a entender qual Luanda e quais luandenses eles foram em um período imediatamente anterior ao início da luta armada em 1961.

Em 1961 foi abolido o Estatuto do Indigenato e, conseqüentemente, extinta a categoria legal de “assimilado”, além de ter sido o ano de início da luta armada, constituindo-se, a partir daí, um novo cenário em Angola, no qual portugueses, crioulos, “novos assimilados” e ex-“indígenas” tiveram que se reposicionar.

O título da tese é uma alusão ao livro *Gentes do Mato*, de Manuel Pedro Pacavira, que trata de um fato ocorrido no interior angolano em meados dos anos 1950. A história, centrada na figura de Boneca, a “preta-fula de pele da cor do chocolate”, mostra a disputa entre portugueses e angolanos em torno de uma herança. Escrito no final da década de 60, no campo de concentração do Tarrafal, em Cabo Verde, onde o autor estivera preso em decorrência de sua militância política contra a metrópole portuguesa, a obra pode ser entendida como uma alegoria das relações entre os portugueses e os angolanos estabelecidas no interior

² CONCEIÇÃO NETO, Maria. “Breve Introdução histórica”. In: MEDINA, Maria do Carmo: Processos políticos da luta pela independência. Luanda: Faculdade de Direito UAN 2003: pp. 15-30. _____. Angola no Século XX (até 1974). In: ALEXANDRE, Valentim. *O Império Africano* (séculos XIX e XX). Lisboa: Edições Colibri, 2000. 175-195.

da colônia, marcadas pelos processos de mestiçagem, mas, também, pela exploração do português, que pretendia enriquecer-se a qualquer custo. Além disso, exemplifica o “mundo do mato”, com seus costumes e tradições, que irá entrar em conflito com o “mundo do branco”, imposto por aqueles que vinham da metrópole.

Editada em 1974, esta obra foi publicada novamente em 1981, trazendo, desta feita, uma introdução em que Pacavira se apresenta também como alguém do “mato”, que foi para Luanda em meados do século XX:

Cheguei a Luanda em 23 de Dezembro de 1954, vindo do Golungo Alto, minha terra natal. Depois de ter sofrido a violência do trabalho forçado, meu pai preferiu que eu deixasse aquela vila de qualquer maneira e para qualquer fim. Assim fizeram muitos pais da época, nos matos, quando desejavam que um seu filho tivesse mais que uma terceira ou quarta classe, e até para o livrarem das perseguições e violências dos senhores. Naquele tempo explorava-se a força de trabalho de todas as crianças do mato cujos pais não fossem senhores do Bilhete de Identidade, que só se conseguia com Atestado da Assimilação. Os filhos de pais assimilados, não obstante, também eram perseguidos, e não pouco. Assim como os filhos de brancos que se dessem muito com os pretos. Muitos de nós, por isso mesmo, nasceram com a revolta no sangue (PACAVIRA, 1981, p.11-12)

A história de Pacavira, sua ligação com o “mato”, a migração para Luanda e, por fim, o fato de ser também um “novo assimilado” foram a principal motivação para o recorte de nossa pesquisa de doutorado, resultando daí a escolha do título de seu livro para esta tese³.

A construção discursiva da ideia de “mato” está associada à própria presença de Portugal em Angola. O “mato” não era um território com fronteiras delimitadas, mas o longe e periférico, o não urbano, o não civilizado⁴. Os

³ Não entraremos aqui na discussão sobre a suposta colaboração de Pacavira com a PIDE, levantada por Dalila Cabrita Mateus e Álvaro Matheus (2011) em sua obra “Purga em Angola”. Segundo ela, “Facto é que, num auto que assinou, Manuel Pedro Pacavira declarou achar-se ‘totalmente regenerado’, com arrependimento sincero e completo, de todos os seus erros’, oferecendo à PIDE ‘toda a sua colaboração, estando pronto a obedecer, leal e cegamente, a tudo que lhe for ordenado’” (MATEUS e MIGUEL, 2011, p. 79). Pacavira seria também um dos fundadores e colaboradores da Tribuna dos Muceques, editada pela PIDE. MATEUS, Dalila Cabrita e MATEUS, Álvaro. *Angola 61, Guerra Colonial: causas e consequências*, Texto Editores, Alfragide, 2011.

⁴ Segundo Ana Lopes de Sá, em seu trabalho sobre a ruralidade nas obras literárias angolanas no século XX, “[...] a simbologia associada ao termo é determinante para a cristalização de uma periferia: independentemente da época retratada nas obras, o mato marca distintivamente uma negação a partir de uma colocação urbana” (LOPES DE SÁ, 2009, p. 247). LOPES DE SÁ, Ana Lúcia. A

portugueses viam Luanda como o “mato”; já para os luandenses, ela era o interior de Angola.

A definição de Oscar Ribas (2009) para o verbete “mato”, em seu dicionário de regionalismos angolanos e presente no livro *Uanga* ([1951] 2009), é bastante elucidativa do que a palavra significava em meados do século XX em Angola:

Mato – Sertão. s.m. Região afastada do mar. Terras do interior. P. ext. Lugar cerrado, ou de capim alto, ou de árvores. Despovoado. Descampado. Galhos secos para lume. Loc. A corta mato: através de carreiros, evitando-se a estrada, a fim de encurtar o caminho. Ir ao mato: defecar num lugar afastado de casa, geralmente campo. Ser mato: abundar, existir em grande quantidade: Na quitanda, as laranjas é mato. Do quimbundo “matumbu”: longes terras. (RIBAS, 2009, p. 305).

O termo matumbo, variante de matumbu, passou a designar, em Angola, um “Indivíduo bastante atrasado, ainda não liberto dos costumes primitivos. Selvagem. Ignorante. Bisonho. Fig. Incivil. Acanhado. Inexperiente” (RIBAS, 2009, p. 306). Esse termo, registrado pelos documentos portugueses, desde pelo menos finais do século XIX, serviu também para designar os africanos ainda não urbanizados e era utilizado em alternância com a expressão “gentes do mato”, criando-se, assim, mais uma clivagem na sociedade angolana, onde um grupo nativo secularmente instalado no litoral e no núcleo urbano da colônia se considerava superior aos angolanos vindos do interior ou lá residentes⁵.

Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX. Elemento de Construção da Nação, Tese de Doutorado. Sociologia, Universidade da Beira Interior, 2009.

⁵ Documentos escritos produzidos pelos africanos nos séculos XIX e XX permitem verificar uma identificação com os brancos, que funciona em paralelo com o desprestígio dos africanos, considerados como “gentio” ou, de maneira mais vulgar, “gente do mato”. Tudo se passa como se os chefes africanos obrigados a obedecer aos portugueses sentissem eles próprios a necessidade de “inventar” um grupo de africanos inferiorizados que permitissem compensar as sequelas da dominação excessiva dos europeus. Se a geografia dá conta das cidades, lugar e superfície, eventualmente produção e demografia, deve-se, sobretudo considerar a violência da oposição entre a cidade e o mato – não o campo –, mas antes o mato. A violência do colonialismo aparece de maneira crua na adopção, por uma parte da própria população africana, de juízos negativos utilizados para designar os africanos ainda não urbanizados. Alienados, no sentido sócio-psiquiátrico do termo, alguns africanos, com algumas poucas exceções, procuram instalar-se no território do “branco” de maneira a obter algumas vantagens que, se não os torna iguais aos brancos, os autoriza a considerar-se superiores aos outros africanos (HENRIQUES, 2003, p. 17). CASTRO, Isabel Henriques. *Território e Identidade. O desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial* (c. 1872 – c. 1926). Sumário pormenorizado da lição de síntese apresentada a provas para obtenção do título de Professor Agregado do 4º Grupo (História) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa. 2003, p. 18.

Esta oposição não era só em relação a Luanda e o interior; dentro da capital, havia a distinção entre o asfalto (urbano) e o musseque⁶ (rural), um modelo de segregação consolidado em todo o período colonial. A “fronteira do asfalto”, além de ser um recorte geográfico, revelava uma cisão social, econômica e racial, como bem enfatiza parte da produção literária de Luandino Vieira⁷.

A distinção entre “cidade” e “mato” esteve também na formação dos grupos anticoloniais. Para Marcelo Bittencourt (2008), apenas os condicionantes étnicos não explicam a composição do Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Outras variáveis, como as diferenças entre urbano e rural, modernidade e atraso e interior e exterior, são elementos que ajudam a entender a formação e as características desses movimentos.

É no meio dessa distinção entre “cidade” e “mato” e no momento de formação dos grupos anticolonialistas, anterior à fase aberta da luta anticolonial (1961), que os “novos assimilados” se posicionaram na Luanda de meados do século XX (1926 – 1961).

Sobre os crioulos e os “novos assimilados”

Os crioulos podem ser entendidos, na tradição administrativa da colonização portuguesa, como grupos locais (nativos ou não), quase sempre mestiços, que falavam as línguas das populações a serem colonizadas e entendiam, ao menos em parte, seus códigos sociais e culturais, por isso eram utilizados como vetores do processo de mistura entre portugueses e nativos, facilitando a atuação de Portugal nas suas colônias.

A popularização do termo “crioulo” para definir esse grupo se deveu em grande parte a Mário Antonio Fernandes de Oliveira (1965) e seu estudo, *Luanda: ilha crioula*, apesar de não ter sido ele o primeiro a relacioná-lo a Luanda – já tinha

⁶ Tania Macedo (2008) afirma que “musseque inicialmente designava os terrenos agrícolas arenosos situados fora da orla marítima, passando mais tarde a nomear os bairros pobres situados nas franjas da cidade de Luanda” (MACEDO, 2008, p. 115). MACÊDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora Unesp; Luanda (Angola): Nzila, 2008.

⁷ VIEIRA, Luandino. A fronteira do Asfalto In: VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 136 p.

sido usado em obras dos séculos XVII e XVIII, como as de Antonio de Oliveira Cadornega (1680-1681) e Elias Alexandre da Silva Correia (1782)⁸.

Apesar de não serem utilizadas pelas elites para se autorreferenciarem, outras expressões, como “angolenses”, “filhos da terra” e “nativo cidadão”, eram mais comuns⁹. Mais contemporaneamente, “crioulo” tem sido utilizado como categoria conceitual para definir um grupo social com elementos históricos e sociais comuns, apesar de não existir uma homogeneidade interna, tampouco a defesa de uma maior coesão.

Apesar de pertencerem a essa tradição administrativa portuguesa, para o período em estudo os “novos assimilados” não podem ser confundidos com os crioulos, que, também, em alguns casos, requereram o Estatuto de Assimilado. As diferenças se dão em função da antiguidade das famílias crioulas instaladas em Luanda e pelo fato de terem conseguido, ao menos até início do século XX, criar o que poderíamos chamar de uma identidade crioula, além de alguma ascensão econômica e social e certa autonomia frente à metrópole.

Já os “novos assimilados”, de origem rural, pretos e de formação missionária, não tinham ligações com essas famílias. Em função de seus estudos e de alguma ascensão econômica, solicitaram o Bilhete de Assimilado, conseguindo, assim, um status legal, concedido a todos os “negros” e seus descendentes nascidos nas colônias que cumprissem os pré-requisitos determinados em Angola pelo Capítulo I do Regulamento do Recenseamento e Cobrança do Imposto Indígena, aprovado pelo Diploma Legislativo nº 237, de 26 de Maio de 1931. Esse regulamento é um desdobramento do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas (1926) e do Ato

⁸ Tais ponderações são feitas pelo próprio Mário Antonio Fernandes de Oliveira (1965). OLIVEIRA, Mário Antonio Fernandes. *Reler África*. Instituto de Antropologia. Universidade de Coimbra, 1990, Luanda, “ilha” crioula. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1965.

⁹ Para Bittencourt (2010), o termo crioulo “[...] é uma construção analítica que pretende dar conta de um grupo que possui características históricas e culturais específicas em relação aos demais africanos e que parte da experiência ocorrida em outros territórios na África e na América Latina” (BITTENCOURT, 2010, p.5). Jacopo Corrado (2008) também prefere utilizar o termo crioulo para definir essas elites políticas luandense, pois serve para diferenciar um grupo com uma identidade própria e que por essa razão alguns de seus elementos recusaram o estatuto de assimilado. Dalila Mateus (1999) afirmou não gostar do termo crioulo, tampouco assimilado para definir esse grupo elitista. Segundo ela, a ideia de transculturação é mais rica para entender esse processo do qual resultou essa elite. BITTENCOURT, Marcelo. Angola: tradição, modernidade e cultura política. In: Daniel Aarão Reis; Hebe Mattos; João Pacheco de Oliveira; Luís Edmundo de Souza Moraes; Marcelo Ridenti. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, v. , p. 129-144. CORRADO, Jacopo. *The creole elite and the rise of Angolan protonationalism (1870-1920)*. Amherst: Cambria Press, 2008.

Colonial (1930).

O Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas (conhecido simplesmente como o Estatuto do Indigenato), de 1926, estabeleceu os deveres e “direitos” dos “indígenas” e os possíveis passos para a assimilação, ainda de maneira abstrata e sem uma regulamentação mais específica. Mas foi somente o Capítulo I do Regulamento do Recenseamento e Cobrança do Imposto Indígena, aprovado pelo Diploma Legislativo nº 237, de 26 de maio de 1931, que definiu claramente as condições às quais os indígenas deveriam se submeter para se tornarem “cidadãos”, isto é, “assimilados”. Para tanto, o pleiteante deveria saber falar e ler em língua portuguesa, ser monogâmico, “viver à européia” e ter condições de sustentar-se. Nesse Regulamento foi introduzido, pela primeira vez, o termo “assimilado”, como categoria social nova e distinta da antiga categoria “civilizado”, existente durante o período da República (1910 – 1926).

Após provar que era um “assimilado”, o indivíduo conseguia, do Conselho ou Circunscrições, a Certidão de Identidade, instrumento indispensável para que pudesse obter determinados tipos de trabalho, principalmente na administração pública, ter a carteira de motorista e não precisar de passes para se deslocar, aumentando, assim, sua possibilidade de ascender socialmente. Por essa razão, para muitos africanos, o Estatuto de Assimilado correspondia a uma reivindicação e, mesmo, a um ideal moral ansiosamente desejado¹⁰.

Apesar disso, a quantidade desses indivíduos no conjunto da população angolana, ao longo do período de vigência do Estatuto do Indigenato (1926 a 1961), nunca ultrapassou a 2% e funcionou muito mais como uma construção discursiva para evidenciar a ideia de superioridade do europeu em relação ao africano, pois ser “assimilado” era ser, de alguma forma, “mais branco” e “mais europeu”¹¹, o que os isolava do restante da população, além de aprofundar as clivagens na sociedade angolana e os conflitos de caráter racial, sobretudo com os membros das elites crioulas.

¹⁰Alfa I. Sow e Mohamed H. Abdulaziz (2010) dizem que, entre as principais aspirações, estavam “Viver como o colono, vestir-se como ele, comer e beber como ele, falar e habitar como ele, rir e enraivecere-se como ele, ter as mesmas referências religiosas, morais e culturais que ele” (SOW e ABDULAZIZ In: MAZRUI e WONDJI, 2010, p. 632). SOW, Alfa I e ABDULAZIZ, Mohamed H. Língua e evolução social In: MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe (Edit.). *História geral da África, VIII: África desde 1935*, Brasília. UNESCO, 2010.

¹¹Ainda em 1966, Perry Anderson discute esta questão em um livro que depois se tornaria uma das principais referências acadêmicas contra o colonialismo português. ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 73.

Dessa forma, Portugal construiu um sistema eficiente de dominação e controle político, baseado, tanto na existência de categoriais legais fortemente marcadas pela burocracia, quanto no discurso racial, com articulação entre as duas dimensões, a burocracia e a raça, para melhor organizar-se politicamente e dominar os angolanos¹². Por outro lado e em um sentido contrário, os portugueses criaram a possibilidade de formação de uma elite urbanizada, letrada, burocrata, assalariada e de caráter não étnico, que se situou nas franjas dessa elite crioula, em que os “novos assimilados” se situaram e também se constituíram como uma elite letrada que negociava com os símbolos da antiga elite letrada já existente em Luanda.

Fizeram parte desse grupo escritores e políticos, como Manuel Pedro Pacavira (Golungo), Raul Davi (Benguela), Uanhenga Xitu (Ícolo e Bengo), Jacques Arlindo dos Santos (Libolo) e Adriano Sebastião (Ícolo e Bengo), entre outros. Deslocando-se do interior para Luanda, entre os anos de 1940 e 1960, eles passaram a rivalizar (socialmente) com outras elites africanas existentes na capital, os crioulos (antigos “civilizados”), os assimilados descendentes dos “civilizados”, os cabo-verdianos, os são-tomeenses e as elites portuguesas. Existia entre esses grupos, além da competição, um fundo de ressentimento e animosidades cotidianas, criadas e alimentadas pelo colonialismo português.

Na nossa análise, as ideias de Mary Pratt (1999) foram importantes para nos fazer entender esses “novos assimilados” e seu contato com o “mundo português”. Segundo ela, é preciso pensar as dimensões “interativas” e “improvisadas” dos encontros coloniais “[...] não em termos da separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder” (PRATT, 1999, p.32).

¹² O objeto central da obra de Hannah Arendt (1988) não é a discussão sobre a relação racismo e burocracia na África, mas a compreensão do totalitarismo, aprofundando, sobretudo, o caso soviético e o alemão. Mas ao apresentar um quadro completo da organização totalitária, a sua implantação, a propaganda, o modo como manipula as massas e de que maneira ele se apropria do Estado com vista à dominação total, usando para isso a dimensão do racismo e da burocracia, Arendt nos oferece suportes metodológicos importantes para entendermos realidades distintas como o colonialismo português na África. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Os “novos assimilados” na historiografia relativa a Angola

Com um processo de independência recente, datado de 1975, Angola teve também que “descolonizar” a sua produção historiográfica, quase sempre de matiz portuguesa e estrangeira, que a via não como detentora de uma história própria, mas como extensão dos domínios portugueses¹³.

Descolonizar essa historiografia não significa negar (impossível) o passado colonial; significa compreender os processos históricos¹⁴, para, assim, utilizando as palavras da historiadora angolana Maria da Conceição Neto (2003), entender como e por que foram feitas as escolhas desses personagens, sem dividi-los entre “nacionalistas” e “traidores”, mas buscando os sentidos dos movimentos sociais ou das violentas explosões coletivas¹⁵.

Junto a esse processo de “descolonização”, houve uma disputa em torno da memória coletiva e, conseqüentemente, da “verdadeira história” de Angola¹⁶, quase sempre posicionando de um lado os “nacionalistas” e, do outro, os “traidores”. Nesse sentido, a história continua “colonizada”, pois ainda é centrada em uma divisão analítica construída pelos portugueses, apesar de invertida¹⁷.

¹³ Pela quantidade de obras, é impossível listá-las aqui. Por esta razão, vale a pena destacar alguns textos que revisam parte desta historiografia, como Jill Dias (1991), Carlos Serrano (1977, 1992, 1996) e Marcelo Bittencourt (2000). BITTENCOURT, Marcelo. A História Contemporânea de Angola: seus achados e suas armadilhas. In: *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola (4 a 9 de agosto de 1997). Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. p. 161-18 5.. DIAS, Jill" História da Colonização. África (séculos XVII-XX)", in *Ler História*. Lisboa. ISCTE, 1991. SERRANO, C. M. H. . Angola: o discurso do colonialismo e a antropologia aplicada. África - Revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo, v. 14-15, n.1, p. 15-36, 1992. SERRANO, C. M. H. Angola: Bibliografia Antropológica. Coimbra, Portugal: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1996. v. 16. 247p. SERRANO, C. M. H. . Bibliografia preliminar sobre Angola publicada no exterior. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP, 1977. v. 1. 48p.

¹⁴ Lembrando Marc Bloch (2000), de que a tarefa do historiador é muito mais compreender do que julgar. BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

¹⁵ Maria da Conceição Neto é historiadora angolana com tese defendida em torno da história de Huambo. Suas obras foram utilizadas ao longo de toda esta tese.

¹⁶ O caso mais representativo dessa questão é o debate em torno do livro de Dalila Mateus, *Purga em Angola*. O livro mobilizou recensões e debates em torno do levante de 1977, ainda uma cicatriz aberta no meio social, sobretudo luandense. MATEUS, Dalila Cabrita e MATEUS, Álvaro. *Purga em Angola*. Lisboa: Edições ASA, 2007.

¹⁷ Fernando Tavares Pimenta (2010), em seus estudos sobre a participação dos brancos no processo de independência angolano, nos oferece importantes indícios para entendermos a historiografia pós-independência (1975) existente sobre Angola. Inicialmente ele destaca a predominância da história política e a imbricação entre história e política. “O facto é que a história tem sido “usada” para legitimar ou para confirmar versões muito discutíveis dos acontecimentos. Por outras palavras, a história continuou a ser um instrumento do (e de) poder, mesmo depois das independências africanas, o que significa que não foi feita uma “descolonização” dos estudos sobre o colonialismo

Nessa seara, entre as tentativas de descolonização e de narração da “verdadeira história de Angola”, diferentes historiadores têm se dedicado a pensar as elites intelectuais e políticas angolanas da segunda metade do século XX, nas quais podemos incluir os “novos assimilados”. Essa historiografia continua centrada na dimensão do político e quase sempre em torno de dois eixos: o nacionalismo angolano e o Movimento pela Libertação de Angola (MPLA)¹⁸, frequentemente acentuando a importância da elite crioula nesse processo.

Assim é a obra de Mário Fernandes de Oliveira (1965 e 1972), a que devemos um primeiro entendimento sobre o aspecto crioulo das elites urbanas luandenses. Em *Luanda: ilha crioula* (1972), Mário Fernandes de Oliveira (1965) ressalta a existência dessa elite crioula e as clivagens existentes dentro dela, desde, pelo menos, o início do século XX. Sua obra nos ajudou a entender que elite letrada é essa que se formou em Luanda e de que maneira, ao associar-se a uma ideia de mistura, ela acabou se dissociando daquilo que poderíamos chamar “mundo tradicional” do interior angolano, de onde surgiriam, anos mais tarde, os “novos assimilados”¹⁹.

Jill Dias (1984) e Jacopo Corrado (2008) estudaram as elites crioulas luandenses de finais do século XIX e início do século XX, buscando identificar, em sua reação ao colonialismo português, as raízes do nacionalismo angolano. No

português”. PIMENTA, Fernando Tavares. *Angola. Os Brancos e a Independência*. Porto: Afrontamento, 2010.

¹⁸ Como membros dessa tendência, Fernando Pimenta (1998) faz referência a Orlando Ribeiro, Jill Dias, Mário Fernandes de Oliveira e Marcelo Bittencourt. RIBEIRO, Orlando. *A colonização de Angola e o seu fracasso*. Lisboa: Imprensa-Nacional Casa da Moeda, 1981. DIAS, Jill. Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, 1984, pp. 61-64. COHEN, Abner. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press, 1981. BITTENCOURT, Marcelo. Dos Jornais às armas. Trajectórias da contestação angolana. Lisboa: Vega, 1999. BITTENCOURT, Marcelo. *Estamos Juntos. O MPLA e a luta Anticolonial (1961-1974)*. Niterói: Tese de doutoramento apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2002. ANDRADE, Mário Pinto de Andrade – Origens do nacionalismo africano. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961. Lisboa: Dom Quixote, 1997. Carlos Pacheco Dalila Cabrita Mateus, Jean-Michel Mabeko Tali. Carlos Pacheco – MPLA, um nascimento polémico (as falsificações da história). Lisboa: Vega, 1997. Dalila Cabrita Mateus – A luta pela independência. A formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC. Mem Martins: Inquérito, 1997. Jean Mabeko-Tali – Dissidências e poder de Estado. O MPLA perante si próprio (1962-1977). Luanda: Nzila, 2001.

¹⁹ As reservas à obra de Mário Fernandes de Oliveira deveu-se a uma suposta apologia ao lusotropicalismo freyreiano. Uma discussão acerca dessa questão pode ser encontrada em Roquinaldo Ferreira (2006) e José Carlos Venâncio (1996 e 1993). FERREIRA, Roquinaldo. *Ilhas Crioulas: O Significado Plural da Mestiçagem Cultural na África Atlântica*. São Paulo, *Revista de História*, 155, pp. 17-43. 2006. VENÂNCIO, José Carlos. *Colonialismo, antropologia e lusofonias*. Repensando a presença portuguesa nos Trópicos. Lisboa: Vega. 1996. VENÂNCIO, José Carlos. *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*, Lisboa: Ulmeiro, 1993.

estudo desses dois autores, percebemos a perda de prestígio social e econômico dessas elites crioulas e a emergência de uma “identidade crioula”, que, de alguma forma, esteve presente já nos anos 40 quando, efetivamente, os “novos assimilados” chegaram a Luanda.

Mas foi Christine Messiant (1989, 1998), em sua análise sobre o engajamento nacionalista da sociedade luandense entre os anos 1945-1961, quem percebeu o complexo emaranhado que envolvia tais elites e a diversidade nela existente. Ela tipifica os “novos assimilados” por meio de características próprias: pretos, oriundos do interior, de formação missionária e que conseguiram o Estatuto de Assimilado em meados do século XX. Diferencia-os dos “antigos assimilados”, expressão que prefere a crioulos, e mostra a presença dos “novos assimilados” na guerra civil angolana e a sua luta pelo poder com outros setores igualmente elitistas²⁰. Seu estudo foi a porta de entrada para entendermos e aprofundarmos os estudos sobre as clivagens existentes nessa elite nativa luandense.

Em diálogo com o trabalho pioneiro de Messiant (1989), outros trabalhos nos ajudaram a entender os “novos assimilados”, como aquele realizado por Dalila Cabrita Mateus (1999), que identifica este grupo como sendo composto por artífices e operários oriundos do leste de Angola, que buscavam a integração no seio da elite crioula da capital.

Já Marcelo Bittencourt (1999) parte de Messiant para afastar-se dela, pois acredita que, mesmo existindo uma clara distinção entre crioulos e “novos” assimilados, estes últimos, nos centros mais antigos de presença portuguesa, foram “absorvidos” pelas ideias de criouldade e, de alguma forma, amalgamaram-se com eles.

Retomando Messiant (1989), Catarina Antunes Gomes (2009), em seus estudos sobre as transições políticas angolanas, mostra os embates entre crioulos, novos assimilados e a elite bakongo na luta anticolonial, localizando as posições de cada um desses grupos e a maneira como essas posições incidiram sobre a criação de diferentes vertentes políticas.

²⁰ Quase sempre as referências a esses grupos aparecem na historiografia como uma citação a partir do que foi construído por Messiant. MESSIANT, Christine. “Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste”, in Michel Cahen (Org. de). *Vilas et cidades. Bourgs et villes en Afrique Lusophone*. Paris: Laboratoire Tiers-Monde/Afrique, 1989. MESSIANT, Christine. “Angola: the challenge of statehood”. In: David Birmingham; Phyllis M. Martin (Ed. by) *.History of Central Africa. The Contemporary Years Since 1960*. London: Longman, 1998.

O que vemos, como o próprio Bittencourt (1999) afirma, é que as distinções e cisões entre crioulos e novos assimilados constituem um tema “[...] ainda em acirrada discussão, o que tende a aumentar o grau de dificuldade da avaliação, já que as contribuições aparecem conforme os novos questionamentos vão sendo lançados” (BITTENCOURT, 1999, p. 104). Além disso, podemos afirmar que ainda há na historiografia certa confusão entre os termos crioulo e assimilado, como se fossem sinônimos, e certa diluição do grupo “novos assimilados” no meio da elite crioula.

Por esta razão os estudos sobre os novos assimilados aparecem nas “franjas” de outros interesses e aprofundamentos, para mostrar que os crioulos não eram os novos assimilados, ou, mesmo, no esforço de entender as matrizes formadoras dos grupos políticos existentes em Angola (MPLA, FNLA e UNITA) no intuito de discutir as cisões e conflitos existentes entre eles.

Assim, o que percebemos é que ainda não foi realizado um estudo cuja preocupação central sejam esses “novos assimilados”. Questões, como a distinção entre capital e interior (distâncias e complementaridades) e a maneira como a origem interiorana deles lhes permitiu elaborar um discurso angolano em sentido mais amplo de nação, com predominância das matrizes rurais e tradicionais, ainda merecem uma discussão maior.

Sobre as fontes

Na construção do contexto histórico no qual estavam inseridos os “novos assimilados” e levando em consideração o fato de que Angola era uma colônia portuguesa, em toda a pesquisa, além da bibliografia secundária, fizemos uso de alguns documentos do colonialismo português, como o Estatuto Político, Civil e Criminal das Indígenas (1926), o Ato Colonial (1930), o Diploma Legislativo (1931), o Decreto-Lei (1954) e os censos realizados em Angola nos anos 1940, 1950 e 1960²¹. Também utilizamos textos escritos por alguns dos ideólogos, como Gilberto Freyre (1952), Adriano Moreira (1956), Maria Archer (1957) e Afonso Mendes

²¹ Benedict Anderson (2008) em suas análises sobre a origem e difusão do nacionalismo afirma que os Censos e também os mapas e museus “[...] moldaram profundamente a maneira pela qual o estado Colonial imaginava o seu domínio – a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado” (ANDERSON, 2008, p. 227). ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

(1958). Quisemos demonstrar com a análise dessa documentação a existência de um aparato legal e ideológico que dava forma à “missão civilizadora” impetrada por Portugal e justificava ideologicamente a política de assimilação colonial.

Entretanto as fontes que tiveram maior centralidade em nosso trabalho foram as memórias plurais – memórias (e esquecimentos) desiguais e de características bem diversas, presentes em depoimentos dados por angolanos que viveram nos anos de 1926 a 1961. Elas foram entendidas à luz da teoria de Paul Ricoeur (2007), em uma relação dialógica entre o eu (memória individual), os próximos (memória compartilhada com sua geração) e os outros (memória coletiva, social, pública)²². Compuseram-se de entrevistas e autobiografias, visando construir referências discursivas que tivessem uma validade ampla e pudessem formar temporalidades ancoradas do presente no passado, buscando, nesse passado, “origens”, “começos”, a partir dos quais seria definida uma trajetória e construída redes de significações e sentidos e justificativas para as ações tomadas. Para Jacques Le Goff (1996), “[...] a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1996, p. 476).

A coleta e análise de tais fontes não se constituíram em tarefas simples: a dificuldade inicial foi, a partir do Brasil, localizar documentos que dissessem respeito a Angola²³. Se existe na historiografia brasileira certa tradição de análise sobre o período da escravidão atlântica, o mesmo não vale para o século XX e, mesmo em Angola, as experiências ainda estão, sobretudo, na fase de coleta²⁴.

²²Para Ricoeur (2010) “[...] não é apenas com a hipótese da polaridade entre a memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros” (RICOEUR, 2010, p. 142). RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

²³ A realização de entrevistas em Angola, pelo menos durante a pesquisa para a tese, não se tornou possível em decorrência da ausência de financiamento, visto que, mais do que uma visita pontual, seria necessário permanecer algum tempo em Luanda.

²⁴A professora doutora Maria Eugênia Fonseca, umas das maiores especialistas em história de Angola, em contato por nós realizado, afirmou que o Arquivo Histórico de Angola construiu uma seção de História Oral com uma série de entrevistas registradas (apenas áudio), mas não tem feito publicações com base nelas. A Rádio Nacional de Angola também ocasionalmente fez entrevistas desse tipo. Em 1995 o programa “Foi há 20 anos” recolheu e transmitiu várias delas e os jornalistas autores do programa (Drummond Jaime e Helder Barber) publicaram uma parte delas em livro. O MPLA, através do seu Centro de Documentação e Investigação Histórica, desenvolve um trabalho de recolha de testemunhos dos seus militantes (entrevistas gravadas em vídeo), embora sem publicá-las e, por fim, a Associação Tchiveka de Documentação, uma organização angolana, privada e sem fins lucrativos, cujo objetivo principal é preservar a memória da luta de libertação, tem registrado em suporte audiovisual digital entrevistas de muitos protagonistas dessa luta ou pessoas com ela

Por esta razão foram mais de quatro anos localizando entrevistas e autobiografias escritas por angolanos, disponíveis em bibliotecas, centros de pesquisa, páginas eletrônicas e sebos. O resultado foi, a nosso ver, satisfatório, pois foram listados e analisados mais de vinte depoimentos, perfazendo um caminho que poderá ser útil para futuros trabalhos de pesquisa, que poderão compará-los com novos depoimentos e novas perspectivas.

A segunda dificuldade se deu em relação à análise das entrevistas, pois, como foram coletadas seguindo interesses bem diversos dos nossos²⁵, elas não correspondiam ao nosso problema de pesquisa. Por esta razão, ao longo do texto, sempre localizamos o contexto de produção da fonte, as circunstâncias históricas e, quando havia, possíveis repercussões.

Depois disso procuramos reordenar, em função de nosso problema de pesquisa, os acontecimentos descritos pelos entrevistados, considerando que, a cada vida, corresponde um fluxo bem diverso de lembranças²⁶. Dessa forma, mais do que as trajetórias pessoais em si, as relações estabelecidas pelos personagens e a maneira como eles personificaram determinados conjuntos de perspectivas que parecem ser comuns a outros iguais a eles, constituíam pistas metodológicas importantes para o desenvolvimento da pesquisa²⁷.

Nas autobiografias, foram narradas as dificuldades pelas quais passaram os novos assimilados²⁸ e postos os seus questionamentos, constituindo-se, assim, um acerto de contas com o passado e, ao mesmo tempo, a definição de um “lócus

relacionadas. Tem publicado material nos jornais e feito pequenos vídeos. JAIME, Drumond e BARBER, Helder. Angola: *Depoimentos para a história recente* (1950-1976). S/l: Edição dos autores, 1999.

²⁵ Em linhas gerais, são entrevistas que buscam registrar perspectivas bem diversas da história de Angola, enfocando aspectos da literatura, política e musicalidade. Além dos registros memorialísticos individuais.

²⁶ Segundo Paul Ricoeur “[...] é no ato pessoal da recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca do social” (RICOEUR, 2010, p. 133). RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2010.

²⁷ Apesar de se referir a um contexto diferente do nosso, as perspectivas metodológicas abertas por Carlo Ginzburg (1988), em *O Queijo e os Vermes*, nos mostram a possibilidade de construção de um universo social a partir de experiências individuais. A leitura desta obra foi importante para construirmos o eixo metodológico do trabalho de pesquisa. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

²⁸ Essas autobiografias são entendidas por Tania Macedo (2008) como “textos memorialísticos” para um conjunto de memórias de autores angolanos que apresentam certo “acerto de contas” com o passado²⁸. Segundo ela, são textos “[...] em que a dominante é a narrativa com forte pendor biográfico, por vezes confessional, que se concretiza em diários, relatos autobiográficos e narrativas autobiográficas que, confessadamente, buscam recuperar o passado” (MACEDO, 2008, p.27). MACEDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora Unesp; Luanda (Angola): Nzila, 2008.

social” no presente. Nelas há uma grande primazia do narrador, na condição de portador de uma memória a partir da qual são constituídas suas identidades. Nesse sentido, é importante destacar Walter Benjamin (1994), para quem o narrador retira da experiência o que conta, ou seja, de sua própria experiência ou a relatada pelos outros e incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes, construindo não só sua identidade, mas, também, uma identidade coletiva²⁹.

Entrevistas e autobiografias foram analisadas de maneira qualitativa, de forma que umas complementassem ou, mesmo, negassem a outra, nos permitindo entender a longa “travessia no deserto” pela qual passaram os novos assimilados, saídos do “mato” para a urbana e cosmopolita Luanda dos anos 40, e nos fizeram entender as cisões existentes, no seio da elite letrada e política angolana, entre os cidadãos e os do “mato”.

Buscando dar suporte a essas memórias e, entendendo-as também portadoras de uma memória coletiva, as obras literárias são referenciadas e analisadas ao longo da tese, sobretudo no último capítulo, sendo vistas como espaços de memórias e de representações coletivas, deixando, assim, de serem “suportes” para o entendimento das memórias para se tornarem os próprios objetos de nossa análise.

Sobre os capítulos

No intuito de entendermos a história dos novos assimilados, seus trânsitos e a maneira como sua presença em Luanda acentuou as cisões dentro da capital de Angola, dividimos esta tese em cinco capítulos. No capítulo I, *A política de assimilação colonial salazarista e a elite crioula angolana*, analisamos os pressupostos legais que criaram a figura jurídica do assimilado, durante a época da ditadura salazarista (1926 – 1974), e o aparato ideológico que justificava a existência desse novo “personagem” no imaginário português, além dos impactos, tanto da legislação, quanto dos aspectos ideológicos sobre a elite crioula angolana, que, agora, se via no debate entre trocar o antigo estatuto de civilizado pelo novo de assimilado.

²⁹ BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

No capítulo II, *Os “novos assimilados”: as origens Interioranas e a formação nas missões religiosas*, analisamos o universo social e a vida cotidiana desses indivíduos no interior angolano de meados do século XX e seu processo de educação nas escolas das missões.

Aspectos ligados às origens e à burocracia enfrentada pelos angolanos para se tornarem um assimilado são discutidos no capítulo III, *Tornando-se um assimilado: o processo legal e a construção de identidades*, no qual também nos dedicamos a analisar seus construtos identitários.

Já o trânsito, dentro da cidade de Luanda, de portugueses que chegaram em massa nos anos 40, dos crioulos que foram deslocados de seus bairros de origem e dos “novos assimilados”, que se deslocaram do interior para Luanda, foi destacado no capítulo IV: *A cidade de Luanda, entre portugueses, crioulos e “novos assimilados” (1926 – 1961)*.

Por fim, no último capítulo, *Os “novos assimilados” e o “mato” em Luanda: um olhar através da literatura*, aprofundamos a discussão sobre a presença dos novos assimilados na capital, utilizando, para tanto, obras literárias escritas no período, como o caso das obras da portuguesa Maria Archer (1956), e obras literárias que se referem a este período, como as escritas por Luandino Vieira.

Nos *Anexos*, apresentamos a documentação mais significativa analisada ao longo da pesquisa, tais como o Diploma Legislativo de 1935, as alterações na Legislação de 1954 e uma série de entrevistas concedidas por aqueles aos quais chamamos “novos assimilados”.

CAPÍTULO I A POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO COLONIAL SALAZARISTA E A ELITE CRIOLA ANGOLANA

Os novos assimilados surgiram em um período da história de Portugal marcado pelo golpe de estado de 28 de maio de 1926, com a ascensão de António de Oliveira Salazar e a instalação de um regime ditatorial em 1933, o Estado Novo Português (1933-1974). Durante esse período, Salazar construiu um governo caracterizado pelo autoritarismo e cerceamento das liberdades democráticas, tanto na metrópole, quanto nas colônias. Isso significou, para Angola, a construção de medidas restritivas em relação à elite crioula, o incentivo à ida de mais portugueses para a colônia e a formação de uma nova elite assimilada para, teoricamente, concorrer com os crioulos.

A formação dessa nova elite encontrou respaldo legal na legislação portuguesa do período, ou seja, o Estatuto do Indigenato (1926), o Ato Colonial (1930) e o Decreto-Lei (1954), que alterou o Estatuto do Indigenato, além do Diploma Legislativo (1931), um documento específico para Angola, que criou as condições legais para o seu surgimento.

Associado a esta legislação, um *corpus* discursivo foi criado conforme as ideias de Gilberto Freyre para justificar e promover o grupo dos assimilados no império português, em um período de descolonização, pós-segunda guerra mundial. Tais ideias serviram para, ao menos discursivamente, justificar a própria existência das colônias portuguesas.

Esse cenário político e ideológico, a elite crioula e os debates sobre a adesão ou não ao Estatuto de Assimilado são os temas que nos propomos a discutir neste capítulo.

1.1 O governo salazarista e a política de assimilação (1926 – 1954)

Os salazaristas acreditavam que, durante a República (1911–1926), houve um processo demasiadamente rápido de assimilação do africano; argumentavam que, sendo um “selvagem”, não poderia se transformar em um “cidadão” apenas artificialmente. Para tanto, seria preciso criar prerrogativas, a partir das quais, a

diferenciação no seio dos africanos pudesse ser operada, como a educação, a maneira de se vestir e o comportamento social, entre outras. Para Conceição Neto (2010), os portugueses viam na “assimilação” praticada durante a República “[...] mais perigos que vantagens e, onde houvesse significativa presença europeia, consideravam a discriminação racial essencial à ordem imperial” (CONCEIÇÃO NETO, 2010, p. 204).

A proclamação do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique (Estatuto do Indigenato), em 1926, foi uma das soluções encontradas por Portugal para reorganizar as relações com os nativos de suas colônias. Ele cumpriu o papel de ordenar o trabalho e os processos de assimilação, com uma evidente preocupação para a primeira questão.

Com esse estatuto, a discriminação racial no império português foi consagrada legalmente, pois todo branco era legal e naturalmente “cidadão” e “civilizado”, enquanto negros e mestiços tinham de solicitar, mediante um penoso processo administrativo, essa mesma cidadania. Sem ela, o nativo via limitado o seu acesso ao trabalho, à saúde, à educação, à propriedade territorial ou, mesmo, a uma simples carta de condução veicular. Na prática, a política “assimilacionista” salazarista restringiu a mobilidade social dos angolanos, afastando-os dos direitos básicos (saúde, educação, terra e trabalho) e segregando-os em relação à minoria portuguesa existente em Angola.

O Estatuto do Indigenato (1926), em grande parte obra do período republicano (1911–1926), aprimorada pela ditadura portuguesa (1926-1975), estabelecia os deveres e os “direitos” dos “indígenas” e os possíveis caminhos para a assimilação. Embora ainda de maneira abstrata e sem uma regulamentação mais específica, determinava os passos a partir dos quais um “indígena” viria a se tornar um “cidadão”. O primeiro critério era o trabalho, seguido da educação e, por fim, o “aperfeiçoamento” dos costumes e da moral “indígena”.

O artigo transcrito a seguir resume as intenções do Estado português em relação aos “indígenas”:

Art. 1º - A República Portuguesa garante a todos os indígenas os direitos concernentes a liberdade, segurança individual e propriedade, a defesa das suas pessoas e propriedades, singulares ou colectivas, a assistência pública e liberdade do seu trabalho; e promove por todos os meios o cumprimento dos seus deveres conducentes ao melhoramento das condições materiais e morais da

sua vida, ao desenvolvimento das suas aptidões e faculdades naturais e, de uma maneira geral, a sua instrução e progresso, para a transformação gradual dos seus usos e costumes, valorização da sua actividade e sua integração na vida da colónia, de modo a constituírem um elemento essencial da sua administração (Estatuto do Indigenato, 1926).

Nas supostas garantias dadas aos indígenas, o carácter de restrição (“segurar”, “defender”, “assistir”) é bem superior às garantias de autonomia (“livre”), ou seja, a defesa da nação portuguesa estava acima das liberdades individuais. Por meio da instrução (educação), garantir-se-ia o desenvolvimento dos indígenas, tornando-os “integrados” na vida da colônia como elementos essenciais na administração portuguesa. Como vemos, no estatuto, o objetivo era “integrar”, e não, necessariamente, “assimilar”.

Figura 1- Intenções do Estado Português em relação aos "Indígenas" (1926)

A defesa da nação é destacada também no artigo segundo, onde se reitera que os usos e costumes dos “indígenas” serão aceitos. Observamos que o verbo empregado é “aceitar”, e não “respeitar”, dentro da lógica do “integrar”, e não do “assimilar”, desde que não se comprometessem os “direitos de soberania” e não se “repugnassem os princípios de humanidade”, definidos por Portugal. Sobre esses “indígenas”, explica o Estatuto em sua reformulação em 1929:

Para os efeitos do presente estatuto, são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça.

Aos governos das colônias compete definir as condições especiais que devem caracterizar os indivíduos naturais delas ou nelas habitando para serem considerados indígenas para o efeito da aplicação do estatuto e dos diplomas especiais promulgados para indígenas (Estatuto do Indigenato, 1929).

A definição de indígena abarcava um componente racial (“raça negra”) e elementos culturais (“ilustração e costumes”), mas, diante da diversidade encontrada nos territórios ultramarinos, o estatuto não restringia a questão, deixando a cargo das autoridades metropolitanas locais definir as características de seus grupos nativos, já que o “indígena” de Angola era diferente do “indígena” da Guiné e de Moçambique e ainda mais diferente dos habitantes das ilhas de Madeira e Açores.

Garantia-se a eles a proteção contra o trabalho compulsório, mas em bases extremamente frágeis, já que seria permitido em serviços de “interesse público”. Conforme essa construção legal, uma propriedade particular poderia fazer uso do trabalho compulsório dos nativos, desde que fosse comprovado o interesse público na questão.

No que se refere aos direitos políticos (artigos 8º e 9º), seria garantida a existência de instituições políticas e de chefes gentílicos, mas não a sua participação nas instituições de caráter europeu. Nas eleições metropolitanas, por exemplo, a participação somente se tornaria possível com a obtenção do Bilhete de Assimilado.

Assim, o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas (O Estatuto do Indigenato) definiu o essencial da política de segregação existente até 1961 nas colônias portuguesas, separando, no corpo da colônia, “indígenas” e assimilados, além de ser um instrumento de regulação da mão de obra africana nas colônias de ultramar³⁰. Logo após, em 1930, foi proclamado o Ato Colonial, que estabeleceu o quadro jurídico-institucional geral de uma nova política para os territórios sob dominação portuguesa, reafirmando a soberania da metrópole³¹. O objetivo geral da

³⁰ Como reafirmado no preâmbulo de sua republicação, em 1929, caberia ao estatuto “[...] assegurar não só os direitos naturais e incondicionais dos indígenas”, mas também “[...] o cumprimento progressivo dos seus deveres morais e legais do trabalho, de educação e de aperfeiçoamento” (Estatuto do Indigenato, 1929).

³¹ José Cabaço (2002) define o Ato Colonial como sendo “[...] o documento orgânico do colonialismo português” (CABAÇO, 2002, p.128). Segundo Valentim Alexandre, “O Ato Colonial tinha antes de mais um objetivo político preciso: tratava-se de reafirmar de forma solene a soberania portuguesa no ultramar, em documento com valor constitucional, dando-lhe um caráter permanente e irrevogável, numa fase em que se agudizavam as tensões com a Sociedade das Nações sobre a questão do trabalho indígena e em que se falava da ‘internacionalização’ dos territórios coloniais” (ALEXANDRE, 2000, p. 188). CABAÇO, José Luís: “Políticas de identidade no Moçambique colonial” in Maggie, Yvone & Rezende, Claudia Barcelos (org.). *Raça como retórica*. Civilização Brasileira, Rio

legislação seria, em linhas gerais, fazer cumprir a “essência orgânica” da nação portuguesa, ou seja:

[...] desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente (Acto Colonial, Artigo 2, 1930).

Em relação aos “Indígenas”, a preocupação maior, tal qual no Estatuto do Indigenato de 1926, era o controle do trabalho. Dos dez artigos existentes no Título II, “Dos Indígenas”, quatro se referiam exclusivamente à questão do trabalho, enquanto os demais diziam respeito à defesa dos direitos e da questão religiosa³².

Apesar de se referir a uma suposta necessidade de “civilizar” as populações “indígenas”, o Estatuto do Indigenato (1926) e o Ato Colonial (1930) não estabeleceram tais premissas, o que foi feito, no caso de Angola, somente no Capítulo I do Regulamento do Recenseamento e Cobrança do Imposto Indígena, aprovado por Diploma Legislativo nº 237, de 26 de maio de 1931, que definiu de maneira mais clara as condições às quais os indígenas deveriam se submeter para se tornarem “cidadãos”, isto é, “assimilados”³³.

Os critérios foram baseados na Carta Orgânica de Angola de 1917, ou seja, a documentação salazarista foi inspirada em uma documentação republicana. O artigo 259 dessa carta estabelecia as seguintes prerrogativas para que um “indígena” se tornasse um cidadão português:

- 1º Saber ler e escrever a língua portuguesa;
- 2º possuir os meios necessários à sua subsistência e à das suas famílias;
- 3º - ter bom comportamento, atestado pela autoridade administrativa da área em que reside;
- 4º diferenciar pelos usos e costumes do usual da sua raça (Carta Orgânica, 1917).

de Janeiro, 2002. ALEXANDRE, Valentim. *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento. 2000.

³² O Ato Colonial sofreu alterações em 1935 e 1945, que não modificaram a essência no que se referia aos nativos, “indígenas”.

³³ “Em Moçambique, foi promulgado um regulamento específico relativo ao pedido do alvará de assimilação (Diploma Legislativo nº 36, de 1927). Tratava-se de um processo burocrático, dispendioso e sem garantias. Entre 1932 e 1954, foram registrados na Câmara de Lourenço Marques 646 pedidos, tendo sido recusados 156 (Penvenne, 1993, p. 188). Acresce que os indivíduos que obtinham o estatuto podiam posteriormente ser investigados pela ISANI (apesar dos assimilados em teoria já não estarem sob a jurisdição desse departamento), e, se fossem notados indícios de um rebaixamento social ou material no seu modo de vida, voltavam à categoria de indígenas” (CASTELO, 2007, p. 292).

A língua, como portadora de uma cultura, era o instrumento indispensável para a obtenção da cidadania. O Diploma Legislativo de 1931 aprofundou e ampliou a legislação de 1917, com o objetivo, entretanto, de não mais formar um “cidadão”, mas, sim, um “assimilado”. Nesse Diploma, foi introduzida, pela primeira vez para Angola, a expressão “assimilado” como uma categoria legal nova e distinta do antigo status de “civilizado”, existente no período da República Portuguesa (1911–1926), apesar de, essencialmente, pouco mudar em relação às disposições para alguém se tornar, ao menos teoricamente, um “cidadão” português³⁴.

A categoria “assimilado” era social e legalmente inferior a “civilizado”. Até mesmo etimologicamente o termo “assimilado” carrega uma ideia de incompletude, de meio termo, enquanto “civilizado” remete a um “status-fim”, completo, acabado. Mesmo proporcionando uma condição inferior, para obter o status de assimilado, exigia-se mais dos “indígenas”, colocando uma série de entraves à mobilidade social dos angolanos. O artigo primeiro do Diploma de 1931 dispõe sobre as condições a serem cumpridas para um indivíduo se tornar um assimilado:

- 1) Ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra.
- 2) Falar, ler e escrever corretamente a língua portuguesa.
- 3) Adotar a monogamia.
- 4) Exercer profissão, arte ou ofício compatível com civilização europeia, ou ter rendimentos que sejam suficientes para prover aos seus alimentos, compreendendo sustento, habitação e vestuário, para si e sua família (Diploma Legislativo, 1931).

O grau de exigência para os “indígenas” que quisessem se tornar um assimilado pode ser constatado na análise desse texto transcrito, onde o uso de termos, como “inteiramente”, “corretamente”, reforça a ideia de que apenas parecer lusitano e saber rudimentos da língua portuguesa não eram suficientes; buscava-se evitar que os “mal assimilados”, ou seja, aqueles que só entendiam rudimentos da língua e escrita portuguesa pudessem conseguir o estatuto, era preciso também ter uma boa situação financeira.

Com o Decreto de 1931, os “indígenas” poderiam, então, se tornar

³⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira. Introdução In MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 2001. v. XI, p.26.

“cidadãos” portugueses de pele escura.

Após os trâmites legais, era conferida, pelos administradores de Conselho ou Circunscrições, uma Certidão de Identidade, instrumento indispensável para que eles pudessem trabalhar nos órgãos da administração portuguesa, ter autonomia para deslocar-se dentro da colônia, solicitar carteira de motorista etc. Por essa razão, para muitos africanos o Estatuto de Assimilado correspondia a uma reivindicação e, mesmo, a um ideal moral ansiosamente desejado³⁵.

Essa legislação foi aprofundada 23 anos depois, com a promulgação do Decreto-Lei nº 39.666 de 20 de maio de 1954, que redefiniu o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (1926). Esse estatuto tinha como pressuposto básico regulamentar uma série de “matérias importantes” e, para Angola, vinha regular as disposições encontradas no Diploma Legislativo de 1931.

Nesse novo documento, houve um detalhamento maior em relação ao que seria o nativo submetido ao Estatuto. Essencialmente, continuavam a ser indígena “os indivíduos de raça negra ou seus descendentes”, mas, em 1954, no artigo 2º do Estatuto, foi introduzida a ideia de que indígenas seriam também aqueles que “[...] não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (Estatuto, 1954). O “indígena” era, assim, definido em contraposição ao assimilado.

O papel do Estado em relação aos Indígenas continuava a ser o mesmo de 1926, ou seja, melhorar as “condições materiais e morais da vida dos indígenas”, permitindo, para tanto, o acesso à cidadania – palavra que não havia em 1926. O progresso para as populações locais era uma melhor administração das colônias, já em 1954, tal progresso se daria pelo acesso à “cidadania”, ou seja, pela assimilação³⁶.

³⁵Alfa I. Sow e Mohamed H. Abdulaziz (2010) dizem que, entre as principais aspirações, estavam “Viver como o colono, vestir-se como ele, comer e beber como ele, falar e habitar como ele, rir e enraivec-se como ele, ter as mesmas referências religiosas, morais e culturais que ele” (SOW e ABDULAZIZ In: MAZRUI e WONDJI, 2010, p. 632). SOW, Alfa I e ABDULAZIZ, Mohamed H. Língua e evolução social In: MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe (edit.). *História geral da África, VIII: África desde 1935*, Brasília. UNESCO, 2010.

³⁶ Não há mudanças na questão relativa à organização política dos indígenas, apenas a ideia de um “regedor indígena”, mas o estatuto dava conta da habilidade que o estado português teria que ter na relação com esses chefes locais: “§ 2º Os regedores e chefes de grupo de povoações ou de povoação desempenham as funções atribuídas pelo uso local, com as limitações estabelecidas neste diploma. A obediência que as populações lhes devem é a resultante da tradição e será mantida enquanto respeitar os princípios e interesses da administração, a contento do Governo”. O uso de tal

Como nas legislações anteriores, a questão do trabalho era central. A Seção II, toda destinada a esse eixo, sustentava que o trabalho é “elemento indispensável de progresso”. Contudo, as autoridades só poderiam impô-lo nos casos especificamente previstos em lei.

Art. 33.º Os indígenas podem livremente escolher o trabalho que desejam efectuar, quer de conta própria, quer de conta alheia, ou nas suas terras ou nas que para esse efeito lhes forem destinadas.

Art. 34.º A prestação de trabalho a não-indígenas assenta na liberdade contratual e no direito a justo salário e assistência, devendo ser fiscalizada pelo Estado, através de órgãos apropriados (Estatuto do Indigenato, 1954).

O Capítulo III, efetivamente, tratava da questão do assimilado, com uma alteração significativa em relação ao Estatuto de 1931. Enquanto neste havia a ideia de estágios, numerados de 1 a 4, pelos quais o interessado deveria passar, fase por fase, no de 1954 é o acúmulo de todas as prerrogativas que tornaria o indivíduo um assimilado. O caput do art. 56 explicita esta nova exigência: “Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove **satisfazer cumulativamente** os requisitos seguintes” (Estatuto do Indigenato, 1954, grifos nossos). As prerrogativas eram as seguintes:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar correctamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor (Estatuto do Indigenato, 1954).

Passou a existir uma idade mínima para obter o estatuto – 18 anos – e deixou de ocorrer a sua transmissão de forma hereditária. A língua continuava a ser

prestígio legado pela tradição, entretanto, tinha limites, ou seja, eles não podiam cobrar impostos para si, aplicar algum tipo de punição sem comunicar às autoridades administrativas portuguesas; mesmo a sua liberdade de trânsito estava em risco, pois não podiam sair de sua área de circunscrição sem ter uma licença das autoridades portuguesas.

o elemento central da assimilação – por essa razão o uso do vocábulo “corretamente” –, associada à independência econômica do pleiteante, evidenciando, assim, legalmente, que, na prática, antes de se tornar um assimilado, o indivíduo necessitava pertencer a uma camada média baixa dos indígenas.

Tabela1: Condições para se tornar um assimilado

DIPLOMA LEGISLATIVO DE 1931	ESTATUTO DO INDIGENATO DE 1954
Ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra.	Ter mais de 18 anos.
Falar, ler e escrever corretamente a língua portuguesa.	Falar correctamente a língua portuguesa.
Adotar a monogamia.	Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim.
Exercer profissão, arte ou ofício compatível com civilização europeia, ou ter rendimentos que sejam suficientes para prover aos seus alimentos, compreendendo sustento, habitação e vestuário, para si e sua família.	Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

Fonte: Diploma Legislativo de 1931 e Estatuto do Indigenato de 1954.

Pela legislação de 1954, um pai que era assimilado não poderia transmitir automaticamente para sua esposa e filhos o estatuto que detinha, como assegura o texto a seguir:

Art. 57.º A mulher indígena casada com indivíduo que adquira a cidadania nos termos do artigo anterior e os filhos legítimos ou ilegítimos perfilhados, menores de 18 anos, que vivam sob a direcção do pai à data daquela aquisição podem também adquiri-la, no caso de satisfazerem aos requisitos das alíneas b) e d) do artigo 56.º (Estatuto do Indigenato, 1954).

Pelo Estatuto, o trâmite deveria durar no máximo quinze dias. Entretanto, em alguns casos, ele poderia sair com uma rapidez maior e sem tantas demandas burocráticas, como explicita este artigo:

Art. 60.º O bilhete de identidade será passado sem dependência das formalidades previstas neste diploma a quem apresente documento comprovativo dalgumas das seguintes circunstâncias:

a) Exercer ou ter exercido cargo público, por nomeação ou contrato;

- b) Fazer ou ter feito parte de corpos administrativos;
- c) Possuir o 1º ciclo dos liceus ou habilitação literária equivalente;
- d) Ser comerciante matriculado, sócio de sociedade comercial, exceptuadas as anónimas e em comandita por acções ou proprietário de estabelecimento industrial que funcione legalmente (Estatuto do Indigenato, 1954).

Em alguns casos, o Bilhete de Assimilado era automaticamente concedido, quando “[...] o exercício de cargo público que tenha terminado por demissão ou rescisão do contrato por motivo disciplinar” (Estatuto do Indigenato, 1954). Outra situação em que o Bilhete de Assimilado poderia ser entregue dava-se nos casos de “indivíduos que notoriamente os possuam ou que tenham prestado serviços considerados distintos ou relevantes à Pátria Portuguesa” (Estatuto do Indigenato, 1954).

Para quem já era assimilado antes de 1954, não havia necessidade de passar novamente pelos trâmites legais, mas eram compelidos a fazer o pedido:

Os alvarás de assimilação e outros documentos actualmente destinados a provar a qualidade de não-indígena podem em qualquer tempo, ser substituídos pelo bilhete de identidade, mediante simples pedido dos interessados à entidade competente para a passagem dos bilhetes, mas, enquanto não o forem, produzem, quanto à cidadania, o efeito do bilhete (Estatuto, 1954).

Na prática, mesmo os “antigos assimilados” tinham que validar o seu Bilhete de Assimilado, o que evidencia que o Estatuto de 1954 tornou ainda mais difícil a obtenção desse documento, ao incluir prerrogativas que deveriam ser seguidas, como a idade mínima de 18 anos, que era válida para aqueles que não tinham pais assimilados, sendo dispensado no caso de terem. Além disso, a mulher “indígena” que se casasse com um homem já assimilado poderia também requerer o bilhete. Nos dois casos era preciso falar corretamente a língua portuguesa e ter bom comportamento.

Outra alteração significativa foi a possibilidade de revogação do Estatuto de Assimilado, transferindo tal questão para as mãos das autoridades administrativas, que poderiam requerê-la ao Juiz de Direito da Comarca. A revogação já era possível antes; entretanto, só em 1954 ela passou a ser legislada. O documento deixava margem a quaisquer tipos de arbitrariedades que, porventura, as autoridades

metropolitanas quisessem cometer, pois não estabelecia critérios que, efetivamente, levassem à perda do documento legal.

Em, suma o Estatuto de 1954 criou ainda mais dificuldades para a obtenção do Bilhete de Assimilado, além de tornar esta condição frágil, já que poderia ser revogada a qualquer momento, ao sabor das autoridades administrativas. Por esta razão, ele pode ser entendido como o resultado de um esforço empreendido por Portugal para proteger os portugueses menos qualificados da concorrência interna com os assimilados (“antigos” e “novos”)³⁷.

Para uma dimensão desse conjunto de leis, elaboramos a seguinte tabela:

Tabela 2: Dispositivos legais em Angola em relação ao processo de assimilação colonial

DISPOSITIVO LEGAL	ANO	PRINCIPAIS DIRETRIZES EM RELAÇÃO AOS ASSIMILADOS
Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas.	1926	Estabelece os deveres e “direitos” dos indígenas e os possíveis passos para a assimilação.
Ato Colonial.	1930	Ratifica as desigualdades estruturais básicas e normatiza possibilidades de ascensão.
O Diploma Legislativo nº 237.	1931	Introduz a terminologia “assimilado” e regulamenta os passos que o “indígena” deveria tomar para se tornar um assimilado.
O Decreto-Lei nº 39.666.	1954	Inclui mais prerrogativas para serem seguidas por aqueles que gostariam de se tornar assimilado, além de instituir a possibilidade legal de revogação do Bilhete de Assimilado.

Fontes: Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas (1926), Ato Colonial (1930), Diploma Legislativo nº 237 (1931) e Decreto-Lei nº 39.666 (1954).

Em linhas gerais, a existência de uma categoria de assimilados regulamentada por esta legislação reforçava a ideia de superioridade do europeu em relação ao angolano/africano, pois ser assimilado era, de alguma forma, ser menos preto, mais branco, mais europeu, como se nascessem nativos e fossem

³⁷ De acordo com Conceição Neto (2003), por esta razão, “[...] nos anos 50, era cada vez mais difícil obter o ‘alvará de cidadania’ e trocar a Caderneta Indígena pelo Bilhete de Identidade” (CONCEIÇÃO NETO, 2003, p. 8-9).

emancipados pela assimilação³⁸.

Legalmente, esse status legal isolava-os do restante da população, além de aprofundar os conflitos de caráter racial, sobretudo entre os membros das elites nativas. Mas eles eram rejeitados pelas autoridades metropolitanas, que receavam que o acesso dos africanos a escolas os instrumentalizasse para defender seus “supostos” direitos³⁹. Apesar de pouco significativa estatisticamente, essa legislação permitiu a emergência de núcleos de assimilados, principalmente nas povoações comerciais e nos centros urbanos⁴⁰.

Criava-se, assim, a hierarquização da nova sociedade colonial: os colonos vindos de Portugal, os assimilados, os “indígenas” que começavam a se tornar portugueses e, por fim, a grande massa da população, os “indígenas”, africanos que deveriam esperar para um dia alcançar a assimilação.

Para justificar ideologicamente toda essa legislação assimilacionista, Portugal mobilizou um conjunto de ideias, construídas com base na obra do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre e que ficariam conhecidas como lusotropicalismo.

1.2 O lusotropicalismo e a defesa da assimilação colonial portuguesa

A importância do lusotropicalismo⁴¹ para o colonialismo português fez com que Gerald Bender (1980) afirmasse que, para entender a colonização portuguesa

³⁸Ainda em 1966, Perry Anderson discute esta questão em um livro que depois se tornaria uma das principais referências acadêmicas contra o colonialismo português. ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 73.

³⁹ “[...] que receiam, acima de tudo, estes ‘pretos’ que, tendo freqüentado a escola, não hesitam em pegar na caneta para se queixar das exações cometidas, quer junto dos responsáveis portugueses, quer das instituições internacionais, tais como a ONU” (HENRIQUES, 1997, p. 76). HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

⁴⁰Segundo Mourão (2006) as “povoações comerciais” como, por exemplo, a cidade de Bié, construída a partir de uma “casa comercial”, foram espaços onde se dinamizou em linhas gerais e de maneira mais ampla o processo de assimilação, a partir do colonizador. “A ‘assimilação’, nessa perspectiva, ora decorreu da criação de ‘povoações comerciais’, ora favoreceu a transferência do circuito comercial das mãos dos africanos para a dos ‘brancos’, com todas as suas consequências econômicas e comerciais” (MOURÃO, 2006, p. 71). MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda*. São Paulo: terceira margem, 2006.

⁴¹ “[...] o lusotropicalismo nunca se constituiu como uma corrente teórica. Nascido no seio de uma ensaística culturalista, foi produzido por e reproduziu discursos no campo da identidade, da especificidade e do excepcionalismo tanto no Brasil como em Portugal» (Almeida, 1998, 17), e, alimentado pela interação de elites letradas com o senso comum, com raízes anteriores a Freyre,

em Angola, seria preciso primeiro entender Gilberto Freyre⁴². Entretanto suas obras só ganharam repercussão e importância em Portugal nos anos 50, fim da segunda guerra mundial, quando Portugal se preparava para tentar fazer parte da Organização das Nações Unidas (ONU), sendo um dos últimos países colonialistas do mundo⁴³.

Freyre defendia uma suposta especificidade da colonização portuguesa, mais branda do que as demais, “não-racista”, “assimilacionista”, promotora da miscigenação entre os povos e com uma legislação racial mais “igualitária”⁴⁴. Em dezembro de 1951, ele, financiado pelo governo salazarista, visitou Angola para ver *in loco* o sucesso da política de assimilação colonial, da legislação e os próprios assimilados, com os quais foi colocado em contato pelas autoridades coloniais⁴⁵. Ao

como apontariam os trabalhos de história da antropologia do ensaísmo crítico em Portugal (v. Almeida, 1998, 6), ter-se-ia constituído como uma permanência, inclinação, habitas, um «lusotropicalismo genérico» do senso comum e, por vezes, de representação oficial (Almeida, 1998, 18). ALMEIDA, Miguel Vale de, Por um pós-luso-tropicalismo: raízes e ramificações dos discursos lusotropicalistas, ou de “como certos erros passam de uns manuais para os outros”.XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Vitória, abril de 1998.

⁴²Segundo Gerald Bender (1980) “Para entender a Angola bajo los portugueses debemos entender primeiro el lusotropicalismo, la ideologia usada para explicar y justificar la presencia portuguesa em África. Los sustentadores del lusotropicalismo argumentaban que la ausencia de racismo, históricamente comprobada y exclusiva del pueblo português, hizo que la colonización de sus territorios no europeos, se caracterizara por um tipo de interacciones humanas y uma legislación racial igualitária”. (BENDER, 1980, p.27). BENDER, Gerald J. *Angola: mito y realidad de su colonización*. México, Siglo XXI, 1980.

⁴³ Maria da Conceição Neto (1997) lembra que nos anos trinta e quarenta Freyre era praticamente ignorado em Portugal “É sabido que nos anos trinta e quarenta Gilberto Freyre foi quase totalmente ignorado em Portugal, mas, a partir da década de cinquenta, as suas teorias foram amplamente utilizadas como suporte ideológico da defesa das colónias portuguesas de África, contra os ventos da libertação pós-1945” CONCEIÇÃO NETO, 1997, p. 327) e lembra ainda que “Só em 1957 o interesse pela obra justifica uma edição em Portugal de *Casa grande e Senzala*, conhecida de alguns desde a edição no Brasil em 1933 (tradução espanhola em 1942, inglesa em 1946, francesa em 1953). Em 1958, solicitado pelo director do Centro de estudos políticos e sociais (ligado ao ministério do Ultramar), Adriano Moreira, Freyre publica A integração portuguesa nos trópicos”. (CONCEIÇÃO NETO, 1997, p. 327). Isabel Castro Henriques (1997) também disse que até 1945 Freyre manifestava repulsa perante o regime português. P. 39. CONCEIÇÃO NETO, Maria. O Luso, o Trópico e os Outros (Angola, c.1900-1975) In: *A Dimensão Atlântica da África: Atas da II Reunião Internacional de História de África*, CNPQ, 1997.

⁴⁴ Nas palavras de Mesquintela Lima (1961) e sua leitura de Freyre, a colonização portuguesa se caracterizaria pela “[...] negação do etnocentrismo rático, assimilação cultural, procura de horizontalidade no choque de culturas, convivência, acomodação ecológica a valores de culturas diferentes e produção de ‘casos novos” (LIMA, 1961, p. 13). LIMA, Mesquintela. Alguns aspectos sociológicos da colonização », separata do. *Mensário administrativo*, 186 a 191. 1961.

⁴⁵ Freyre chega a Angola em dezembro de 1951, por Luanda. Sua primeira impressão é de tê-la já anteriormente conhecido, não se sentindo, dessa maneira, um intruso. O Livro “Aventura e Rotina” surgiu de um convite de Sarmiento Rodrigues, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, a Gilberto Freyre para viajar e conhecer toda a extensão do então império Português entre os anos de 1951 e 1952, e foi o mesmo Rodrigues quem apresentou Freyre e sua obra a Salazar. Nesse sentido, destaca João Medina (2000), “[...] a utilização político-propagandística do pensamento de Freyre fez-se, sublinhe-se, com total cumplicidade do interessado” (MEDINA, 2000, p. 50). Freyre e sua esposa Madalena chegaram a Lisboa em agosto de 1951 de lá partiram, por sete meses (agosto de 1951 a

observar casas de “pretos” em processo de assimilação, existentes nos musseques, teceu as seguintes considerações:

[Musseque] é o nome do bairro abriga decentemente uma família de pretos, já em fase de assimilação. Noto, entre litogravuras de santos, fotografias de pretinhos em traje de primeira comunhão. Também fotografias de pretos de gravatas e de óculos (FREYRE, 2001 [1952], p. 367).

Nas palavras de Freyre (2001), podemos perceber a associação do processo de assimilação à religião católica e às formas de se vestir, ou seja, o espiritual e o material moldados à luz dos costumes de Portugal. Continua ele descrevendo o que vira nas casas dos assimilados:

Nota-se, porém, em várias casas de Mucequyes, que os assimilados não se limitam ao uso de óculos ou de sutiã: vi mais de uma mesa posta para o jantar como se fosse uma mesa de aldeia portuguesa; casinhas quase iguais às européias: cadeiras; camas, nos quartos de dormir, e não esteiras. Nem esteiras nem redes. Suspeito assimilações mais impostas que bem aceitas. Erros sociológicos. (FREYRE, 2001 [1952], p.278).

Seria um “erro sociológico” ou uma cena construída pelas autoridades coloniais? O próprio Freyre estava convicto de que muitas das cenas que estava vendo eram montadas⁴⁶. No lusotropicalismo freyriano, a assimilação era um fenômeno urbano associado à presença desses indivíduos nas cidades, mesmo habitando os musseques:

É claro que o problema de habitação, para o indígena ou para o preto assimilado que vem residir em cidade, existe de modo tão angustiante na Angola como noutras regiões tropicais. O esforço do

fevereiro de 1952), para as colônias portuguesas na África e na Ásia. Segundo Pinto (2009), “[...] o propósito de Freyre era a verificação científica das suas teses, isto é, a constatação de uma identidade comum de práticas de sociabilidade similar a todos os espaços territoriais em que o português se encontrou como colonizador” (PINTO, 2009, p.30). Em suas viagens a Angola, ele disse que “Em Angola é como se estivéssemos num Brasil já amadurecido em sociedade híbrida, com uma população mestiça já considerável ao lado da branca, já perceptível ao lado da nativa” (FREYRE, 2001[1952], p. 355). MEDINA, João. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarismo. *Revista USP*, n. 45, março/abril/maio, São Paulo. 2000. PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 - 1974). *História [online]*. 2009, vol.28, n.1, pp. 445-482.

⁴⁶ “Deixo-me fotografar em Muceques no meio de um grupo de mulheres e de crianças pretas, tão alegres de suas casas que desconfio de sua alegria: não estarei eu a fazer o mesmo papel daqueles estrangeiros inermes que no Brasil deixam-se retratar ao lado de ‘casas para operários’ com que certos governos de Estado pretendem ter resolvido o problema da habitação barata? Solução cenográfica de um problema complexo.” (FREYRE, 2001, p. 367). FREIRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

governo-geral da província não pretende ser decisivo nem definitivo neste particular. A verdade, porém, é que existe Muceques; e já é, do ponto de vista experimental, alguma coisa de animador (FREYRE, 2001 [1952], p. 367).

Para ele, a assimilação consistia em um fenômeno amplo, que não se circunscrevia a uma questão legal, e era também um elemento que transformava as elites políticas locais, consubstanciadas nos sobas, como podemos observar em uma das fotos tiradas com ele:

Imagem 1: Sobas em Angola (1951)

Fonte: FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

Na legenda da imagem, Freyre (2001) destaca o vestuário do soba, que mistura elementos africanos e europeus, demarcando, assim, o que seria a transição da condição de “indígena” para a de assimilado. Imagens de sobas com casacos europeus também aparecem em outros registros feitos por portugueses. Mendes Correia (1943) traz uma imagem próxima à de Freyre:

Imagem 2: Sobas em Angola (1943)

Fonte: Mendes Correia. *Raças do Império*, Portucalense. Porto. 1941, p. 438.

Ao que parece, trata-se mais do uso de insígnias europeias como símbolos de poder frente aos próprios africanos, do que um processo de assimilação em si⁴⁷. Porém, para os ideólogos portugueses, era importante imaginar e propagar que os representantes do poder africano estavam se tornando assimilados.

Maria Archer (1957) também destaca o suposto processo de assimilação dos sobas⁴⁸. Assim ela descreve um deles: “Nos dias de festa aparece vestido de grande gala, fardado com a velha casaca da nossa Marinha de Guerra, chapéu de bicos, espadim” (ARCHER, 1956, p.159). As insígnias portuguesas conferiam poder aos sobas, eram instrumento de diferenciação social, daí podermos imaginar os

⁴⁷ Sobre essa questão, ver SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII, IN: FRAGOSO, João, FLORENTINO, Manolo et alli. *Nas rotas do Império: Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES; Lisboa: IICT, 2006.

⁴⁸ Maria Archer nasceu em Lisboa em 1899. Em 1910 foi viver em Moçambique com a família. Seu pai fora exercer a função de gerente de uma agência bancária. De Moçambique, conheceu outras regiões africanas, sobretudo regiões colonizadas por Portugal, como Angola. Veio a morar no Brasil onde faleceu. Seu livro “Terras onde se fala português” é um grande relato de suas viagens ao continente africano. O livro de Maria Archer é dividido em 11 capítulos que tratam da presença portuguesa na África, na América e na Ásia. Segundo Elisabete Batista, “[...] roteiro no qual apresenta compreensiva síntese sócio-histórico-geográfica dos territórios africanos que mantêm o português como língua de comunicação” (BATISTA, 2007, p. 8). BATISTA, Elisabeth. Entre o Índico e o Atlântico: incursões literárias de Maria Archer. Revista Crioula, v. 1, p. 1-9, 2007.

imbricados caminhos da dita “assimilação”. Se, por um lado, ela poderia significar “associar-se” aos portugueses, por outro, o uso de determinados símbolos portugueses funcionava como uma forma de diferenciação social entre os próprios angolanos.

A importância da política de assimilação colonial e da formação de elites locais nas colônias portuguesas foi discutida com uma maior centralidade por Adriano Moreira no ensaio *As elites das províncias portuguesa de Indigenato (Guiné, Angola, Moçambique)* escrito em 1956⁴⁹. Já início do texto, ele destaca que “[...] os colonos de origem nacional representam a primeira e mais importante das elites a considerar” (MOREIRA, 1956, p. 37). As razões para essa distinção são vagas; ele apenas alega que esse grupo dispunha “[...] dos modernos meios econômicos” (MOREIRA, 1956, p. 37). Mas, mesmo assim, ainda era necessária uma “classe intermediária”, essencial para a vitalidade do poder metropolitano⁵⁰, a qual seria então composta pelos assimilados:

Os assimilados, designação jurídica e também estatística dos indígenas que optaram totalmente pela lei comum, identificaram-se inteiramente com a classe média do povo colonizador; é o conjunto dos assimilados e daqueles que, tendo optado pelo direito ou de fato pela lei comum, vivem realmente, segundo os usos do povo colonizador, principalmente em matéria de propriedade e família, que constitui genericamente a classe intermédia (MOREIRA, 1956, p.44-45)

⁴⁹ Adriano Moreira foi ministro de Portugal, criou e dirigiu em 1956 o Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS). Segundo João Pinto (2005), a participação de Adriano Moreira como ministro de Estado, em 1961, deve-se em grande parte à sua atuação como intelectual e político dentro do CEPS. Importante registrar, como faz Pinto (2005), de que foi dentro do CEPS que o lusotropicalismo tornou-se uma factibilidade científica. Como ministro, organizou, a partir de 1961, a resistência armada dos portugueses contra os primeiros levantes anticoloniais, sobretudo os levantes do MPLA no norte de Angola. Moreira também foi responsável por organizar um dos principais órgãos repressivos portugueses, a polícia secreta do estado (o PIDE). Escrito por Adriano Moreira, no ano de 1956, a pedido do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, *As elites das províncias portuguesa de Indigenato (Guiné, Angola, Moçambique)* corresponde a um novo momento que a própria UNESCO estava interessada em discutir situações de contatos interraciais bem sucedidos em diferentes partes do mundo, como o Brasil, por exemplo. MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº 41, 1999, p. 141-158.

⁵⁰ Tal classe intermediária, pela sua vocação ativa, e sendo originária da população indígena, ultrapassou definitivamente, e por definição, a natureza de classe marginal, podendo acontecer, e tendo acontecido, ter-se transformado no núcleo de um anticolonialismo nacionalista. É fenômeno que até hoje não se verificou nas províncias portuguesas de África, mas importa não ignorar a potencialidade dessa classe (MOREIRA, 1956, p. 42). MOREIRA, Adriano. *As elites das províncias portuguesas de Indigenato (Guiné, Angola, Moçambique)* In: *Garcia de Orta*. - Vol. IV, Nº II (1956), p. 159 – 190.

Escrevendo para europeus, Moreira (1956) defende a opinião de que os assimilados identificavam-se “inteiramente” com o povo colonizador. Esta ideia é próxima daquela defendida por Albert Memmi, em *Retrato do Colonizado precedido pelo retrato do colonizador* (1957), para quem a recusa de si mesmo e o amor do outro (o colonizado) eram comuns a todo candidato à assimilação, que também escondia o seu passado, suas tradições e todas suas raízes. A análise desses dois autores, apesar de estarem em lados distintos, pró e anticolonização, apresenta uma visão idealizada daqueles que buscavam o estatuto do assimilado.

Em Moreira (1956), esta idealização chega a ponto de supor que o fenômeno da assimilação acontecia com respeito à “dignidade” do homem angolano e que o acerto de tal política faria, em médio prazo, os chefes nativos tradicionais desaparecerem pelo crescimento da política assimilacionista, como resultado de determinadas mudanças sociais, ou mesmo econômicas, “naturais” do processo de colonização portuguesa. Também defende o ponto de vista de que os chefes assimilados passariam a dirigir os nativos:

E justamente porque se trata de uma organização destinada a desaparecer, não se consente que um assimilado seja chefe gentílico. Isto é, sempre que as regras tradicionais levem a designar um assimilado para a chefia, ou sempre que um chefe indígena opte pela lei comum e se torne um assimilado, em ambas as hipóteses está-lhes vedada à chefia do agregado tradicional. É que a assimilação deve ser acompanhada de uma absoluta igualdade, não apenas jurídica, mas também social e econômica, com o grupo colonizador, e a manutenção do assimilado no agregado tradicional seria uma causa de possível segregação ou de distinção de estatutos entre os civilizados (MOREIRA, 1956, p. 52 e 53).

Mas os verdadeiros “chefes” para os “indígenas”, segundo Moreira, eram aqueles que tinham se assimilado, pois, ao entender os meandros da colonização portuguesa, poderiam melhor se relacionar e negociar; os chefes tradicionais, “[...] não representam uma força autônoma, quer política, quer culturalmente, sendo apenas elementos da administração” (MOREIRA, 1956, p. 53). Para o autor, mesmo com a assimilação, deveria ser preservada alguma reserva de padrões tradicionais de cultura, desde que não contrariassem a ordem pública, “ou mais genericamente,

a ética da colonização missionária” (1956, p. 55). Seria então depois necessário “coordenar o teor da vida privada⁵¹”.

Analisando também a importância dos assimilados para o Estado português, Afonso Mendes (1958)⁵², em seu estudo sobre Huíla e Moçâmedes (atual Namibe), regiões do sul de Angola, associou as dificuldades de formação de uma elite nativa assimilada local ao excesso de ruralização da então colônia portuguesa:

E a que poderá atribuir-se tão reduzido número de assimilados? É que o distrito outras riquezas não apresenta além da pecuária e agrícola, e estas ainda estão por demais inexploradas para que possam constituir os alicerces a um suficiente desenvolvimento econômico, do qual é lógica consequência o progresso social. E sem este, não se pode esperar que o indígena abandone em meia dúzia de anos usos e costumes que levaram séculos a criar-se. De resto, nem mesmo a atividade normal do indígena huilense, vivendo no seu meio, sem permanentes contactos com os colonos, é de molde à aquisição de hábitos novos e ao esquecimento dos próprios da sua cultura (MENDES, 1958, p. 40).

O fato de os angolanos do interior estarem afastados da “civilização”, do mundo do colono português, era um grande impeditivo para o processo de assimilação, o que não deixa de ser contraditório, pois parte significativa dos portugueses em Angola era analfabeta ou semialfabetizada e nada tinha para ser exemplo de comportamento civilizado. Entretanto, Mendes (1958) defende a ideia de que somente com o contato com os povos portugueses civilizados é que alguma alteração seria sentida:

Só a deslocação definitiva do indígena para um meio absolutamente estranho ao seu, em que sejam constantemente observados os

⁵¹ [...] o problema de fazer evolucionar as comunidades indígenas dentro dos seus próprios quadros culturais implica uma melindrosa avaliação dos padrões de cultura originária a conservar, mas este problema surge também quando a situação colonial é caracterizada pela assimilação, dado que ainda assim não podem ser negados os padrões tradicionais de cultura, sobretudo os que se traduzem no direito privado: é a própria conveniência do povo colonizador que o aconselha, sob pena de não conseguir o acatamento generalizado da sua autoridade (MOREIRA, 1956, p. 55). MOREIRA, Adriano. *As elites das províncias portuguesa de Indigenato* (Guiné, Angola, Moçambique) In: Garcia de Orta. - Vol. IV, Nº II (1956), p. 159 – 190.

⁵² Afonso Mendes, português, foi aluno do Instituto Superior Ultramarino, onde escreveu a dissertação “A Huíla e Moçâmedes”, que analisa o quadro social da região (atual sul de Angola e hoje regiões de Huíla e Namibe). O que nos interessa aqui está escrito no terceiro capítulo “O povoamento humano”, em que ele faz uma discussão sobre a população civilizada a população autóctone. Essa população “civilizada”, fazendo referência ao censo de 1950, era constituída por em número de 3.419 brancos, 3.613 mestiços e 1.614 assimilados, em um universo de 19.882 habitantes. Aqui ele faz uma distinção entre os civilizados que poderiam ser brancos, mestiços assimilados ou mesmo pretos, pois segundo ele nem todos os pretos civilizados eram assimilados. O quadro aparentemente é diverso, mas a distinção básica estava mantida entre civilizados e não civilizados. MENDES, Afonso. *A Huíla e Moçâmedes: considerações sobre o trabalho indígena* Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

hábitos e ideais dos povos civilizados, poderá conduzir a que ele acabe por cortar os liames que o prendem ao seu meio originário (MENDES, 1958, p. 40).

Para sustentar sua tese, ele cita Sá da Bandeira, uma das cidades mais urbanizadas do interior angolano de meados do século XX, onde as instituições administrativas e religiosas se faziam mais presentes, e a assimilação estava, segundo ele, em maior desenvolvimento⁵³. Dessa forma ele propunha não interiorizar a cultura portuguesa, mas levar os nativos para a “civilização”.

A não ser em Sá da Bandeira, não há na Huíla outro local onde os nativos se vejam realmente perante o impacto maciço de hábitos e modos de vida estranhos, recebendo involuntariamente a sua influência. Nos outros locais – sedes administrativas, missões religiosas, algumas instalações industriais, etc. – o número de civilizados e a duração dos contatos são, em geral, excessivamente diminutos para que possam ocasionar uma transformação global nos elementos nativos mais próximos (MENDES, 1958, p. 40).

Para ele, se houvesse uma simplificação na burocracia, muitos se tornariam assimilados: “[...] estamos certos de que não haveria um indígena huilense em condições de ser assimilado que não diligenciasse obter o respectivo estatuto.” (MENDES, 1958, p. 41). Em sua análise, há uma crítica velada ao poder metropolitano e à burocracia existente para que as pessoas se tornassem assimiladas, mas que, ao mesmo tempo, funcionava como justificativa para a pequena quantidade de pessoas conseguirem o estatuto. Nessa mesma linha, em seu discurso, existe a defesa subliminar da ida de colonos portugueses para Angola com o propósito de tornar os angolanos “civilizados”.

Em grande parte o discurso lusotropicalista defendia a existência de novos assimilados, desconsiderando a existência dos crioulos, um grupo que, secularmente, “assimilou” muitos valores dos europeus; por esta razão, chamados por Cristine Messiant (1989) de “antigos assimilados”. A razão para este “esquecimento” se deu porque, desde fins do século XIX e início do século XX, os crioulos começaram a ganhar autonomia em relação aos portugueses e a requerer o

⁵³Sá da Bandeira era um centro econômico e também estudantil. Em Sá da Bandeira era onde estava a “civilização”. MENDES, Afonso. *A Huíla e Moçâmedes: considerações sobre o trabalho indígena* Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

efetivo status de cidadão. Dessa maneira eles não eram mais interessantes para a política colonial.⁵⁴

1.3 Os “antigos assimilados”: as famílias crioulas e a assimilação colonial

Como afirmamos anteriormente, os crioulos podem ser entendidos como elites políticas nativas angolanas, existentes sobretudo em Luanda, desde o primeiro momento de contato dos portugueses como os angolanos. Trata-se de um grupo que estabeleceu o que Isabel Castro Henriques (2003) chamaria de “cumplicidade contraditória” com os portugueses, auxiliando-os no processo de colonização da colônia, mas criando certa autonomia em relação à metrópole ao longo dos anos. Mário Antônio Fernandes de Oliveira (1990), baseado na análise da obra *História de uma Traição*, do crioulo Paixão França, publicada no início do século XX, traça um quadro vivo e realista dessa elite:

Um conhecimento que se retira da leitura de ‘História de uma Traição’ é o das divisões internas da sociedade crioula luandense. Aparentados por várias razões, os seus membros encontravam-se profundamente divididos, fosse essa divisão resultante dos cambiantes da cor da pele, das posições alcançadas na sociedade global a que pertenciam, da instrução de que haviam beneficiado, ou doutros factores (OLIVEIRA, 2009, p. 348).

Foram grupos divididos, cindidos, mas que traziam em seu seio a reivindicação das heranças portuguesas e angolanas, como testemunha, por exemplo, Óscar Ribas em sua autobiografia *Tudo isto aconteceu* (1975):

Sou mestiço. Meu pai era branco, nascido na Guarda, e minha mãe, uma humilde negra, nascida em Angola. Pelos seus filhos mestiços, meu pai sacrificou-se por eles. Portanto, correndo nas minhas veias sangue de branco e de preto, estarei sempre pelo lado da razão e da justiça: defendendo o preto, defendo minha mãe; defendendo o branco, defendo meu pai. De modo que estarei sempre entre as duas raças, a ambas querendo igualmente (RIBAS, 1975, p. 327).

A mestiçagem era o grande traço que os ligava aos dois “mundos” (branco e negro), onde eles atuavam como intermediários e, ao mesmo tempo, tradutores entre portugueses e nativos, como procura evidenciar Ribas no prefácio de *Uanga (feitiço)* (2009 [1950]):

⁵⁴VÁRIOS. *Voz de Angola clamando no Deserto*. Lisboa: Edições 70/União dos Escritores Angolanos, 1984.

Para que não vos decepcioneis, ó leitores, desde já declaramos que o presente volume não constitui um romance de sala, mas um documentário da sociedade negra inculta [...] Embora palidamente, apresentemos-vos o ambiente dos indígenas de Luanda. A fim de podermos descrever práticas que a civilização conseguiu banir, particularmente nos centros mais desenvolvidos [...] com o intuito de revelar a muitos o grau imaginoso da raça, desenrolamos uma série de adivinhas, algumas histórias e diversos provérbios (RIBAS, 2009, p. 15).

Ao mesmo tempo em que reafirma a sua ligação com a Europa, a que era dirigido, o livro se constitui também, segundo Ribas (2009), um instrumento de preservação dos saberes nativos. Podemos pensar este livro como uma expressão autoetnográfica de seu autor. Analisando a produção literária dos crioulos americanos, que muito se aproxima do estilo empreendido por Ribas (2009), Pratt (1999) sugere que os textos são heterogêneos, em sua construção, ao incorporar elementos do léxico do colonizador e do colonizado, e em sua recepção, pois são endereçados tanto para os leitores metropolitanos, como para os setores letrados do grupo social ao qual pertence o escritor, estando assim “[...] fadados a ser recebidos de maneira muito diferente por eles” (PRATT, 1999, p. 33-34).

As ligações desses crioulos com os portugueses sempre foram marcadas por forte ambiguidade. Na entrevista dada a Laban (1991), esta questão veio à tona na fala de Ribas (1991); quando perguntado pelo entrevistador se o governo colonial não teria se aproveitado de sua obra, deu a seguinte resposta:

Bem, aproveitar-se da obra, talvez não... Vá lá, qual o termo a empregar... aproveitar da minha actuação... Serviu-se, serviu-se da minha pessoa como instrumento mediador, vá lá... Foi já no tempo da convulsão, quando me chamaram para mais ou menos estar de permeio – querer fazer alguma coisa entre a parte portuguesa e a parte angolana (RIBAS In: LABAN, 1991, p. 15).

Laban (1991) insistiu na questão, indagando se o governo colonial não teria financiado algumas viagens ao Brasil e a Portugal, como uma forma de mostrar que os portugueses não lutavam contra os interesses dos angolanos, ao que Ribas respondeu:

Bom, essa impressão... Eu, como disse ao senhor professor, eu sempre me dei bem com todos eles... Mesmo, fugindo um bocado à sua pergunta, agora em Angola – o regime que lá está, que é um

regime socialista, afastado da igreja, mas eu dou-me bem com a classe sacerdotal e dou-me bem com os políticos..., dou-me bem com todos eles. Mas voltando agora a esse caso: bem, eu dava-me bem com eles, estava bem conceituado perante o governo colonial e mesmo perante o Governo Central – tinha relações com esses grandes homens, Marcelo Caetano, essas altas individualidades... (RIBAS In: LABAN, 1991, p. 17).

Sua resposta leva-nos a pensar o quanto, mesmo com o fim do colonialismo português, a questão da colaboração dos angolanos com a metrópole ainda é delicada. Mas, ao mesmo tempo, esse contato constituía-se um fator de diferenciação e identificação social da qual ainda continuava a se valer. Outro crioulo, Jorge Macedo, também destaca a sua ligação com os dois mundos:

O meu pai é da geração de 1903, de uma família que tem uma descendência meio portuguesa. O termo Macedo é de uma pessoa chamada Francisco Henriques de Macedo, que foi cônsul de Portugal, político, e foi desterrado para a Baixa de Kassanje. Ele juntou-se com algumas negras, teve alguns filhos mestiços. Um desses filhos mestiços é o meu avô, Manuel Henrique de Macedo. Só sei dizer que na minha família há uma tendência a certa erudição: o meu avô era dono de uma grande biblioteca... Aos nove anos, descubro que o meu pai era um grande leitor de literatura portuguesa. O meu pai era já de uma família assimilada, no sentido de que já não se enquadrava numa família étnica, já lhe tinham ensinado Eça de Queirós, Júlio Dinis, etc. (MACEDO In: LABAN, 1991, p. 743).

Na fala de Ribas (1975) e de Jorge Macedo (1991), observamos que a ligação desses crioulos com os portugueses, além de ser biológica, era, também, cultural e religiosa, construindo uma identidade reivindicada por eles, um lugar social de que não abriam mão.

Para esta camada mais antiga de crioulos, composta em grande parte pelas famílias Vieira Dias, Mingas, Van-Dunem, Pinto de Andrade, Figueiras da Silva, Torres e Neto⁵⁵, a questão da assimilação era social, e não legal; eles já eram assimilados de fato e não seria necessário requerer o bilhete. Para essas famílias, sobretudo as mais antigas, a questão era aderir ou não ao novo estatuto, trocando a

⁵⁵ A origem dessas famílias é discutida por Dalila Cabrito Mateus (1999), Cristine Messiant (1994) e Mário Pinto de Andrade em depoimento a Michel Laban (1999). MATEUS, Dalila Cabrita. *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*. Mem Martins: Inquérito, 1999. MESSIANT, Christine. "Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste", in Michel Cahen (Org. de). *Vilas et citades*. Bourgs et villes en Afrique Lusophone. Paris: Laboratoire Tiers-Monde/Afrique, 1989 e ANDRADE, Mário Pinto de. *Mário Pinto de Andrade, Uma Entrevista dada a Michel Laban*, Ed, Sá da Costa, Lisboa, 1997.

sua antiga categoria de “civilizado” pela nova de “assimilado”, o que, na prática, resultava na diminuição do seu status legal e social.

A origem dessas famílias era muito diversa: os Mingas vieram de Cabinda; Vieira Dias, provavelmente, do norte angolano; já os Van-Dunem são descendentes dos holandeses Balthasar Van Dunem e João Van Dunem, mercadores que estiveram em Angola por volta de 1630⁵⁶. O escritor Domingos Van-Dunem, em entrevista dada a Laban (1991), ressalta o caráter mestiço de sua família. Ao ser perguntando sobre a origem do nome Van-Dunem, ele respondeu: [...] sabe-se que é de origem holandesa. Há vários trabalhos que dão conta do seu aparecimento em Angola. Meu avô materno, brasileiro, era mestiço (VAN-DUNEM In: LABAN, 1991, p. 187).

Além disso, esses grupos se misturaram muito ao longo dos tempos. Ainda no início do século XIX, uma Van-Dunem (Margarida Van-Dunem dos Santos Torres) foi casada com um Vieira Dias (Mateus Vieira Dias). No início do século XX, um Mingas (André Rodrigues Mingas) casou-se com uma Vieira Dias (Antonia Vieira Dias). Estes são alguns exemplos das misturas existentes, sobretudo entre os Mingas, Van-Dunem e Vieira Dias.

As ligações entre essas famílias foram também políticas. Na década de 1930, com a Liga Nacional Africana (LNA), construíram uma das primeiras organizações das elites crioulas com o objetivo de propiciar maior proteção social a esta parcela da população⁵⁷. Havia em seus quadros famílias com algum grau de ascensão econômica, como a Van-Dunem, Torres, Assis, Vieira Dias e Pinto de Andrade. Entre os primeiros articuladores, ainda no início do século XX, ressaltam os nomes de Manuel Pereira dos Santos Van Dunem, Manuel Inácio dos Santos

⁵⁶ Uma referência a BALTASAR VANDUNEM aparece também no Arquivo da Torre do Tombo, em um documento de 1670, onde ele solicita autorização para se retirar de Angola para o Brasil. NÍVEL DE DESCRIÇÃO. Documento simples. CÓDIGO DE REFERÊNCIA. PT/TT/RGM/A/001/0028/28010V DATAS DE PRODUÇÃO 1673-07-03a 1673-07-03 ÂMBITO E CONTEÚDO Provisão. Licença para se retirar de Angola para o Brasil. COTA ACTUAL Registro Geral de Mercês, D. Afonso VI, liv.28, f.10v TIPO U.I. Fonte: <http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=1840428> David Birmingham faz referência a esta família p. 103 e As origens da Família Van-Dunem são analisadas no campo literário por Pepetela na obra “A Gloriosa Família” de 1997.

⁵⁷ No seu estatuto da Liga, promulgado em 1933, se percebe um pouco o perfil dos civilizados que dela faziam parte, eram objetivos: Criar escolas e bibliotecas para instrução literária, moral e profissional de todos os seus sócios; 1) Promover a organização de uma cooperativa para uso dos sócios e uma caixa de auxílios a sócios necessitados; 2) Defender os direitos dos sócios e zelar pelos seus interesses; 3) Montar aulas de ginástica, esgrima e jogos para educação física dos sócios toda espécie de divertimentos, recreio e desportos (ESTATUTOS apud RODRIGUES, 2003, p.58). RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

Torres e António de Assis Júnior, além de membros da família Pinto de Andrade, como José Cristino Pinto de Andrade, e da família Vieira Dias, como Fernando Torres Vieira Dias, José Vieira Dias e Mateus Vieira Dias⁵⁸.

Segundo Eugénia Rodrigues (2002), nos anos 30, esse grupo da LNA depositava suas esperanças de promoção social no funcionalismo público, guardando, assim, certa distância em relação aos problemas dos demais angolanos, distanciando-se destes e aproximando-se dos metropolitanos.

Sobre os Pinto de Andrade, em uma longa entrevista dada a Michel Laban no início dos anos 80, Mário Pinto de Andrade (1997) conta que sua família é originária de Golungo Alto, ou seja, trata-se de um núcleo de origem interiorana que no início do século XX se transferiu para Luanda. No relato, procurou caracterizar o caráter mestiço de suas origens com o relato das misturas entre portugueses e angolanos, explicando que seu avô materno era mestiço, e a avó, “negra da terra”. Ambos descendiam de comerciantes brancos portugueses existentes na região.

Já os avós paternos eram “homens de letras” e “homens de Igreja”, sendo a família Pinto de Andrade aparentada com a família Pinheiro Falcão. Segundo Carlos Pacheco (1990), Pinto de Andrade, Pinheiro Falcão, Nascimento da Mata, entre outros, faziam parte do grupo de euroafricanos que compunham a elite letrada de Luanda desde meados do século XIX.

Sobre seu pai, afirmou que ele sofria sérias dificuldades econômicas: “Era um funcionário na reforma, com uma grande neurose e com dificuldades materiais importantes. Essas dificuldades não eram evidentemente dramáticas: dava para comer, como todo assimilado da época.” (ANDRADE, 1998, p. 9). Situação diferente fora vivenciada por seus tios mais velhos em anos anteriores, que tinham uma condição econômica mais tranquila:

Diria, numa palavra, que os considerava como a ‘lumpen-aristocracia... Eram assimilados, eram homens que acreditavam serem verdadeiramente os defensores dos valores antigos, valores que os jovens começavam a esquecer... Consideravam que tinham lutado por uma promoção social, ao lado dos brancos, por vezes contra os brancos. Eram funcionários exemplares - havia o culto da burocracia. O grupo que freqüentava a casa de meu pai tinha uma conversa que andava sempre à volta desta promoção através da burocracia. É por isso que os chamo por um nome pejorativo:

⁵⁸ Uma relação completa desses nomes está em Eugénia Rodrigues. RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30*. Porto: Edições Afrontamento, 2003. p. 54.

lumpem-aristocracia. Vestiam-se sempre muito bem, tinham a sua maneira de olhar a vida – a necessidade de lutar pelo triunfo: eram valores que transmitiam aos filhos. Consideravam que tinham uma tradição a conservar: é o lado aristocrata deles. Rejeitavam os Van-Dúnens, os Mingas..., que não estavam verdadeiramente enraizados, que não podiam apresentar uma genealogia muito antiga, em que não existiam escravos (ANDRADE, 1990 In: LABAN, p. 35).

Andrade (1990) utiliza o termo “Lumpen-aristocracia”, baseado no marxismo, mas que não existe nas obras de Marx, para designar os assimilados, ao se referir às famílias tradicionais solidamente enraizadas. Na história narrada por ele, é possível perceber que havia também distinção entre os grupos familiares. Uma das razões para isso era a origem:

A minha irmã, entretanto, como rapariga, apaixonou-se por um Van-Dúnem – um funcionário das Finanças, um homem respeitável, José Van-Dunem – mas o meu pai desaprovou esta ligação que poderia tornar-se casamento, por causa de preconceitos sociais, o preconceito de que a família Van-Dúnem não era de modo algum associável à família Pinto de Andrade, porque, segundo ele, os Van-Dúnem eram ainda muito recentes em Angola – teria havido talvez mesmo escravos na família... Portanto, este preconceito social impediu a minha irmã de continuar aquela ligação. Vivi esse drama da rejeição de um Van-Dúnem na família (ANDRADE, 1997, p. 11-12).

Nesta fala de Pinto de Andrade, notamos uma importante cisão dentro dessas elites, isto é, o fato de não ter havido escravos nas gerações dos Pinto de Andrade conferia-lhes um prestígio social maior do que aos Van-Dunem, que tiveram escravos entre seus ascendentes.

A relação dos crioulos também foi conflituosa no que tange à convivência com o Estado português. Primeiro, eram alvos das discriminações e segregações impetradas por Portugal. Amélia Mingas, ex-militante do MPLA e pesquisadora, descendente dos Mingas, em depoimento dado para o documentário de Joaquim Furtado (1997), falou que sentia a discriminação quando saía de seu espaço de moradia, em Ingombota, uma zona de conforto:

Tive sempre bilhete de identidade de cidadã portuguesa, nasci no bairro dos ingombotas, em plena cidade de Luanda, mas nós éramos os únicos negros naquele bairro, eu nunca tive problemas lá, mas cada vez que eu saía do bairro e andava em outros bairros, eu já era a ‘Macaca’, porque ali todo mundo já sabia que era a Amélia, mas ali era ‘macaca’ (MINGAS In: FURTADO, 1997).

Mingas tinha o bilhete de “cidadã portuguesa”; não o de assimilada. Esta era uma distinção importante para a elite crioula, que sabia que o novo estatuto era uma forma de rebaixamento social. Por esta razão, ela fez questão de destacar as características de seu bilhete. Ao sair de seu espaço habitual, o preconceito racial, e não social, aparecia com força.

As discriminações ocorriam também nos espaços de trabalho, como é possível perceber no relato de Carlos Alberto Van-Dunem (1991), que trabalhava em uma gráfica:

Os salários eram extremamente baixos e discriminatórios; um jovem branco empregado de escritório ganhava muito mais do que o chefe da oficina, homem casado, com muitos filhos e católico fervoroso, ao contrário do branco, que nem entrava numa igreja (VAN-DUNEM apud LABAN, 1991, p. 194).

A Ingombota, na primeira metade do século XX, era predominantemente habitada por angolanos e outros africanos. Com a chegada em massa dos portugueses nos meados do século XX, algumas das famílias angolanas foram “expulsas”, enquanto outras, como os Mingas, ao menos parte dela, permaneceram.

Apesar disso, mantinham-se na fronteira entre portugueses e nativos, por isso havia pressão por parte, tanto dos metropolitanos, quanto dos nacionalistas para que os filhos das famílias tradicionais escolhessem um lado, como podemos perceber na história de Américo Boavida, um dos primeiros médicos negros de Angola e que era descendente dos Van-Dunem e Assis, por sua filiação materna, Acília Van-Dunem de Assis.

Em depoimento a Fernando Correia (2009), Edmundo Rocha afirmou que Boavida era um “[...] homem da burguesia angolana que tinha vencido, mesmo no quadro colonial, o que não era coisa fácil” (ROCHA apud CORREIA, 2009, p. 288). Segundo Rocha (2009), o governo metropolitano, em meados dos anos 50, utilizava-se de angolanos, como António Burity da Silva, para evidenciar externamente o sucesso de sua política de “confraternização racial”; por isso Américo Boavida era um nome importante, por ter sido o primeiro médico negro de Angola:

Eu penso que os governantes portugueses tinham necessidade absoluta de elementos da comunidade africana, de destaque, médicos, advogados, farmacêuticos, para apoiarem a nível internacional, a política de multiracialidade de Portugal do Minho até Macau. Houve elementos que participaram e que foram mesmo longe nesse jogo. Não é impossível que o Américo tenha sido

pressionado nesse sentido, portanto de dar o passo decisivo a favor da política colonial portuguesa, não só ao nível da Assembléia como deputado, inclusivamente ao nível da ONU como delegado português (ROCHA apud CORREIA, 2009, p. 298).

Para Rocha (2009), os crioulos, a nova elite negra descendente dos crioulos e os “novos assimilados” eram instrumentos de colaboração com os portugueses. A esposa de Boavida, Maria da Conceição Dias Jerônimo Boavida, também em um longo depoimento dado a Correia (2009), centrado na figura de seu marido, deu detalhes de como o Estado Português assediava o médico:

Quando nós saímos de Angola, em 1960, dois dias antes, o Director da PIDE que se chamava São José Lopes foi ao consultório do meu marido, mais uma vez, visto que anteriormente já lá tinha ido uma dezena de vezes pelo mesmo motivo. A resposta do meu marido era sempre a mesma, “Olhe, Senhor Director, eu não percebo nada de política. Eu sou médico obstetra. Se o Senhor estiver doente, se precisar da minha consulta, estou a sua disposição. Agora, coisa de política não fale comigo, porque eu não percebo nada”. Então São José Lopes teve esta frase: “Oxalá que seja verdade, Senhor Doutor”. Dito isto, saiu do consultório (BOAVIDA apud CORREIA, 2009, p. 336).

Até aquele momento, anos 60, como revela o depoimento de Rocha (2009), Boavida não tinha ainda nenhum envolvimento significativo com a causa nacionalista, porém o assédio do diretor da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), São José Lopes, era constante:

Nós costumávamos ir tomar o pequeno-almoço na Pastelaria Paris, junto do Quintas & Irão, e depois o meu marido levava-me à escola onde eu era professora. Ora, todos-os-dias, independentemente da hora que para lá fôssemos, o São José Lopes estava lá, ou entrava pouco depois e tomava café. Numa mesa perto de nós, sempre com o olho em cima de nós. Era uma pressão muito grande, pressão terrível sobre os dois irmãos, muito em especial sobre o Américo, pois eles achavam o discurso do Américo um pouco estranho, não acreditavam no que ele dizia (BOAVIDA apud CORREIA, 2009, p. 336-337).

As pressões sobre Boavida eram tamanhas que ele decidiu sair de Angola, nos anos 60, e ir para o Congo. Sua história é bem representativa dos dilemas enfrentados por esta elite nativa que conseguira algum tipo de ascensão social, embora pressionada a colaborar, vigiada pelo governo metropolitano e sofrendo com

a desconfiança da população negra “indígena” de Luanda. Uma realidade, como veremos nos próximos capítulos, não muito diferente da dos “novos assimilados”, também vistos com desconfiança, tanto pelos portugueses, quanto pelos crioulos e nativos.

A desconfiança por parte da população nativa sobre Boavida derivava do fato de estar casado com uma mulher branca. Sua viúva fala sobre cartas recebidas por ele nas quais constavam frases como “Dr. Boavida, nós que tínhamos tanta esperança em você, afinal agora está a namorar uma branca” (BOAVIDA In: CORREIA, 2009, p. 340). As dificuldades e questionamentos, tanto para o negro que estava namorando uma branca, quanto para a branca que estava se casando com um negro, eram tantos que Américo e Maria da Conceição Boavida saíram de Luanda e se casaram, de certa forma, às escondidas, no Malanje⁵⁹.

No fundo, os assédios e os dilemas levaram Américo Boavida à morte precoce no início da luta anticolonial. Segundo Fernando Correia (2009), na condição de militante com formação superior e exercendo certa liderança, não havia necessidade, tampouco era a norma, que Boavida estivesse na situação em que estava, na linha de frente em Moxico, onde acabou morto pelas tropas portuguesas em fins dos anos 60. Boavida queria mostrar que, mesmo médico, era mais um na luta anticolonial, o que o tornou um mártir e herói na luta pela independência de Angola⁶⁰.

As discriminações e perseguições sofridas pela elite crioula eram comuns a todos os nativos, mas para estes o impacto era ainda maior. Os crioulos questionavam que, mesmo tendo alguma ascensão econômica, “habilitações educacionais” e certa autonomia frente aos portugueses, se viam preteridos, além de ter de romper mais algumas barreiras burocráticas para conseguirem o Bilhete de Assimilado.

⁵⁹ Maria Eugénia Boavida afirma que “Como não havia motivo para não namorarmos e como não tinha família em Luanda, minha irmã e meu cunhado residiam em Malanje, e como tinha chegado na altura do casamento, ele disse: ‘vamos combinar o seguinte: não vamos dizer nada a ninguém, faz de conta que cedemos às pressões dessa gente’. Tratamos de tudo em segredo, todos os documentos” (BOAVIDA in CORREIA, 2009, p. 340). CORREIA, Fernando. *Américo Boavida. Tempo e Memória* (1923-1968). 1. ed. Luanda, Angola: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 2009.

⁶⁰ A importância de Américo Boavida, como um mártir da luta anticolonial, foi discutida por Correia (2009). CORREIA, Fernando. *Américo Boavida. Tempo e Memória* (1923-1968). 1. ed. Luanda, Angola: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 2009.

1.3.1 Os crioulos: de “civilizados” a “assimilados”

Em meados do século XX, a elite crioula se viu em torno da discussão sobre aceitar ou não o Bilhete de Assimilado. E, nesse sentido, intensificavam-se os debates entre a cooperação ou não com o Estado português, como deixa transparecer Andrade (1997):

Creio que na maior parte do povo existe já a consciência de ‘explorados’ mas existe também o medo de enfrentar essa situação com a consciência de nossa força. Vejamos ali a Liga onde os Mingas (a quem quiseram ou recusaram mesmo a renovação do Bilhete de Identidade), os Van-Dúnen, os Figueiras da Silva, os Torres e os mais não podem deixar de ter a tal consciência de ‘exploradores’ mas o que pretendem, numa esperteza ambaquista, à sombra duma ‘assimilação’ que os ‘assimilados’ deviam ser os primeiros a repudiar, é passar à situação de exploradores dos seus irmãos de raça que consideram ‘inferiores’ em satisfação das suas balofas vaidades pessoais (ANDRADE In: LABAN, 1990,p. 190).

Andrade (1997) denuncia o caráter dúbio das elites angolanas, organizadas através da Liga Nacional Angolana (LNA), quando, por exemplo, os Mingas não quiseram renovar o Bilhete de Identidade, ou seja, tirar o Estatuto de Assimilados, mas, por outro lado, se associavam a outras elites locais para, junto aos portugueses, explorar as populações nativas. Para acentuar esta crítica, ele relaciona esta elite aos ambaquistas, habitantes da região de Ambaca, um dos primeiros pontos de ocupação portuguesa. Os ambaquistas absorveram e traduziram, para as populações angolanas com as quais estavam em contato, elementos do universo cultural português, como a língua, servindo-se, assim, de “instrumento” do colonizador na conquista e ocupação do território angolano⁶¹.

Os Pintos de Andrade também resolveram trocar o estatuto de civilizado (vigente até 1926) pelo Estatuto de Assimilado. Esse fato possibilita-nos discutir o sentido e a efetividade prática desse estatuto para a elite nativa urbana luandense. Já imbuído de uma análise mais acadêmica e política da questão, afirma Andrade (1997):

⁶¹ Segundo Maria Emilia Madeira Santos (1998), “Nos meados do século XIX, mais precisamente em 1863, dos 55.820 habitantes do concelho de Ambaca, 16.659 sabiam ler e escrever. Os números valem o que vale uma estatística desta época, neste lugar, mas eram tão verossímeis que foram publicados no Diário do Governo. Em 1885, Henrique de Carvalho encontra ‘esse vislumbre de ‘civilização’ disseminado por todas as regiões que percorreu. O ambaquista é um ‘vulto com quem se topa a cada passo no centro do continente’” (SANTOS, 1998, p. 470). SANTOS, Maria Emilia Madeira dos. *Nos caminhos de África*. Serventia e Posse. Angola Século XIX. Lisboa, 1998.

Em contexto colonial, a assimilação traduz-se sempre na prática por uma destruturação social dos quadros negro-africanos e pela criação em número reduzido da elite assimilada. No caso português, a assimilação apresenta-se como uma receita (a única) que permite fazer sair o indígena, o negro-africano, das trevas da sua ignorância para entrar no santuário do saber. Uma forma da passagem do não-ser ao ser cultural, para empregar a linguagem de Hegel (ANDRADE apud LARANJEIRA, 1959/2000, p. 55).

Segundo ele, a desestruturação dos crioulos (a quem chama de “quadros-negro-africanos”) era algo pensado pelo império português. Caberia ao “assimilado” reagir a essa situação:

O problema hoje é de saber como vai reagir o homem assimilado nessa situação artificial, parasitária de desenraizado. Como se vai afirmar? Fugindo do convívio com o indígena? Perdendo-se ao contacto com as luzes brilhantes da civilização? Aceitando e aprofundando a sua pseudo-condição de mestiço cultural? (ANDRADE apud LARANJEIRA, 1959/2000, p. 55).

A ideia do assimilado como um desenraizado, conforme a visão de Andrade (1959/2000), tornou-se um “lugar comum”, mesmo para autores contemporâneos, como Teresa José Adelina Silva Neto (2005), para quem os assimilados tiveram “[...] uma vida paralela e artificial de um modelo colonizador” (SILVA NETO, 2005, p. 130). Da mesma maneira, Manuel Jorge (2006) avalia que o assimilado era um africano sem raiz, porque cortara os laços culturais com a sociedade africana para então adquirir e usar hábitos e costumes europeus⁶². De certa forma, entender esse assimilado como um indivíduo desenraizado serviu ao longo do tempo como mote ideológico para buscar as “verdadeiras” raízes do homem angolano.

Outra família crioula que optou pelo Estatuto de Assimilado foi a Cardoso, cujo expoente mais conhecido é o escritor Boaventura Cardoso, nascido em Luanda, morador por muito tempo do Malanje⁶³. É filho de uma dona de casa, dona Rita, e de

⁶² De acordo com Jorge (2006), o assimilado se beneficiava dos privilégios reservados à sociedade europeia. Assim Portugal teria criado um africano de novo tipo, “Destribalizado, não sabendo, por vezes, falar a língua local, impelido para as estruturas organizacionais européias e, enfim, urbanizado, o assimilado, desempenha, plenamente, o seu papel de pilar da colonização” (JORGE, 1998, p.55). JORGE, Manuel. Nação, identidade e unidade nacional em Angola. In *Latitudes: Cahiers Lusophones*, France, 2006, p. 3-10.

⁶³ Trata-se de um dos escritores angolanos mais lidos e traduzidos na atualidade. CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia; MATA, Inocência (Org.) *Boaventura Cardoso, a escrita em processo*. Luanda; São Paulo: UEA, Alameda editorial, 2005.

um enfermeiro-dentista, Sô Cardoso. Em seu depoimento a Laban (1991), ele relatou:

Eu sou de origem quimbundo, embora não domine a língua quimbundo – tenho um conhecimento muito rudimentar dessa língua e isso é importante que se diga. As razões estão ligadas ao tipo de colonização que houve aqui em Angola. Digamos que eu sou produto de uma classe a que se chamou os ‘assimilados’; esta é, mais ou menos, a razão porque as pessoas da minha geração originárias dos centros urbanos – de outras gerações posteriores – não tenham, nuns casos, um domínio perfeito da língua materna, da língua nacional; noutros casos, não conhecem senão a língua portuguesa (CARDOSO In: LABAN, 1991, p. 831).

Na fala de Cardoso (1991), a assimilação surge como elemento de desestruturação não só das elites crioulas, como, também, dos grupos étnicos angolanos. Assim é possível perceber as imbricações existentes entre os crioulos e tais grupos. Ele explicita o impacto do processo de assimilação impetrado por Portugal para a formação de elites nativas, portadoras do Estatuto de Assimilado e que deveriam servir aos interesses portugueses:

[...] eu quando andava na escola, por essa altura, no ensino secundário, já contestava o ensino que era ministrado aos angolanos, pelo conteúdo das próprias disciplinas. Era evidente que o sistema pretendia fazer de nós, nessa altura, ‘bons portugueses’. Claro que ao proceder dessa forma pretendia-se que nós nos assimilássemos. Eu tinha plena consciência disso. Toda a vivência que eu tive, particularmente na escola, foi encaminhada no sentido da formação de um homem assimilado, da assimilação dos hábitos e costumes europeus, da transformação das mentalidades. Tudo isso deu-me uma consciência do fenómeno da assimilação (CARDOSO In: LABAN, 1991 p.833).

Seu depoimento demonstra o engajamento de um intelectual que lutou contra Portugal, mas, ao mesmo tempo, revela a complexidade que o processo de assimilação representou para os crioulos. Outra família crioula que se deparou com os desafios do processo de assimilação foram os Vieira Lopes.

Os Vieira Lopes, que habitaram, em meados do século XX, o Bairro Operário, tinham como principais nomes Alberto Vieira Lopes, Benigno Vieira Lopes, Carlitos Vieira Lopes. Alguns de seus membros eram funcionários públicos e trabalhavam na fazenda⁶⁴. Sobre a adoção desse estatuto, um dos principais nomes

⁶⁴ SANTOS, Jacques Arlindo dos. *ABC do Bê Ô*. Edições CC. Angola, 1999, p. 124.

do MPLA, João Vieira Lopes, em entrevista a Helder Barber e Drumond Jaime (1999), em que analisa sua trajetória pessoal, a entrada na luta anticolonial, a participação no MPLA e as cisões existentes dentro desse grupo, descreveu o processo para se tornar um assimilado:

Esse estatuto nós herdávamos dos pais. Os pais eram assimilados e podiam perfeitamente promover os seus filhos, sobretudo os funcionários públicos, porque, como digo, para se entrar para o liceu no meu tempo era preciso ter um bilhete de identidade. Esse bilhete de identidade só era dado aos assimilados; então, o filho de um funcionário público era considerado assimilado (LOPES In: BARBER e JAIME, 1999, p. 100).

Nessa fala, Vieira Lopes (1999) se refere ao processo existente antes de 1954, quando o pai transmitia ao filho o status de assimilado, o que deixou de ser possível depois de 1954. Com a alteração do estatuto, o filho de um assimilado só poderia requerer o bilhete depois dos 18 anos e teria de se submeter a todo o procedimento legal. Lopes alude ao fato de que, para ser um funcionário público, era preciso ser um assimilado.

Ser um assimilado e, assim, obter alguns direitos, como o de votar, propiciou aos membros dessa elite uma participação política efetiva conforme os marcos legais estabelecidos pelo Estado português, como na eleição de 1958. Nesse pleito, a oposição a Salazar lançou o general Humberto Delgado para concorrer com o candidato salazarista, o ministro dos Assuntos Navais almirante Américo Tomás.

Como forma de resistência, grande parte dos assimilados em Angola optou por Delgado. Joaquim Pinto de Andrade, irmão de Mário Pinto de Andrade e um dos fundadores do MPLA, falou da importância desse momento para a sua formação política:

[...] sou um dos poucos privilegiados que tinham direito a voto, porque havia aquela diferença entre os indígenas e os assimilados – não vamos entrar na explicação disso, mas sabe certamente o que é isso. Por conseguinte, eu tinha direito de voto e pela primeira vez na minha vida votei em 1958 e claro que votei no candidato da oposição, que era o Humberto Delgado (ANDRADE In: BARBER e JAIME, 1999, p. 87).

Sua fala demonstra a cisão existente na sociedade, ao se referir a “aquela diferença” entre os “indígenas” e os “assimilados”. Ser assimilado era poder votar, ter algum direito em um contexto de cerceamento de direitos. Sobre essas eleições,

Carlos Belli Belo, um dos militantes do MPLA e da UPA e também um assimilado, disse a Barber e Jaime (1999):

Decorria o ano de 58 e as eleições tinham lugar nesse ano em Portugal. Como sabe durante o período eleitoral há uma certa liberdade de imprensa, há uma certa liberdade para permitir que as forças em disputa possam manifestar-se e nós aqui em Luanda, sobretudo nós os jovens, aderimos profundamente aos ideais republicanos democráticos que representava para nós a candidatura do General Humberto Delgado [...] votávamos como portugueses, claro, não votávamos como angolanos [...] só os assimilados é que votavam (BELO In BARBER e JAIME, 1999, p. 115).

Segundo Bittencourt (1997), tais eleições tiveram um carácter mobilizador na agitação anticolonial que ocorreu, sobretudo, em Luanda, em fins da década de 50. Apesar de o general Humberto Delgado sair derrotado, obtendo 23% dos votos, a eleição mostrou a força da elite crioula local⁶⁵.

Pertencente também a uma família tradicional, os Neto, o primeiro presidente de Angola, Agostinho Neto (1959), que também aderiu ao Estatuto de Assimilado, em um depoimento de 1959 relatou as dificuldades encontradas por aqueles que legalmente conseguiam tal status e para os indivíduos que, mesmo não tendo o estatuto, se comportava como um assimilado:

[...] o 'assimilado' é um indivíduo que se encontra entre dois mundos. Desenraizado, sem laços que o unam ao seu povo, sem a sua língua, sem os meios de realizar a sua vida conforme a sente, não se encontra também no mundo europeu, cujos costumes adoptou, cuja língua fala, cujos hábitos pratica, sem que todas essas características culturais sejam de facto sentidas, sem que façam parte do seu eu" (AGOSTINHO NETO apud LARANJEIRA, 1959/2000, p.52).

⁶⁵ Maria do Carmo Medina, portuguesa e defensora de alguns dos angolanos presos no processo dos cinquenta também ressalta a importância desse momento: "Em 1958 houve a eleição de Humberto Delgado, de Arlindo Vicente e, nessa altura, o grupo que estava aqui realmente democrata teve uma atividade muito intensa. Nós conseguimos aqui em Luanda nessa altura, isso também foi uma coisa muito assinalável na época, conseguimos na mesa de voto que funcionou na então Câmara Municipal de Luanda, então era o Governo Provincial de Luanda a controlar os votos, portanto, da candidatura de oposição ao regime fascista do General Humberto Delgado. A sala estava pejada de gente, cheia de polícia, cheia de elementos agressivos em relação a nós. Nós entramos lá de manhã e saímos eram cerca de 22 horas, sem termos saído durante todo esse tempo para não permitir que houvesse fraude nas urnas. Quando foi o apuramento dos votos realmente a oposição tinha ganho". (MEDINA In DRUMOND e JAIME, 1999, p. 73). MEDINA, Maria do Carmo. Entrevista In: JAIME, Drumond e BARBER, Helder. *Angola: Depoimentos para a história recente (1950-1976)*. S/l: Edição dos autores, 1999.

Com uma fala em sintonia com os discursos de outros participantes da luta anticolonial, sobretudo o de Almicar Cabral, um dos mais importantes nomes da resistência ao colonialismo português, Neto (1959) vê o assimilado como um desenraizado, ambíguo.

É mais triste que espantoso que uma grande parte de nós, os chamados assimilados, não sabe falar ou entender qualquer das nossas línguas! e isto é tanto mais dramático quanto é certo que pais há que proibem os filhos de falar a língua dos seus avós. É claro, quem conhece o ambiente social em que estes fenómenos se produzem e vê no dia a dia o desenvolvimento impiedoso do processo de “coisificação” não se admirará de tanta falta de coragem. Este desconhecimento das línguas que impede a aproximação do intelectual junto do povo cava um fosso bem profundo entre os grupos chamados assimilados e indígena (AGOSTINHO NETO apud LARANJEIRA, 1959/2000, P. 51).

“Drama”, “perda da língua”, “coisificação”, “fosso profundo”, hipérboles criadas por ele, incidiam sobre os crioulos, mas também sobre todos os angolanos que, de alguma forma, aceitavam ou se relacionavam com o fenómeno da assimilação.

Por fim é possível perceber que a política de assimilação colonial praticada pelo governo salazarista, ancorada no lusotropicalismo, trouxe impactos significativos para a elite crioula luandense, sobretudo porque representou a queda de seu prestígio social e econômico e também por criar a possibilidade de emergência de uma nova elite local, os “novos assimilados”, que deveriam rivalizar com os crioulos.

CAPÍTULO II OS “NOVOS ASSIMILADOS”: AS ORIGENS INTERIORANAS E A FORMAÇÃO NAS MISSÕES RELIGIOSAS

Os novos assimilados resultaram de uma maior ocupação econômica do interior angolano, com a plantação, em larga escala, de produtos, como café e algodão, provocando o surgimento de uma camada média baixa nativa, da qual saíram aqueles que solicitariam o Bilhete de Assimilado. Para conseguir o bilhete, recorriam às missões religiosas cristãs, que estavam em todo o interior angolano e que foram a porta de entrada para o mundo da escolarização, requisito imprescindível para conseguir o documento legal. Dessas duas dimensões, as origens interioranas e a formação escolar dos “novos assimilados”, passaremos a tratar.

2.1 A ocupação econômica do interior angolano

A fragilidade europeia ocasionada pelas duas guerras mundiais fez com que António Salazar recorresse às potencialidades de suas colônias africanas, promovendo, assim, uma série de políticas de integração econômica e a ocupação efetiva dos territórios com uma população branca portuguesa, o que, na prática, significou uma maior pressão sobre os angolanos que viviam nas zonas rurais.

A exportação do café, a mineração de diamantes, o cultivo da cana-de-açúcar, das oleaginosas e do algodão e o comércio de madeira e outros produtos minerais, como o petróleo e o ferro, transformaram Angola em uma das mais rentáveis possessões portuguesas na África⁶⁶.

⁶⁶ Segundo Daniel dos Santos (2001) após o fim da segunda-guerra mundial, em 1945, "De fornecedora de escravos, Angola passa a produtora de matérias-primas (diamantes, ferro, petróleo, manganês, urânio...), produtos agrícolas (açúcar, algodão, café, sisal...) e provedora de força de trabalho barata. Para a produção da burguesia portuguesa, Angola representava, seguramente, um mercado; mas, para o capitalismo mundial, Angola era uma reserva de matérias-primas e de força de trabalho". (SANTOS, 2001, p. 103). SANTOS, Daniel dos. Sociedade política e formação social angolana (1975-1985) In: *Estudos Afro-Asiáticos*. Nº 32, Dez. 1997, Rio de Janeiro: Editora Universidade Cândido Mendes, 1997.

Mapa 1: Angola

Foi implantada uma série de culturas agrícolas obrigatórias, como o algodão e o café, nas quais trabalharam alguns daqueles que viriam a se tornar assimilados, como Adriano Sebastião, já mencionado neste texto. A imposição do plantio de tais gêneros agrícolas tornou ainda mais difícil a vida dos camponeses angolanos, forçados a abandonar o cultivo de gêneros alimentares e submetidos a uma situação de vulnerabilidade ainda maior em momentos de grande fome.

A distribuição desses produtos era irregular no território angolano, com uma estiagem de maior densidade no norte, como podemos perceber no quadro abaixo:

Mapa 2: Economia Angolana (1930 – 1960)

Fonte: VALÉRIO, Nuno e FONTOURA, Maria Paula. A evolução econômica de Angola durante o segundo período colonial: uma tentativa de síntese. *Análise Social*, vol. 29 (129), pp. 1193-1208, 2004.

Dessa região, sobretudo das províncias de Ícolo e Bengo, Golungo Alto, Malanje e Catete, saíram muitos daqueles que viriam a ser os “novos assimilados”. Esses espaços foram integrados por uma extensa via férrea e rodoviária, que objetivava permitir que as mercadorias chegassem ao mercado internacional, e por estradas coloniais que começaram a ganhar um novo dinamismo com a construção de vias que avançavam pelo interior longitudinalmente, ligando os pontos extremos da colônia ao litoral⁶⁷.

⁶⁷ As estradas eram pouco operacionais para os angolanos, em função do alto valor de um caminhão. Segundo Maria Madeira dos Santos (1998), “O senhor António Palhares, entrevistado em Lisboa em 1985, relatou, a meu pedido, os primeiros tempos, desde 1926, ao volante do seu primeiro caminhão que comprara a crédito, sujeitando-se a um investimento muito arriscado para a época” (SANTOS, 1998, p. 509). SANTOS, Maria Emilia Madeira dos. *Nos caminhos de África*. Serventia e Posse. Angola Século XIX. Lisboa, 1998.

A expansão das vias férreas e da rede rodoviária estimulou a produção camponesa das regiões e de seu entorno e o surgimento de um mercado de trabalho, pois para sua construção foi preciso arregimentar trabalhadores com algum grau de especialização, contratados junto à população nativa.

As estradas de ferro e as novas vias terrestres levavam do interior para o litoral as matérias-primas que abasteceriam o mercado internacional. Os caminhos africanos (ou “gentílicos”, na terminologia portuguesa), apesar de desqualificados, continuavam a ser utilizados⁶⁸. Tais rotas formavam uma grande rede que se estendia em múltiplos sentidos a partir de uma organização que obedecia às lógicas próprias angolanas, só compreensíveis para os nativos e alguns poucos iniciados, o que punha em risco os interesses geopolíticos de Portugal de construir em Angola uma malha viária que evidenciasse os espaços já controlados ou ainda a serem controlados⁶⁹.

A rede viária pode ser visualizada no mapa adiante, onde o autor Adelino Torres (1991) destaca o ano de expansão das linhas férreas:

⁶⁸ Havia casos em que as estradas demoravam mais tempo a romper e em que os ‘caminhos gentílicos’ eram apontados como ‘muito importantes’. Não só por serem únicos, mas porque estabeleciam ligações no sentido vertical (norte-sul). Para além disso, estes atravessavam as fronteiras políticas e asseguravam a manutenção de relações seculares ou permitiam às antigas etnias africanas conservarem alguma coesão através dos dois lados de uma fronteira assinalada por marcos de cimento” (SANTOS, 1998, p. 508). SANTOS, Maria Emilia Madeira dos. *Nos caminhos de África*. Serventia e Posse. Angola Século XIX. Lisboa, 1998.

⁶⁹ CASTRO, Isabel Henriques. *Território e Identidade*. O desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial (c. 1872 – c. 1926). Sumário pormenorizado da lição de síntese apresentada a provas para obtenção do título de Professor Agregado do 4º Grupo (História) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa. 2003, p. 13.

Mapa 3: Malha ferroviária de Angola (1886 – 1961)

Fonte: TORRES, Adelino. *O império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher, 1991. p. 88.

Esta malha viária cortava os territórios dos umbundus, quimbundos, bacongos, levando a “civilização” portuguesa e desestruturando as organizações políticas, sociais e econômicas locais. As alterações maiores se deram entre os Bacongos-Quikongos, Ambundu-Quimbundu e Ovimbundu-Umbundu, que estavam situados, como podemos ver no mapa abaixo, nas zonas centrais e no norte de Angola, lugares de maior penetração e ocupação portuguesa.

Mapa 4: Grupos Étnicos Angolanos

Fonte: Instituto de Investigação Científica de Angola (1970) In; DULLEY, Iracema. *Deus é Feiticeiro*. São Paulo. Annablume, 2009, p.25.

Outro impacto sentido pelos grupos étnicos decorreu da ocupação territorial maciça, em meados do século XX, por colonos oriundos de Portugal. Essa ocupação, segundo Cláudia Castelo (2004), deu-se, sobretudo nas zonas rurais, com o estabelecimento de famílias camponesas pobres portuguesas em zonas de Angola e Moçambique, o que as autoridades metropolitanas julgavam ser saudável para os europeus⁷⁰.

Por conta dessas migrações, a evolução demográfica da população portuguesa em Angola, no pós-segunda guerra mundial, foi significativa, de 44.083 europeus, nos anos 1940, para 172.529 nos anos 1960, o que significou um aumento de quase 400% do número de portugueses em Angola.⁷¹ Esse crescimento foi registrado pelos Censos Estatísticos da época. Apesar dos cuidados com que devemos observar os registros censitários – afinal, o censo chegava apenas onde o Estado colonial se fazia presente –, é um bom indício do aumento da densidade demográfica em Angola.

Tabela 4: Evolução Demográfica de Angola (1920 – 1960)

EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO RESIDENTE, POR TIPO SOMÁTICO							
Quadro 3							
População	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960
Branços	9 000	12 000	20 700	30 000	44 083	172 529	172 529
Mistos	7 000	9 500	10 000	13 500	28 035	53 392	53 392
Negros	2 700 000	2 900 000	3 100 000	3 300 000	3 665 829	4 036 687	4 604 362
Outros	—	—	—	—	63	105	166
Total	2 716 000	2 921 500	3 131 200	3 343 500	3 738 010	4 145 266	4 830 449
In: «Anuário estatístico 1959», <i>Boletim Mensal</i> , Abril 1963							

⁷⁰ CASTELO, Cláudia. Um segundo Brasil ou um terceiro Portugal: políticas de colonização branca da África portuguesa (1920-1974). *Travessias: Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, 4/5: 155 - 180.2004, p. 176.

⁷¹ Segundo Elikia Mbokolo (2012), eram “[...] certamente numerosos, na origem, os componentes ‘da pequena gente’ (artesãos, operários, agrícolas, camponeses pobres), ignorantes e analfabetos, e em razão disso desprovidos de ambição e iniciativa” (M'BOKOLO, 2012, p.237). Claudia Castelo, analisando a imigração de portugueses para a Angola e Moçambique entre os anos de 1920 e 1974, afirmou que “As altas cotações do café, o reforço dos sectores privados coloniais, a aposta estatal no investimento e desenvolvimento das províncias ultramarinas, e o abrandamento das restrições à entrada de metropolitanos nas colônias marcam o surto do povoamento dos territórios africanos” (CASTELLO, 2004, p. 177). M'BOKOLO, Elikia. *A África Equatorial do oeste* In: MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe. *História Geral da África – Vol. VIII – África desde 1935*. Brasília: Unesco, 2012. CASTELO, Cláudia. Um segundo Brasil ou um terceiro Portugal: políticas de colonização branca da África portuguesa (1920-1974). *Travessias: Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, 4/5: 155 - 180. 2004.

Nesse cenário, entre os anos de 1926 a 1961, houve um incremento econômico da colônia, além de uma presença muito maior da estrutura administrativa portuguesa e dos próprios portugueses. Mesmo assim, Angola ainda continuava a ser predominantemente rural, como mostram os dados do Censo de 1940: apenas 5,4% da população era dada como urbana; em 1960, esse número avançou significativamente, mas não ultrapassou os 11%, o que significa que, aproximadamente, 90% da população angolana vivia no campo.

A importância do fenômeno da urbanização em Angola não deriva do peso numérico da população citadina, que, como vimos, não era tão significativa em relação a outras cidades africanas, mas da importância qualitativa das experiências urbanas⁷². Entre esse universo rural e urbano, havia não só a movimentação de pessoas, mas também de informações, de ideias, assegurada por uma rede de relações, sobretudo familiares e religiosas, além do trânsito de certos profissionais como enfermeiros e ferroviários⁷³.

As pressões sobre tais populações geraram na década de 50 uma série de revoltas nas terras algodoeiras da Baixa do Cassanje e no noroeste cafeeicultor. As razões para os levantes podem ser sistematizadas no caráter extremamente violento da exploração da força de trabalho, no imposto indígena anual, na imposição de culturas obrigatórias, como o algodão, nas expropriações legais e ilegais de terras e, por fim, nas diversas violências cotidianas cometidas por funcionários e administradores a serviço da metrópole⁷⁴.

Em algumas obras da literatura angolana, sobretudo aquelas escritas por autores que viveram no interior, é possível entender os impactos desse colonialismo. Raul David (1980), que obteve o Bilhete de Assimilado, destaca as resistências às mudanças no trabalho agrícola determinadas por Portugal⁷⁵ e a imposição de novas culturas⁷⁶.

⁷² CONCEIÇÃO NETO, Maria Eugênia da. Breve Introdução histórica In: MEDINA, Maria do Carmo. Processos políticos da luta pela independência. Luanda: Faculdade de Direito UAN 2003: p.16.

⁷³ CONCEIÇÃO NETO, Maria Eugênia da. *As fronteiras por dentro da nação*: divisões étnicas, sócio-econômicas e sócio-políticas numa perspectiva histórica. Comunicação apresentada na Conferência Angola: a crise e o desafio democrático, Programa Angola/Canadá, ADRA/Angola e CIDMAA/Canadá, Luanda, 24 a 26 de agosto de 1992, p.5.

⁷⁴ CONCEIÇÃO NETO, Maria da. Breve Introdução histórica. In: Maria do Carmo Medina: Processos políticos da luta pela independência. Luanda: Faculdade de Direito UAN 2003, p. 7

⁷⁵ Em "Escamoteados na Lei", ele relata, no conto Kahuvi, a revolta de Kahuvi contra as autoridades portuguesas em Bocoio, região de Benguela "Era em 1938, ano em que as autoridades compeliavam, como anteriormente, o pessoal da área ao trabalho nas pescarias e a contrato nas açucareiras da

Por fim, é possível perceber que, em meados do século XX, o interior angolano estava ocupado pela estrutura administrativa e econômica portuguesa, cujo peso era majoritariamente pago pelas sociedades rurais, que estavam ligadas ao conjunto da economia colonial, sobretudo pelo fornecimento de mão de obra não qualificada, e ao comércio⁷⁷.

Foi introduzida em larga escala a cultura do café, algodão e açúcar, que exigia grandes superfícies de cultivo, expropriando e deslocando os angolanos de suas terras ancestrais⁷⁸. A própria metodologia agrícola foi modificada, havendo em muitos casos a repetição dos mesmos procedimentos praticados em Portugal, como o uso do estrume, bois, arados etc.⁷⁹

Foi desse cenário rural que saíram os “novos assimilados”, o que veremos com mais detalhes a seguir.

2.1.1 Os novos assimilados e o universo rural

Segundo José Manuel Pureza (2005), os “novos assimilados” pertenciam a três grupos étnicos distintos: os bakongos, formados nas missões batistas; os mbundos, nas missões metodistas; e os ovimbundos, nas missões

Cassequel e Dombe Grande. O pessoal dedicado ao pastoreio e avesso ao trabalho, fora do seu meio de origem e, quando forçado, emprega todos os seus meios para se libertar” (DAVID, 1980, p. 18). DAVID, Raul. *Escamoteados na lei*, Luanda: UEA, 1987.

⁷⁶ No conto “O Século Limão” de “Escamoteados na Lei” (1980), retrata a história de uma autoridade nativa e suas dificuldades em mediar a relação entre portugueses e angolanos. Destaca a imposição da cultura do sisal em detrimento dos produtos alimentares dos nativos. Além disso, a degradação ecológica trazida por esta cultura “Com a desfibrila de sisal, as águas dos rios ficaram inquinadas, impróprias para o consumo humano e das bestas” (DAVID, 1987, p. 26). DAVID, Raul. *Escamoteados na lei*, Luanda: UEA, 1987.

⁷⁷ CONCEIÇÃO NETO, Maria da. *As fronteiras por dentro da nação: divisões étnicas, socio-económicas e socio-políticas numa perspectiva histórica*. Comunicação apresentada na Conferência Angola: a crise e o desafio democrático, Programa Angola/Canadá, ADRA/Angola e CIDMAA/Canadá, Luanda, 24 a 26 de agosto de 1992.

⁷⁸ Conforme Castro Henriques (2003), “a introdução de culturas industriais – café, algodão, açúcar – que pelo seu perfil próprio exigem grandes superfícies de terra, e a expropriação dos africanos das suas terras ancestrais; também as culturas obrigatórias impõem aos africanos novos sistemas de produção em função dos interesses dos colonizadores” (HENRIQUES, 2003, p. 14). HENRIQUES, Isabel Castro. *Território e Identidade. O desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial* (c. 1872 – c. 1926). Sumário pormenorizado da lição de síntese apresentada a provas para obtenção do título de Professor Agregado do 4º Grupo (História) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa. 2003.

⁷⁹ Além disso, como lembra Arlindo Barbeitos. “A agricultura umbundu, do planalto central, com irrigação e utilização do estrume e, parcialmente, bois e arado para o cultivo de produtos mediterrânicos, entre outros, constituiu, até certo ponto, uma repetição da agricultura portuguesa”. (BARBEITOS In LABAN, p. 539). BARBEITOS, Arlindo. Entrevista. LABAN, Michel. *Angola: encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1991.

congregacionistas do planalto angolano. Vale lembrar que esta divisão se dava pela própria distribuição das missões protestantes pelo território angolano, ou seja, os metodistas americanos predominavam na área mbundu, os batistas ingleses estavam mais concentrados na área bakongo, e os congregacionalistas canadenses e americanos tinham maior presença na área ovimbundu⁸⁰.

Entretanto, essa é uma divisão que não reflete, necessariamente, a profundidade da questão, pois, no caso dos bakongos, eles tinham se tornado assimilado (*evolué*) fora de Angola, durante o período em que viveram no Congo Belga, constituindo-se numa “etnia de fronteira”, presente, tanto em Angola, como no Congo⁸¹. Já os mbundus, sua formação se deve mais à proximidade com os crioulos em Luanda dos que à ligação com os metodistas.

Para entender a história dos que mais tarde se tornariam “novos assimilados”, propomos acompanhar e discutir algumas trajetórias pessoais, analisando, para isso, o livro de memórias de Adriano Sebastião, *Dos Campos de Algodão aos dias de hoje*, editado por ele em 1993, e uma série de entrevistas dadas por Uanhenga Xitu aos pesquisadores Michel Laban (1991), Ana Lopes de Sá (2004) e Dalila Mateus (2006)⁸², e por Manuel Pedro Pacavira a Aguinaldo Cristóvão (2012).

Trata-se de um material produzido a partir de finais dos anos 80, em forma de testemunhos. Para Hampâté Bâ (2012), “[...] o testemunho, seja escrito, ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem” (HAMPÂTÉ

⁸⁰Essa distribuição espacial aparece também em Margarida Paredes (2011) e Maria da Conceição Neto (1997). PAREDES, Margarida – Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política. *Cadernos de Estudos Africanos*. Lisboa. ISSN 1645-3794. 21 (2011) 11-26 e CONCEIÇÃO NETO, Maria da Conceição. Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no Século XX. In: *Lusotopie*. Éditions Karthala, 1997, p. 327-359.

⁸¹ Segundo Luena Pereira (2002), o retorno deste grupo, com pelo menos uma geração nascida no exterior, sugere questões sobre a formação e o acirramento de identidades étnicas e o aparecimento de novas concepções de nacionalidade a partir de uma cultura construída numa experiência externa ao país. PEREIRA, Luena Nunes Nascimento. Os regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola. *Dissertação de Mestrado em Ciência Social*, Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

⁸² Diferentemente de Sebastião (1993), que quis efetivamente fazer um livro de memórias e falar sobre a história de vida, as entrevistas dadas por Uanhenga Xitu tiveram preocupações diversas. Na entrevista dada a Michel Laban (1991), a preocupação maior era com a história literária de Angola; a entrevista dada a Dalila Mateus (2006) tinha como eixo central a discussão sobre a luta dos angolanos contra o domínio colonial português, enquanto na concedida a Ana Lopes de Sá, transcrita no livro organizado por Aguinaldo Cristóvão e Isaquiel Cori (2004), a discussão girava em torno da presença do universo rural e tradicional nas obras de Xitu. SEBASTIAO, Adriano. *Dos campos de algodão aos dias de hoje*. Edição do Autor, 1993, LABAN, Michel. *Angola: encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1991, MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*, Porto, Edições ASA, 2006 e CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão e CORI, Isaquiel. *Pessoas com quem conversar*. Angola, UEA, 2004.

BÂ, 2012, p. 321), ou seja, a questão da veracidade ou não de tais informações é importante, mas mesmo a mentira ou omissão de tais depoentes são reveladoras para a discussão que estamos fazendo.

Acreditamos que a maneira através das quais os novos assimilados se movimentaram ao longo de sua história dentro das relações de poder e a forma pela qual eles interpretaram essas experiências e se ampararam nessas interpretações, para agir e justificar seus atos, são os principais determinantes para os construtos pessoais de suas identidades⁸³.

As memórias que construíram sobre o que era ser um “novo assimilado” e ser do mato são, sobretudo, relatos do presente. E, nesse sentido, são mais do que identidades, na concepção antropológica do termo; são posições políticas do presente baseadas em experiências do passado⁸⁴, mas que nos permitem ter algum tipo de acesso ao universo desses personagens no interior angolano da primeira metade do século XX.

O livro de memórias *Dos campos de algodão aos dias de hoje*, de Adriano Sebastião (1993), é dividido em treze capítulos, que vão desde a vida no interior angolano, a migração para Luanda até a ascensão dentro do Estado angolano pós-independência. Há uma preocupação de Sebastião em detalhar genealogias e nomes por ele considerados importantes para sua história. Hampâté Bâ (2012), apesar de se referir às tradições da região de savana ao sul do Saara (sobretudo Mali), nos ajuda a entender Sebastião (1993) como um genealogista, qualidade que expressa, sobretudo no primeiro capítulo “Kalomboloca 1932–38”, em que constrói as genealogias das famílias mais antigas de sua região de origem. Hampâté Bâ (2012) assegura que a genealogia é um sentimento de identidade e uma forma de exaltar a glória da família. Sebastião (1993) também pode ser entendido na acepção de Le Goff (2004) de “homem-memória”, ou seja, um indivíduo de sociedade predominantemente oral, da qual é um “genealogista” e tradicionalista. É a “memória da sociedade”, depositário, ao mesmo tempo, da história “objetiva” e da história “ideológica”.

⁸³ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 36.

⁸⁴ Segundo Bauman (2005), a Identidade é assim, “[...] um posicionamento, as escolhas identitárias são mais políticas do que antropológicas, são construídas na e a partir da resistência, é um objetivo, um propósito, um “eu postulado”, “um horizonte em direção ao qual eu me empenho e pelo qual eu avalio, censuro e corrijo os meus movimentos”. (BAUMAN, 2005, p. 21). BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Dos Campos de Algodão... foi construído para suas filhas, para “dizer” e “contar” “[...] donde viemos, o que ouvimos e fizemos até o momento que escrevemos” (SEBASTIÃO, 1993, p. 132). Nesse sentido, as memórias de Sebastião, além do discurso para si e para os outros (a memória coletiva), apresenta também uma dimensão intermediária, os próximos. Segundo Ricoeur (2007), os “[...] próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situadas numa faixa de variação das distâncias na relação entre o si e outro” (RICOEUR, 2007, p. 141). Assim, a narrativa de Sebastião é um discurso para suas gerações posteriores.

Filho de João Sebastião Kiwima e de Isabel Jerónimo, ele nasceu em Calomboloca, área da comuna de Cassoneca, província do Bengo, em 11 de agosto de 1923⁸⁵. Esta região é descrita como uma zona de grande produção de algodão e de forte presença portuguesa:

Os dez primeiros anos da minha infância em Kalomboloca foram muito turbulentos dada a pobreza de meus pais. Muito cedo comecei a ser incomodado pelos ‘Kimbares’, os representantes do chefe do Posto, depois dos sobas nas sanzalas (aldeias). É assim que muito pequeno ainda, devia contar 8 anos, fui fazer o primeiro trabalho forçado de arranjo da estrada de Cassoneca, a que ia de Luanda a Malanje passando por Catete, Kalomboloca, Cassoneca, Maria Teresa e por aí fora até Malange, na área que pertencia ao posto de Cassoneca (SEBASTIÃO, 1993, p. 25).

Em seu depoimento, refere-se aos “kimbares”, uma designação, segundo Oliveira (1990), social e não étnica, que remonta ao século XVI e que “[...] aparece alargada a todos os que surgem associados a europeus designadamente pelo trabalho, deixando-se influenciar pela sua cultura” (OLIVEIRA, 1990, p. 74). Sobre

⁸⁵ Adriano João Sebastião deixou Calomboloca a 22 de Abril de 1938 em direção a Luanda, onde completou seus estudos. Depois de fazer o 2.º Grau (4.ª classe) em 1939, foi convidado pela Directora da Escola da Missão, D. Elisa Klebsattel, para ensinar como professor auxiliar durante esse ano. Ao longo dos anos foi professor e funcionário público. Casou-se em 1951 com Hermengarda Paulo de Almeida Sebastião, com quem teve quatro filhas, Isabel Dulce de Almeida Sebastião, Luzia Bebian de Almeida Sebastião, Ana Paula de Almeida Sebastião e Adriana Stella de Almeida Sebastião. Foi um dos fundadores do Partido de Luta Unida por Angola (PLUA) em 1956, em 1960 passou a fazer parte dos quadros do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), fazendo parte de sua primeira comissão diretiva em Luanda. Foi preso de 1961 a 1967. Com a independência de Angola, em 1974, passou a ocupar cargos administrativos e políticos no novo governo independente, sendo por alguns anos embaixador de Angola em Portugal (1978 a 1982). Publicou, *Dos Campos de Algodão aos dias de Hoje* (1993) e *Missombo* (2012). Adriano João Sebastião faleceu no ano de 2010, em Luanda, aos 87 anos.

as origens deles, Oliveira (1990) faz uso do detalhamento que há no Censo de 1940 para defini-los como descendentes de antigos escravos e já “meio civilizados”.

António A. de Lima (1862) disse se tratar dos africanos retornados do Brasil, escravos que, acompanhando os seus patrões portugueses que haviam saído de Pernambuco em face das hostilidades nativistas, em maio de 1849, a bordo do Brigue Douro e da Barca Tentativa Feliz, chegaram à recém-fundada Moçâmedes a partir de 4 de agosto e de novembro do ano seguinte, acompanhando mais uma leva que chegava a Angola, a bordo do mesmo Brigue Douro e da Barca Bracarense. Colaboravam com os portugueses na administração colonial, sobretudo no recrutamento para o trabalho forçado.

Segundo o Estatuto do Indigenato (1926) e reformulação (1954), o trabalho forçado era estipulado para todos os africanos do sexo masculino, entre 19 e 55 anos, que não tivessem nenhum tipo de deficiência e que trabalhassem por conta alheia. Assim, caso não produzissem quantidades significativas das chamadas “culturas de rendimento”, as autoridades administrativas legalmente os recrutavam, durante seis meses, para o trabalho obrigatório⁸⁶. No relato de Sebastião, é possível perceber que a questão legal era ilusória, pois, com dez anos, ele foi “recrutado” para o trabalho obrigatório:

É que a pobreza de meu pai era tal, em termos monetários que não tinha dinheiro para dar aos Kimbares quando esses aparecessem para nomear para o serviço de estrada de formas que ainda fiz duas campanhas desses serviço de três semanas cada uma e a máxima e última aconteceu em 1933, já eu tinha 10 anos, quando apareceu à calada da noite, o Kimbar António Afonso, para me arrancar da cama de minha mãe, a fim de ir em Cabiri, como contratado do Campo de Algodão de Carlos Jorge, o kipuka, para a campanha de algodão durante seis meses. Meu pai nada pôde fazer e minha mãe muito menos e fui (SEBASTIÃO, 1993, p. 25).

Cabiri, região a que se refere Sebastião (1993), é uma comuna que fica no município do Ícolo e Bengo⁸⁷. Em meados do século XX, ficou conhecida por sua grande produção de algodão e pela instalação, em 1962, de um colonato de

⁸⁶ CASTELO, Cláudia. *Passagens para África*. O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole, Porto, Edições Afrontamento, 2007, p. 313.

⁸⁷ O município de Ícolo e Bengo está subdividido em cinco comunas: Bom Jesus, Cabiri, Cassoneca, Caculo Cahango e Catete. Do Cabiri, vieram Xitu e Sebastião; de Cassoneca, Jacques Arlindo dos Santos; e do Catete, Agostinho Neto.

imigrantes das ilhas cabo-verdianas de Morabeza, voltado para a produção de algodão⁸⁸.

Em relação ao trabalho forçado em Angola⁸⁹, fazendo uso de indicadores coloniais, Solival Menezes (2000) afirma que, entre os anos de 1935 e 1939, o governo metropolitano utilizava 720 mil pessoas por ano. Segundo ele, a maioria desses contratados estava concentrada em duas regiões produtora de café, Cuanza Norte e Uíge, embora estes fossem imigrantes de Huambo e Bié, região predominantemente ovimbundo⁹⁰. Sobre o cotidiano nos campos de algodão, afirmou Sebastião (1993):

Na Kipuka para ser livre das palmatórias com que eram brindados os contratados, cada um tinha de encher três sacos de algodão que eram calcados para pesarem entre 80 a 100 kg. Pequeno como era não conseguia encher os três sacos de modo que as três primeiras semanas foram de apanhar palmatória dia sim dia não até que o mais velho Deão, meu companheiro da sanzala e outros que eu não conhecia resolveram ajudar-me enchendo dois dos meus sacos porque eu só conseguia um (SEBASTIÃO, 1993, p. 25).

O uso dos castigos no trabalho forçado era comum no império português e era justificado pelo fato de que o indígena sentiria mais com a punição corporal imediata do que com o receio da prisão⁹¹. Associado ao excesso de castigos

⁸⁸ Atualmente, nesta região, praticamente não se produz mais algodão, sendo tal cultura suplantada pela criação de gado. Autoridade Mabuia afirma ser possível retorno produção algodão. *Agencia Angolapress*, 04 de Julho de 2005. Disponível em http://www.portalangop.co.ao/motix/pt_pt/noticias/economia/Autoridade-Mabuia-afirma-ser-possivel-retorno-producao-algodao,c784f273-e7b1-4ba7-aab7-a8888f0fd095.html. Acesso em 11 de Agosto de 2012.

⁸⁹ O Código do Trabalho do Indígena nas Colónias Portuguesas de África Portuguesa, aprovado pelo Decreto 16199, de 6 de Dezembro de 1928, distinguia na colônia quatro formas de prestação de serviços por parte daqueles considerados indígenas: primeiro, o trabalho voluntário que, apesar do nome, o “indígena” era obrigado a aceitar o patrão e o salário mínimo que as autoridades designam; trabalho compulsório ou “contrato”, o recrutamento era feito através do recurso aos sobas ou de indivíduos encarregues pelos patrões de o fazer, os chamados angariadores; contrato feito por parte do Estado. Este recrutava tanto para si como para os colonos e por fim o trabalho por conta própria, através da imposição aos agricultores indígenas de culturas obrigatórias. Código do trabalho dos indígenas nas colónias portuguesas de África; *decreto n.º 16:199, de 6 de dezembro de 1928*. Suplemento ao B.O.M.º 2, 1ª. Série, de 16.01.1929 pp. 19-62.

⁹⁰ Para fazer esta afirmação, Solival Menezes (2000) faz uso dos boletins coloniais produzidos em Angola na segunda metade do século XX. MENEZES, Solival. *Mamma Angola: Sociedade e Economia de um país nascente*. Prefácio de Paul Singer. São Paulo: Edusp; FAPESP, 2000, p. 139.

⁹¹ Segundo Castelo (2007), “É a própria Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas que reconhece que em muitos casos se recorria aos castigos corporais por faltas insignificantes. E chama a atenção para a necessidade de se tornar o castigo ‘mais paternal’, ‘como aliás se usou durante muito tempo nas escolas, e até na família, desde que aplicado moderada, consciente e humanamente’” (CASTELO, 2007, p. 298). CASTELO, Cláudia *Passagens para África*. Op cit...

corporais, as “rusgas”⁹², grandes jornadas de trabalho, más condições de moradia e alimentação faziam com que, não raro, esses trabalhadores construíssem relações de solidariedade e estratégias para fugir⁹³. Como também fez Sebastião (1993):

Depois de um mês e duas semanas o mais velho Deão achou que aquela situação era de tal maneira insuportável que não podia agüentar-se mais e resolveu que devíamos fugir. E se bem o pensou melhor seria o pormos em prática antes que fôssemos descobertos porque em locais de martírios como esse nunca faltam aqueles que colaboram com os guardas [...] Na madrugada de um dia que não me lembro se segunda ou terça, mas me parece segunda pelo tempo que andamos, só de noite, porque de dia tínhamos de nos esconder no capim para não sermos apanhados antes da formatura da manhã para conferência do pessoal, mais velho Deão e eu fugimos do Kipuka em direção a Mbanza Kitele indo refugiarmo-nos na casa de Adão Bernardo (SEBASTIÃO, 1993, p. 26).

Diante da situação classificada como “insuportável”, mesmo podendo ser denunciado por outros africanos, ele conseguiu fugir. Porém, além de colocar sua vida em risco, expôs a de sua mãe que, sem saber que seu filho havia fugido, foi até o campo de algodão para visitá-lo e, dando conta da situação, também resolveu evadir-se:

[...] e segundo nos contou minha mãe depois de sentir frio na barriga, isto é as carnes da pele da barriga dorida do tanto que se arrastou resolveu parar e meter-se num buraco que lhe apareceu para descansar e porque estava escuro já, decidiu nesse buraco dormir e ainda ouviu, porque o vento soprou na direção em que se encontrava, os guardas dizerem: Se lhes apanhássemos ..., teve sorte filho da puta da mãe dele... os nossos cães lhe rasgariam a pele e lhe comeriam-na (SEBASTIÃO, 1993, p. 26).

Nesse relato, Sebastião (1993) constrói a imagem do sistema colonial português, marcado pela violência, que, com a colaboração de guardas africanos,

⁹² Castelo (2007) afirmou que, “Além dos castigos corporais, outra forma instituída pela administração colonial de espalhar o medo pelas zonas suburbanas das cidades ou pelas povoações indígenas foi a prática das rusgas, à procura de pessoas sem a caderneta indígena ou com documentos irregulares, desempregados (‘vadios’), fugidos ao contrato, relapsos ao pagamento do imposto, fabricantes de bebidas alcólicas”. (CASTELO, 2007, p. 299). CASTELO, Cláudia *Passagens para África*. Op cit...

⁹³ A grande quantidade de fugas era algo que preocupava as autoridades portuguesas, bem como a intelectualidade lusa. Afonso Mendes (1958) ao se referir a esta situação em seu trabalho de pesquisa sobre Huíla e Moçâmedes comenta que “O abandono do emprego pelos trabalhadores indígenas assume uma transcendência notória no conjunto econômico angolano. Para se fazer uma idéia de sua importância, bastará referir que há contratos que chegam apenas a ser cumpridos por uma ínfima parte dos trabalhadores contratados (alguns houve com uma percentagem de fugas de 90%). MENDES, Afonso. *A Huíla e Moçâmedes : considerações sobre o trabalho indígena*. Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

não poupava nem mulheres nem pessoas idosas. Dias mais tarde encontrou sua mãe e, juntos, retornaram para Kalomboloca, onde se refugiaram em uma plantação. Em torno de um mês, foram descobertos pelo “kimbar” (nome dado ao guarda angolano), que não se importou muito com a situação, diferentemente do soba local:

Quando tudo já parecia esquecido, porque o kimbar depois veio a saber de nossa fuga mas já não ligou e quem veio a ficar zangado por causa da nossa fuga é o Soba Kaioho de Nganga zuze – Manuel da Costa Fernandes, porque era o soba da área de Cassoneca (SEBASTIÃO, 1993, p. 28).

Para evitar que alguma coisa ruim pudesse acontecer com Sebastião, sua mãe o enviou para a escola da missão protestante de Ícolo e Bengo, administrada pelo pastor Cristóvão Agostinho de Carvalho. Na história construída em seu depoimento, alguns traços comuns da vida dos angolanos aos quais ele procura denunciar: a exploração colonial, associada ao trabalho forçado e à violência física, o compromisso e colaboração que as autoridades locais nativas assumiam, muitas vezes, com o colonizador⁹⁴ e a fuga como um ato de resistência.

Em suas memórias, Sebastião (1993) se dirige aos angolanos, mostrando todas as mazelas da situação colonial por ele vividas na infância, evidenciadas com uma carga de dramaticidade que pode ser entendida em duplo sentido: por um lado, é uma memória coletiva compartilhada por muitos angolanos que viveram na primeira metade do século XX; por outro, um discurso para suas filhas, para que elas reconheçam a sua genealogia, as histórias e dificuldades pelas quais passou durante a sua vida⁹⁵.

Na mesma região de Adriano Sebastião, nasceu seu primo Agostinho André Mendes de Carvalho, em 1924⁹⁶. Uanhenga Xitu, seu nome em quimbundo⁹⁷, é um

⁹⁴ Segundo Elisabete Silva (2003), esses sobas não foram incorporados na sistemática formal da administração colonial, mas eram instrumentos indispensáveis para o sucesso da colonização portuguesa em Angola. Para melhor efetivar o seu processo de colonização, Portugal depôs autoridades locais rebeldes e colocou em seus lugares chefes mais colaborativos, que agiam em parceria com os “seculos de posto”, chefes das unidades políticas agropastoris onde a instituição dos chefes hereditários não existia. SILVA, Elisete Marques. *Impactos da ocupação colonial nas sociedades rurais do Sul de Angola*, Lisboa: Centro de Estudos Africanos/ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2003.

⁹⁵ Nas palavras do próprio Sebastião: “Naquilo que eu chamo de dedicatória eu disse que essas memórias eram essencialmente para minhas filhas para que elas soubessem um pouco e só um pouco da vida atribulada de seu pai” (SEBASTIÃO, 1993, p. 137). SEBASTIÃO, Adriano. *Dos campos de algodão aos dias de hoje*. Op cit...

⁹⁶ Sebastião fez inclusive referências a Xitu e disse que o personagem Mestre Tamoda, efetivamente existiu. “Seu nome completo era: Jorge António Kamoda, era natural de Kionzo. Veio para

importante político e escritor, formou-se nas escolas metodistas, tornando-se enfermeiro, uma das profissões que mais traziam prestígio social aos angolanos⁹⁸. Segundo Conceição Neto (2008), o combate à “doença do sono” e outras endemias, a necessidade de maior controle sanitário da mão de obra pelas grandes empresas acabaram por levar à formação e utilização de profissionais de enfermagem de origem local⁹⁹. Agostinho Mendes de Carvalho foi enfermeiro no Posto Administrativo do Mungo.

Nas entrevistas, Uanhenga Xitu afirmou sempre ser um homem com uma biografia¹⁰⁰. Nesse sentido, se portou, em grande parte, como um “ideólogo de sua própria vida”, expressão criada por Bourdieu (1996) para aqueles depoentes que selecionam “[...] em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões para lhes dar coerência, como as que implicam a sua instituição como causas ou, com mais frequência, como fins” (BOURDIEU, 1996, p. 184- 185).

Kalomboloca com seu irmão António Soares ou trazido pela sua tia Luzia António (Kangulu Kathon) depois da morte da mãe e porque Luzia António tinha amigado na família dos Fortunatos. Eram miúdos e cresceram em kalomboloca [...] Kamoda aparecia ao cair da tarde, depois de um dia de trabalho na enxada, vestido de branco – calção de brim branco, camisa de meia manga da mesma cor, sapatos brancos com meias brancas e capacete branco [...] e a criançada desatava às gargalhadas” (SEBASTIÃO, 1993, p. 18) SEBASTIAO, Adriano. *Dos campos de algodão aos dias de hoje*. Op cit...

⁹⁷ Em entrevista dada a Ana Lopes de Sá e reproduzida por Aguinaldo Cristóvão e Isaquiel Cori (2004), Xitu afirmou que Uanhenga Xitu era um nome próprio, dado por seus pais. Depois explica o seu significado “É ‘o poder é odiado’”. Numa aldeia, ou numa cidade, o Presidente da República, por exemplo, leva o poder. Como ele é odiado, tem de rodear-se de polícias, agentes, guarda-costas, carros, sirenes, de toda a protecção possível. Em, kimbundu, Xitu é ‘carne’ e Uanhenga é ‘pendurar, levar a carne’ ou ‘andar com a carne pendurada’, que, traduzido literalmente em português: ‘o poder é odiado’. Como os sobas, por exemplo, contam sempre com os inimigos à espreita”. (LOPES DE SA, 2004, p. 217-218). LOPES DE SÁ, Ana Lúcia. *A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX. Elemento de Construção da Nação, Tese de Doutoramento*. Sociologia, Universidade da Beira Interior, 2009.

⁹⁸ Agostinho André Mendes de Carvalho nasceu no dia 29 de agosto de 1924, na sanzala de Kalomboloca, no Ícolo e Bengo, Angola. Prefere ser chamado por seu pseudônimo literário Uanhenga Xitu, originário da língua quimbundo. Estudou e conseguiu se tornar enfermeiro. Por suas ações nacionalistas foi preso em 1959, pela polícia política do Estado colonial-fascista (PIDE/DGS), acusado de participar em atividades políticas revolucionárias consideradas subversivas e atentatórias à integridade do regime colonial português. Cumpriu parte dessa pena de prisão no período entre 1962 e 1970, no campo de concentração do Tarrafal, em Cabo Verde. Membro do MPLA desde o primeiro momento, ainda hoje é uma de suas principais referências. Escreveu uma série de obras *O Meu Discurso* (1974); *Mestre Tamoda* (1974); *Bola com Feitiço* (1974); *Manana* (1974); *Vozes na Sanzala (Kahitu)* (1976); *Mestre Tamoda e outros contos* (1977); *Maka na Sanzala* (1979); *Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem* (1980); *Discursos do Mestre Tamoda* (1984); *O Ministro* (1989); *Cultos Especiais* (1997).

⁹⁹ “[...] explicando-se assim a importância social que os enfermeiros tiveram entre a população de Angola, não sendo por isso surpreendente a sua participação na contestação política na final da década, que levou muitos à prisão” (CONCEIÇÃO NETO, 2008, p. 185).

¹⁰⁰ Por exemplo, na entrevista dada a Israel Cori, em 2002, ele afirma que “[...] diante da minha biografia e dos elogios sinto que podia ter feito muito mais”. CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão e CORI, Isaquiel. *Pessoas com quem conversar*. Angola, UEA, 2004.

Dessa forma, suas entrevistas quase sempre seguem uma mesma lógica, mesmo tendo sido dadas em diferentes momentos de sua vida: origem no interior angolano, o mundo rural, trânsitos entre o mundo rural e o urbano e repercussões de um sobre o outro.

Em depoimento dado a Dalila Mateus em 2000, quando a pesquisadora estava interessada em entender a participação de Xitu no “grupo” dos “espalhas brasas” e sua estada na prisão do Tarrafal entre 1959 e 1970, ele resumiu assim a sua história:

Chamo-me Agostinho André Mendes de Carvalho e nasci em Calomboloca, Catete, no dia 29 de Agosto de 1924. Até a 3ª classe fiz os meus estudos em Calomboloca e, depois, vim fazer exame aqui em Luanda, na missão protestante, uma missão evangélica. Fiz a 4ª classe. Depois como autodidata, estudei com o Mário Pinto de Andrade, meu explicador, na casa do pai. E ao mesmo tempo freqüentava o curso de enfermagem. Tirei, pois o curso de Enfermeiro. O meu primeiro trabalho foi em Cabinda, no posto de Dinge. Depois fui para o Dondo, Cuanza Norte, Bié, Huíla, Benguela, Huambo e Bailudo (XITU In: MATEUS, 2006, p. 10).

No ato de nomear-se perante uma entrevistadora portuguesa, Dalila Mateus, Xitu falou seu nome português. Em um segundo momento destacou a importância de um dos principais ícones do nacionalismo angolano, Mário Pinto de Andrade, em sua formação, demarcando assim seu espaço diante de uma entrevistadora que procurava pesquisar a história política de Angola¹⁰¹. Nessa pequena fala, detalhes de sua formação e do trânsito entre as regiões angolanas também foram expostos detalhadamente, reiterando, mesmo que este não seja seu objetivo, a análise que Hampâté Bâ (2012) faz da memória africana, que é pormenorizar as ações de sua vida.

Em outro depoimento dado a Ana Lopes de Sá (2004), que estava interessada em entender a ligação de Xitu com o universo rural (e tradicional), ele destacou diferentes dimensões dessa sua vida no interior:

A minha formação, dado que nasci na sanzala ou aldeia, e na nossa situação, em que o analfabetismo era o mais lógico, foi feita no meio rural e com uma grande dificuldade. Para fazer os estudos, a gente

¹⁰¹ A pesquisa foi feita para sua tese, que depois se transformou em dois livros. MATEUS, Dalila Cabrita. *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*. Mem Martins: Inquérito, 1999. MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*, Porto, Edições ASA, 2006.

tinha de andar 10 ou mais Km por dia e, dentro desta situação, encontram-se muitas, muitas dificuldades, como também para depois ir à cidade, que é a capital, Luanda, fazer os exames (exame do 1.º grau, que era o da 3.ª classe, do 2.º grau, que é a 4.ª classe) e dali para o liceu. Tinha de vencer-se muitas barreiras; por exemplo, tinha de ter Bilhete de Identidade, ser filho de um assimilado também com Bilhete de Identidade, não viver na sanzala com seus irmãos pretos e declarar ter abandonado os usos e costumes dos indígenas. Sem isso, para o liceu, estava vedada a entrada. Esta foi a minha formação, mais virada para o povo, sempre. Comecei a aprender o português quando tinha 5, 6 ou 7 anos. De resto, era tudo a língua materna, o kimbundu (XITU In: LOPES DE SA, 2004, p. 209).

Tal qual Sebastião (1993), Xitu (2004) ressaltou as dificuldades vividas no universo colonial. Sobre o analfabetismo em Angola, Ilídio do Amaral (1960) afirma que, em 1952, apenas 37 alunos “de todas as raças” tinham completado os estudos em Angola. Para Xitu (2004), o Bilhete de Assimilado surgiu como uma fuga a esta situação; “tinha de ter”. Descreveu as dificuldades para conseguir este bilhete, para tanto “tinha de vencer” uma série de dificuldades burocráticas. A palavra “ter” aparece imperativamente, demonstrando a urgência de sair daquela situação. Seu relato também salientou que, mesmo tendo um destino diferente da maioria do povo angolano, mantinha laços com o “povo” e com a língua nativa, o quimbundo. É, de alguma forma, uma fala que traz consigo a necessidade de construir uma identidade angolana una e comum a todos.

Outro “novo assimilado” que relatou sua vivência no interior angolano foi Manuel Pedro Pacavira. Em entrevista dada a Aguinaldo Cristovão, disposta no site da União dos Escritores Angolanos¹⁰², Pacavira (2012) evidenciou a sua infância:

Com a idade de 14 anos e já com a quarta classe feita, fui preso sem qualquer motivo, tendo sido retirado da casa dos meus pais, pela calada da noite, e levado para os calabouços do Posto Administrativo da vida, com a corda na mbunda. E no dia seguinte, também com a corda na mbunda, no meio de outros pretos, fomos obrigados a capinar e a plantar batatas nos arredores, a fim de alimentar outros presos. Nessa altura, corri ainda o risco de ser arrolado para o contrato de trabalho forçado, em plantações de café (PACAVIRA In: CRISTOVÃO, 2012).

A “arbitrariedade” da prisão, os trabalhos forçados foram destacados por Pacavira (2012) e também considerados como elementos que o uniam a todos os

¹⁰² O site da União dos Escritores Angolanos, <http://www.ueangola.com/> é uma ferramenta importante de registro de aspectos da história e literatura angolanas.

angolanos, tal como nos outros depoimentos analisados. Outro traço comum na história dos “novos assimilados” eram as ligações com o universo educacional das missões religiosas e a importância delas em sua mudança de vida.

2.2 A formação dos “novos assimilados” nas missões cristãs

O catolicismo realizou uma ação mais duradoura sobre as populações angolanas, sobretudo as do mundo rural, do que a estrutura do Estado português. Além disso, o número de indivíduos escolarizados e “europeizados” que se formaram nas missões foi muito superior ao de indivíduos legalmente reconhecidos como “civilizados” durante a República (1911 – 1926) ou “assimilados” na ditadura salazarista (1926 – 1975).

As missões provocaram alterações profundas na vida dos “novos assimilados” e de todos os angolanos que mantiveram contato com elas. Ocasionalmente modificaram a organização comunitária, nos processos de escolarização, na formação para o trabalho, nos comportamentos, nas expectativas pessoais, além de estabelecerem novas redes de contato inter-regionais e mesmo internacionais¹⁰³.

Não raro, Igreja, Estado e a iniciativa privada atuavam em conjunto, articulados ou não previamente, no processo de “conversão” e “assimilação” das populações nativas, como podemos observar nas ações da Companhia de Diamantes de Angola (Diamang)¹⁰⁴, no nordeste da então colônia (atuais províncias das Lundas Norte e Sul), em meados do século XX.

Nos relatórios da Diamang, constam fotografias de casamentos de “assimilados” ou em processo de assimilação, enviadas a Portugal, como prova visual do acerto da política portuguesa no continente africano. Dos relatórios de

¹⁰³ CONCEIÇÃO NETO, Maria Eugênia. Breve Introdução histórica In: MEDINA, Maria do Carmo: *Processos políticos da luta pela independência*. Luanda: Faculdade de Direito UAN 2003: p.7.

¹⁰⁴ A presença colonial no Nordeste de Angola – na Lunda – data do final do século XIX, precisamente quando das campanhas militares de ocupação de 1884-86, a cargo do comandante Henrique Dias de Carvalho (RAMD, 1943; Neto, 2000). Este território era, desde os finais do século XIX, majoritariamente Cokwe. A Diamang, instalada em 1917 e com um contrato celebrado em 1921, passa a explorar as jazidas diamantíferas de toda a província da Lunda (atuais Lunda Norte e Sul), como também a administrar as terras e as pessoas deste território ultramarino. Dotada pelo Estado de poderes majestáticos, esta empresa detinha privilégios comerciais e administrativos de forma a colmatar esforços difíceis de suportar por uma metrópole financeira e politicamente débil (Alexandre, 2000). PORTO, Nuno. *Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940-1970*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 2009.

1956 e 1957, retiramos algumas imagens produzidas já sobre o efeito ideológico do Estatuto do Indigenato de 1954, que, como vimos, apesar de dificultar o acesso ao documento, tinha na defesa da assimilação um dos seus pilares principais.

A primeira tem por título “Casamento de um assimilado”, realizado na Capela de Andrada, Lunda Norte, 1956, e foi feita pelo fotógrafo Agostinho de Oliveira:

Imagem 3: Casamento de um assimilado (1956)

Fonte: Museu da Diamang¹⁰⁵

Na imagem, as roupas europeias e o casamento católico chancelado por uma madrinha branca portuguesa eram mais uma prova, primeiro, da subserviência do angolano e, segundo, do suposto acerto da política colonial portuguesa.

No relatório de 1957, há outra foto com o título “Baptizado do filho de um assimilado, apresentado pela madrinha, 1957”, feita também por Agostinho de Oliveira:

¹⁰⁵ <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=516>. Acesso em 16 de Julho de 2012.

Imagem 4: Batismo de um assimilado (1957)

Fonte: Museu da Diamang¹⁰⁶

Além do vestuário, na cerimônia católica uma branca chancela a entrada da criança no mundo europeu. Do mesmo autor, no relatório de 1958, temos "Um aspecto da festa de Natal". Pelo título, se trata de uma festa dos assimilados, mais precisamente "Pormenor de uma refeição de Natal oferecida aos trabalhadores designados de "assimilados" e aos seus familiares, pela Companhia":

Imagem 5: Natal em uma família de assimilados (1958)

Fonte: Museu da Diamang¹⁰⁷

¹⁰⁶ <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=549>
Acesso em 16 de Julho de 2012.

Contando com o apoio do Estado e da iniciativa privada em sua ação missionária, o catolicismo, segundo o Censo de 1960, era declarado por grande parte da população que estava sob o controle direto dos portugueses, ou seja, 51%, enquanto os protestantes eram da ordem de 17% da população recenseada.

Os “crioulos” estudavam, sobretudo nas escolas das missões católicas, mais antigas e tradicionais, o que levava certo status social para aqueles que as frequentavam, enquanto os “novos assimilados” formavam-se em escolas das missões protestantes, com um ensino financeiramente mais acessível para a camada média baixa angolana¹⁰⁸.

A explicação de como um regime assumidamente católico poderia permitir a presença de instituições protestantes em seu território remete à Conferência de Berlim (1884-1885)¹⁰⁹, da qual Portugal também foi um dos signatários¹¹⁰. O documento final determinava que os países que fariam parte da partilha do continente africano deveriam dar garantias de liberdade de culto a todas as missões cristãs independentemente das suas origens nacionais ou confessionais¹¹¹. Dessa forma, os portugueses toleravam a presença de missões protestantes em seu território, apesar de considerá-las uma ameaça, sobretudo por ser uma “influência

¹⁰⁷ Disponível em <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=586>
Acesso em 16 de Julho de 2012.

¹⁰⁸ Sobre essas escolas protestantes, Conceição Neto (1997) disse que foi delas que “[...] emergiu uma camada social, vinculada ao mundo rural, mas detentora de competências profissionais e de valores novos e ‘modernos’ e com consciência de elite em relação aos demais colonizados” (CONCEIÇÃO NETO, 1997, p. 120). CONCEIÇÃO NETO, Maria. “O Luso, o Trópico e os Outros” (Angola, c.1900-1975) In: *A Dimensão Atlântica da África: Atas da II Reunião Internacional de História de África*, CNPQ, 1997.

¹⁰⁹ “O artigo 6º da Acta Geral da Conferência de Berlim (26 de Fevereiro de 1885) determinava que todas as nações signatárias, além da ‘proteção especial aos missionários cristãos’, deveriam garantir a liberdade pública de todos os cultos, não podendo assim colocar qualquer entrave à ação evangelizadora, quaisquer que fossem as nacionalidades ou os credos dos missionários. Portugal volta a subscrever este princípio quando ratifica o Convênio Luso Britânico (2 de Julho de 1890) e a Acta Geral da Conferência de Bruxelas (11 de Junho de 1891). Após a I Guerra Mundial, os acordos do Tratado de St. Germain – em – Laye (1919) reafirmam essas disposições, impondo as novas disposições legislativas tomadas pelo governo português (MARQUES, 2001, p. 53). MARQUES, A. H. de Oliveira. Introdução In MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Op cit...

¹¹⁰ Mesmo durante o período republicano (1910 – 1926, a presença das missões protestantes no território Angolano sempre trouxe um desconforto para as autoridades locais. Norton de Matos, em 1921, cria um dispositivo legal para controlar a presença dessas missões, o Decreto nº 77, de Dezembro de 1921 estipulava que “[...] compete ao governo da província, como direito de soberania, regulamentar e fiscalizar a ação das missões de propaganda religiosa, de forma a velar pela segurança e ordem pública e a garantir a manutenção dos preceitos do direito constitucional português. (THOMAZ, 2001, p.11). THOMAZ, Omar Ribeiro. O bom povo português: usos e costumes d’aquém e d’além mar, 04/2001, *Mana* (Rio de Janeiro), Vol. 1, pp.55-88, Rio de Janeiro, 2001.

¹¹¹ HENDERSON, Lawrence W. *A Igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Lisboa: Além-Mar, 1990, p. 293.

desnacionalizadora” sobre os nativos e mais especificamente sobre aqueles que estavam em processo de assimilação¹¹².

As missões protestantes em Angola eram originárias dos Estados Unidos e do Canadá, de onde partiram em finais do século XIX¹¹³. Batistas, Congregacionistas, Metodistas¹¹⁴, Irmãos de Plymouth, Evangélicos e Adventistas instalaram missões nas regiões interioranas, onde não existia qualquer controle colonial, nem mesmo uma influência católica¹¹⁵. Entre 1880 e 1965, os batistas instalaram-se entre os bacongus, os metodistas na região entre Luanda e Malanje (de língua quimbundo) e as diversas igrejas congregacionistas dos Estados Unidos da América e do Canadá implantaram-se na região do centro de Angola, de língua umbundu, onde também se fixaram, na década de 1920, os Adventistas do Sétimo Dia¹¹⁶.

Ao longo dos primeiros trinta anos do século XX, o protestantismo no Planalto Central angolano reforçou seus laços com os umbundos e agiu como um fator de mudança social significativa, principalmente no aspecto linguístico, pois, ao incorporar o umbundu em suas pregações, os missionários acabaram por levar a língua (e a cultura umbundu) para outras áreas¹¹⁷. Assim, é possível entender como, por exemplo, “novos assimilados”, como Xitu, se expressam também em quimbundo.

¹¹² Conforme Oliveira Marques (2001), para o Estado Português, além da “ameaça protestante”, ainda havia as influências “nefastas” das religiões tradicionais e do islamismo. MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Op cit..., p. 52.

¹¹³ Segundo Claudio Tomás (2009), “As missões protestantes em Angola privilegiavam as zonas rurais como focos para o seu enraizamento e irradiação. Por detrás deste interesse poderá ter estado a ideia de serem zonas habitadas por povos do interior sem contacto com outras sociedades ou com os europeus. As razões porque se terá processado a aderência massiva dos povos desta região terão sido várias”. TOMAS, Cláudio Discursos e práticas alternativas de reconciliação nacional e de construção da nação em Angola: O caso da Igreja Evangélica Congregacional de Angola. Dissertação de mestrado, Lisboa: ISCTE- Instituto Universitário de Lisboa, 2009.

¹¹⁴ A Igreja Metodista criou um fundo financeiro para que angolanos pudessem estudar no exterior, assim sendo no ano de 1947, a Junta Metodista das Missões concedeu uma bolsa de estudos em Medicina a Agostinho Neto, primeiro angolano beneficiário deste fundo e futuro presidente de Angola, para que o mesmo pudesse estudar na Faculdade de Medicina de Coimbra, Portugal. KAVAYA, Martinho. Educação, cultura e cultura do amém: Diálogos do Ondjango com Freyre em Ganda / Benguela / ANGOLA. *Mestrado em Educação*. Universidade Federal de Pelotas, 2006

¹¹⁵ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 2001. v. XI, p. 427.

¹¹⁶ Maria da Conceição Neto (1997) distribui as missões protestantes de maneira generalista e não destacando possíveis variações internas nestas regiões, mas é importante para pensarmos a relação entre missões religiosas e grupos étnicos angolanos. CONCEIÇÃO NETO, Maria. Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no. Século XX. In: *Lusotopie*. Éditions Karthala, 1997.

¹¹⁷ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 2001. v. XI, p. 428.

As missões protestantes e católicas construíram, ainda que de forma incipiente e fragmentária, uma “rede” de ensino regular em Angola, com o propósito inicial de converter os “infiéis” e “pagãos”¹¹⁸ e, também, de formar os “assimilados”. Com base no mapa construído por Carlos Serrano (1988), é possível perceber a distribuição espacial das instituições de ensino católicas e protestantes:

Mapa 5: Missões católicas e protestantes no território angolano

¹¹⁸De acordo com Martinho Kavaya (2006), os protestantes (sobretudo os metodistas) acreditavam que tanto a Igreja quanto a escola eram instituições de igual importância para a conversão religiosa dos angolanos. Em um documento de 1880, citado por ele, a igreja matriz de Boston, nos Estados Unidos, recomendava aos missionários em Angola para que: “[...] não vos apresseis em ensinar muitas coisas novas aos nativos. Ensinai-lhes primeiro o que é mais importante que eles devem aprender e acolher nos seus corações” (ABCFM apud KAVAYA, 2006, p, 1880, p.30).

Fonte: SERRANO, Carlos. *Angola, nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção de identidade nacional*. Luanda: Edições Kilombelembe, 2009. p. 107.

Apesar de suas diferenças, que vão desde a relação com o poder metropolitano até o ethos religioso, católicos e protestantes compartilhavam a mesma visão de que o africano deveria ser salvo pelos cristãos¹¹⁹. Mas ao mesmo tempo representavam, para as pessoas que estavam em sua zona de influência, certa segurança (religiosa e material), além de serem intermediários nas relações com o poder metropolitano.

As missões protestantes se tornaram mais procuradas pelos moradores do interior, dos quais alguns se tornariam “novos assimilados”, por conta de melhor qualidade na oferta de escolas e de assistência médica, além da rejeição menor a determinados aspectos da organização social africana e uma representação mais positiva do “eu” angolano. Por essa razão, elas formaram mais assimilados do que as missões católicas. Para Messiant (1998), era um tipo novo de assimilado, com ainda mais questionamentos à metrópole¹²⁰.

Missões protestantes e católicas, por meio da educação, ofereciam ao angolano a porta de entrada para uma das poucas mudanças “legais” possíveis, ou seja, tornar-se um assimilado, que passou a ser regulamentado pelo Estado salazarista a partir de um conjunto de leis, iniciado pelo Estatuto do Indigenato de 1926. Entretanto mais do que uma mudança no status legal, a vivência nas missões cristãs trouxe mudanças significativas na vida daqueles que futuramente se tornariam “novos assimilados”. É o que veremos a seguir.

¹¹⁹ Segundo Messiant (1998), “Même quand l’engagement missionnaire protestant en Afrique est le fait de sociétés nées d’un réveil protestant en Occident, c’est bien la même œuvre missionnaire que catholiques et protestants entreprennent, avec les mêmes présupposés quant à la nécessité de sauver es âmes et de les amener à une vie chrétienne qui implique toujours une rupture avec les « superstitions et le « péché » – c’est-à-dire dans tous les cas ici avec des aspects essentiels de systèmes religieux qui sont des systèmes de conduite de vie et avec des coutumes vitales à leur organisation sociale” (MESSIANT, 1998, p. 250). MESSIANT, Christine. ‘Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?’, *Lusotopie* 245-256.1998

¹²⁰ Para Messiant (1998) a formação destas elites protestantes trará um grande impacto para o movimento de independência das colônias portuguesas e para a formação dos Estados Nacionais depois do processo de descolonização. “L’analyse précise du champ religieux global et local (pas seulement chrétien) et de son articulation au champ politique devrait permettre de mieux comprendre, au-delà du rôle du ou des protestantismes dans le mouvement nationaliste, les processus socio-politico-culturels à l’œuvre dans ce mouvement (au-delà de son nationalisme), puis dans les États indépendants où des élites protestantes trouvent sans problème leur place d’élite dans des partis marxistes-léninistes athées, mais aussi la place particulière des religions et mouvements religieux dissidents ou indépendants sous la colonisation et les modalités et l’ampleur de leur résurgence actuelle” (MESSIANT, 1998, p. 256). MESSIANT, Christine. ‘Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?’, *Lusotopie* 245-256.1998.

2.2.1 O acesso à escola das missões cristã pelos “novos assimilados”

Os “novos assimilados” tiveram sua formação ligada majoritariamente às missões protestantes, que faziam parte do incipiente sistema de ensino existente em Angola, constituindo-se uma porta de entrada para o mundo dos brancos. Conceição Neto (2008) assevera que, em Angola e em outras regiões do continente africano, tais missões foram responsáveis pelo surgimento de elites letradas, social e culturalmente influenciadas pela cultura cristã e ocidental.

O mapa da escolarização das populações rurais seguia o mapa da distribuição das missões pelo território angolano. Assim, em zonas de forte presença missionária, como Huambo, Cabinda e Uíje, o grau de escolarização e também o número de assimilados era maior; já no sul e leste angolano, com fraca presença das missões, o resultado era inverso. O acesso à escola era precário e difícil para todos os angolanos, e isso não foi diferente para os “novos assimilados”. Uanhenga Xitu (2006), em depoimento dado a Mateus (2006), fala das dificuldades por ele vivenciadas:

Na situação social em que vivíamos, em que vivia o Indígena, melhor dizendo, o Preto, nas dificuldades que encontrava para entrar no liceu, para obter o bilhete de identidade, para ser assimilado, foram tantas as dificuldades, que vi nos lugares por onde passei, que comecei a tirar notas (XITU apud MATEUS, 2006, p.10).

Na fala de Xitu (2006), notamos a associação do preto com o indígena e a diferenciação destes em relação ao assimilado. Ir para a escola significava a possibilidade de mudar de estatuto racial (preto) e social (indígena) para uma posição, em tese, mais favorável. Nesse sentido, Homi Bhabha (1998), ao fazer uma discussão sobre os locais da cultura e argumentar sobre os “entre-lugares” que são produzidos na articulação de diferenças culturais e sociais, no caso ao qual estamos analisando, o “indígena” e o “preto”, nos ajuda a entender estes dois conceitos como “[...] estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 20).

O pagamento da mensalidade escolar trazia grandes dificuldades para os alunos, como narrou Sebastião (1993):

Pagava-se mensalmente 2,50 (dois angolares e meio) e essa quantia, às vezes minha mãe não tinha e eu para pagar a mensalidade tinha de trabalhar na lavra da missão, na enxada, uma thonga medida pelo professor Katolongo que consistia numa distância de 4 (quatro) metros de largura por 20 e 25 metros de comprimento. Esta medida variava conforme a densidade do capim da área a limpar [...] muitos não chegavam a acabar essa empreitada. Nós sempre acabamos e por isso merecemos sempre o respeito do casal professor e até de alguns colegas (SEBASTIÃO, 1993, p. 31).

O angular foi a moeda de Angola de 1928 a 1953; e os dois angolares e meio a que fez referência era uma cédula única que correspondia à segunda menor cédula então existente. Apesar disso, a pobreza era de tal ordem que esse valor era difícil ser pago. Outra questão destacada em seu depoimento é que, mesmo estando na escola, o uso do trabalho forçado permanecia como traço comum nas relações entre portugueses e africanos; para tanto, os portugueses utilizavam-se das brechas deixadas pelo Estatuto do Indigenato de 1926. Sebastião também se refere à importância dessas escolas missionárias para a educação dos angolanos:

Sem receio de desmentido o Kalomboloca aqui falado podia ser considerado a capital do Concelho embora essa estivesse localizada em Catete. E porque dizemos isso, dizemo-lo porque foi em Kalomboloca em Cavula onde se instalou a 1ª Missão, a Igreja, o Evangelho, trazido pelo inesquecível Robert Shields e com o seu pastor primeiro o senhor José Paulino em 1885, que não só espalhou a doutrina evangélica a toda área de Ícolo e Bengo (Catete) como trouxe consigo a Escola em que saíram professores como Domingos Pedro Cardoso, Aurélio da Silva Coimbra, Adão Gaspar Domingos, Agostinho Pedro Neto que fizeram discípulos como Cristóvão Agostinho de Carvalho, Júlio João Miguel, Cristóvão Manuel da Costa e muitos outros (SEBASTIÃO, 1993, p. 29).

Em sua fala, há referência a duas gerações de missionários e professores metodistas: uma primeira geração de fins do século XIX, em que se encontravam Robert Shields e Domingos Pedro Cardoso, que apareceram na sexta edição do jornal da West Central África Mission Conference, de 1909, como membros importantes da organização interna da missão metodista de Malanje¹²¹; e a segunda geração de professores da primeira metade do século XX, como Cristóvão Agostinho de Carvalho e Júlio João Miguel. Sebastião tentou mostrar a longevidade e importância histórica dessa missão em Angola. Continuou ele ressaltando a importância desse espaço:

¹²¹ Além da estrutura interna, é possível ver no jornal informações sobre o cotidiano e imagens da missão. Jornal Oficial. *West Central África Mission Conference*, 6ª edição, 1909.

Da escola de Ícolo e Bengo trazida pela igreja saíram muitos filhos que com os olhos já abertos e formados que nos nossos dias chamaríamos de *complot*, recusaram-se ao humilhante trabalho de cultura obrigatória do algodão que foi considerado, pelos comerciantes da região, liderados por Zé dia Mbala (José Bernardo), o mais destacado da área, como revolta e como resultado ou consequência a convocação da força do exército da 1ª linha estacionada no Catete que fez uma série de prisões dos considerados 'cabecilhas' que foram deportados para S. Tomé em 1922 (SEBASTIÃO, 1993, p. 22).

Para Sebastião (1993), Ícolo e Bengo era uma região de onde saíram muitos combatentes da luta contra Portugal e, por isso, as pessoas eram muito malvistas pelos metropolitanos, como podemos perceber, por exemplo, no conto *Vavó Xíxi e seu neto Zeca Santos*, de Luandino Vieira, a ser analisado posteriormente.

Sebastião (1993) considera, de alguma forma e mesmo que inconsciente, a existência dessas escolas como motivadoras das ações reivindicativas dos angolanos. Essas ações fizeram parte de uma série de resistências a Portugal na primeira metade do século XX, provocadas pela intensificação do trabalho forçado das populações locais e o cerceamento social e econômico dos nativos.

Nesse contexto aconteceram a revolta dos Bakongos (1913-1915), a revolta de Kwanza Norte (1916-1917) e a revolta do Catete (1922), à qual Sebastião se refere, e uma série de outras manifestações contra o trabalho forçado, que ocorreram entre 1922 e 1925 na área compreendida entre Malange e Luanda. José Adão Fragoso, em seu livro de memórias (2010), relata que seu pai Adão José Fragoso também participara da revolta de 1922 como um dos líderes desse evento, mais tarde deportado para São Tomé¹²².

Acompanhando a história de Sebastião (1993), notamos que sua entrada no seminário protestante ocorreu para evitar complicações decorrentes da fuga dos campos de algodão, onde trabalhava de maneira forçada:

É que ela [a mãe de Sebastião] sabia que os que andavam na escola da missão quer católica como evangélica [protestante] não eram mexidos pelos kimbares e como ela não mais queria que o seu único filho, alguma vez mais fosse contratado para qualquer serviço do Estado, fez tudo para me entregar nas mãos de um protetor – a

¹²² Este não foi o único movimento de que participou João Fragoso, tampouco sua primeira deportação, pois em 1956 foi para Santo António do Zaire, em 1961, para Mussombo e mais tarde para São Nicolau, Cabo-Verde. FRAGOSO, José Adão. *O Meu Testemunho*. Edição do autor. Luanda, 2010.

missão – pelo que coube essa honra ao casal Katolongo (SEBASTIÃO, 1993, p. 29).

Em seu depoimento, ele reforçou uma ideia que aparece em outros momentos de sua fala, ou seja, a missão constituía um território livre das ações do governo português e funcionava como uma fuga para as situações de discriminação social e racial, vivenciadas diariamente pelos angolanos. Sobre a entrada na missão protestante, afirmou:

[...] minha mãe pegou em mim e me levou à missão Evangélica e me entregou nas mãos do Professor e Pastor, o venerando Cristóvão Agostinho de Carvalho e sua esposa, a senhora D. Maria Diogo da Silva de Carvalho, com a recomendação de fazerem de mim o que quisessem e pudessem (SEBASTIÃO, 1993, p. 28).

O desespero em sair daquela vida fez com que sua mãe pedisse aos professores que fizessem de seu filho o que “quisessem e pudessem”. Quanto ao professor Cristóvão de Carvalho, ele foi um dos mais importantes missionários da Igreja Metodista de Angola. Em 1965 transferiu-se do Bengo para Luanda, onde se tornou o primeiro reverendo da Igreja Metodista da comunidade de Belém, no Bairro Rangel, até hoje existente¹²³. Continuou ele:

Vestido de Kihamba, como camisa, de um calção de cotim e de quedes sem nenhum livro na mão, assim me apresentei porque assim minha mãe me levou e me entregou nas mãos do casal de professores Cristóvão de Carvalho – Katolongo – e Maria Diogo de Carvalho, em 1936 (SEBASTIÃO, 1993, p. 29).

Vestido como um trepador de cocos¹²⁴, sem nenhum instrumento de saber europeu (o livro) na mão, ele foi levado por sua mãe para se apresentar aos professores, vistos por ela como instrumento de transformação. Em uma sociedade marcada pela matriarcalidade, onde o filho mantém um contato estreito com a mãe por toda a vida, o que, no sentido simbólico, permite dizer que o cordão umbilical

¹²³ Em 2010, a igreja de Rangel completou 45 anos de existência, sendo destaque no Jornal local. CALONGO, Carlos. Comunidade do Rangel com mais um ano de vida. Jornal de Angola, 16 de Setembro de 2010. Disponível em <http://jornaldeangola.sapo.ao/18/0/comunidade-do-rangel-com-mais-um-ano-de-vida>. Acesso em 10 de Agosto de 2012.

¹²⁴ Segundo Arnaldo Santos (2004), Quihamba ou Kihamba era uma corda que ampara pela cintura o trepador de coqueiros e que designava também o próprio trepador. SANTOS, Arnaldo. *A Casa velha das margens*. Luanda. Edições Maianga, 2004, p. 394.

nunca é inteiramente cortado, pois ele sempre continuará dependente da linhagem dela, a mãe de Sebastião assumiu o papel de progenitora e protetora do filho¹²⁵.

Segundo Donizeth Santos (2007), na literatura angolana, o tema mãe e, em particular, mãe África é bastante recorrente. Segundo ele, esse "canto à Mãe-África" tornou-se, desde a primeira citação dessa expressão no romance *Nga Muturi*, de Alfredo Troni, de 1882, um "[...] grito de afirmação da identidade angolana (angolanidade) e africana (africanidade), resgatando o elemento ancestral africano acobertado pela assimilação cultural europeia promovida pelo colonialismo" (SANTOS, 2007, p.28).

Xitu (1991), primo e colega de Adriano Sebastião, que, em Colombolela, também foi entregue por sua mãe para a mesma missão protestante, disse que essas missões eram mais "abertas" às ideias nacionalistas, não eram subsidiadas pelo governo e atraíam a população angolana para suas escolas e centros de saúde. No depoimento dado a Laban (1991), buscou explicar esta sua impressão:

[...] ensinavam a ler e escrever já com uma dosezinha de angolanismo, para a identificação própria do angolano. Eu senti isso na escola, quando era aluno. Por exemplo, os professores contavam as suas histórias... Há uma lição, hoje, de História, ele vai contando, o Diogo Cão, Bartolomeu Dias, porque a história de Angola pouco ou nada existiu: havia umas linhazinhas pequenininhas, que nem se davam. Mas explicavam o desembarque do Diogo Cão, ao mesmo tempo que também enaltecia o poder dos angolanos – por exemplo, a rainha Jinga ao encontro com os portugueses, o Salvador Correia... Ora, fazer a vez de professor oficial das missões protestantes – a maior parte eram negros angolanos – e ao mesmo tempo explicava e enaltecia as qualidades dos guerrilheiros angolanos. Portanto, é isso que eu via como diferença. E isso não era um caso isolado, eram quase todos os professores. Falava-se dos reis do Congo, Ndunduma, Mandume, etc, etc... (XITU In: LABAN, 1991, p. 125).

Ele se refere a "angolaunismo" como sinônimo de nacionalismo. O termo "angolanismo" (ou "angolanidade"), um dos neologismos criados pelos nacionalistas angolanos durante o processo de luta anticolonial¹²⁶, aparece, inicialmente, em um

¹²⁵ Kabengele Munanga faz esta discussão em 1986 em sua tese de doutorado sobre os Basanga de Shaba, um grupo étnico existente na atual República Democrática do Congo, antigo Zaire. Munanga volta a esta discussão em 1996 quando trata das sociedades africanas em meio a uma discussão sobre os quilombos na África. MUNANGA, Kabengele. *Os Basanga de Shaba*, Um Grupo Etnico do Zaire. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. 334 p. e MUNANGA, Kabengele. Origem e Histórico do Quilombo na África. *Revista USP* v. 28, p. 56-64, 1995/1996.

¹²⁶ JORGE, Manuel. Nação, identidade e unidade nacional em Angola. In *Latitudes: Cahiers Lusophones*, France, 2006, p. 3-10 e JORGE, Manuel. *Para Compreender Angola*, Lisboa: Dom Quixote, 2008, 296p.

artigo de Fernando Costa Andrade, que o define como sendo o instrumento do homem angolano em “[...] luta contra os processos erosivos da alienação” (ANDRADE apud Jorge, 1988, p. 6). Entretanto, tal visão ainda apresentava certo esquematismo e ortodoxia por pensar a cultura de maneira estática, por isso Alfredo Margarido (1960) foi quem melhor o definiu, ao dizer que a angolanidade se refere à “substância nacional angolana”.

No domínio político, a angolanidade tornou-se um instrumento para a criação e afirmação de uma identidade nacional e, no aspecto cultural, serviu como um contraponto à política de assimilação colonial, ao propor certo “retorno às origens” e uma rejeição à imposição cultural portuguesa¹²⁷, o que, segundo Xitu (1991), acontecia dentro dos espaços escolares das missões protestantes, sobretudo porque alguns professores eram “pretos” angolanos que ensinavam a “grandeza” da história de Angola. Ao ser perguntado por Laban (1991) porque sua mãe o colocara em uma missão protestante, respondeu:

A missão protestante foi a mais acolhedora. Independentemente disso, foi a primeira missão que apareceu naquele lugar. E mais fez pelo povo do que a missão católica que já tinha lá as igrejas há séculos. Uma história por exemplo: na Muxima, Quiçama – já ouviu falar? O povo de Quiçama ficou quase completamente analfabeto. Só depois de uma determinada época é que começou a despertar. Um ou outro que se safou, que os missionários enviaram para os seminários, aprendeu qualquer coisa... mas 90% da população ficou quase analfabeta... A igreja lá estava há séculos. E o ensino das populações estava entregue à missão católica. Ora, quando a missão protestante entra, muito mais tarde – já pelos anos de 30 –, deu um passo qualitativo nas populações. Eis uma das razões pelas quais se notou, no passado, a diferença onde está uma missão católica e uma missão protestante. Isso notou-se muito, sobretudo no Centro e no Sul de Angola (XITU In: LABAN, 1991, p. 125).

Xitu considera a missão protestante como mais “acolhedora”, a que “mais fez pelo povo”, em especial, quanto ao processo de alfabetização dos angolanos, reconhecendo uma diferença qualitativa entre as regiões de presença católica e as de presença protestante. Entretanto, como já dissemos, é preciso ponderar que,

¹²⁷Para Manuel Jorge (1998): “A angolanidade constrói-se com tudo aquilo que a História legou ao povo angolano: o substrato negro africano e os elementos da cultura dominante que, ao longo dos séculos, penetraram até ao fundo do inconsciente popular. Será que essa concepção conduz à aceitação da condição de mestiço cultural? Absolutamente, não! É que essa concepção é a única que seja conforme a realidade. Ela parte do princípio que não há cultura *pura*, como não há raça *pura*. E é por isso que devemos assumir, plena e inteiramente, a realidade histórica que forjou Angola e a sua cultura (JORGE, 1998, p.8)”. JORGE, Manuel. *Para Compreender Angola*. Op cit...

tanto as missões católicas, quanto as protestantes impuseram lógicas culturais europeias, entretanto, como em todo contexto que envolve violência e resistência, os angolanos utilizaram-se das poucas brechas deixadas pela educação para resistir ao colonialismo português, ressignificando e criando novas subjetivações.

Seu depoimento nos ajuda a pensar o caráter controverso e complexo do contato com o universo europeu, que poderia significar o afastamento da chamada cultura tradicional, ou seja, a “cultura dos mais velhos”:

Porque cresci e fui educado nas igrejas e nunca me dediquei a tradições que se chamavam “obscuras”, segundo uns, ou dessa ou daquela religião “obscura”, no dizer dos outros. Porque as únicas religiões que não eram obscuras e se conheciam por doutrinas científicas: católica ou protestante (XITU In: LABAN, 1991, p. 116).

Ele faz uma distinção entre as tradições religiosas “obscuras” e as “científicas”, utilizando para isso o parâmetro europeu. Tendemos a imaginar que a utilização de tal parâmetro deveu-se, provavelmente, ao fato de que a entrevista estava sendo dada para um francês, Michel Laban, apesar de não ter voltado a esta distinção em nenhuma outra entrevista analisada por nós¹²⁸. Em um depoimento dado anos antes, em 1984, afirmou que esse afastamento se dava especialmente por conta dos assuntos que eram lecionados na escola:

No meu tempo sabia-se mais de Portugal, ‘mãe-Pátria’, dos rios, e seus afluentes e foz, divisão administrativa do Minho ao Algarve, limites, suas guerras, façanhas portuguesas, mas de Angola nem se sabia sequer o que existia na região. Os professores recordavam-nos, no antigamente, as histórias dos escritores portugueses como Camilo Castelo Branco, Ramalho Ortigão, Júlio Dinis, Eça de Queirós etc. (XITU, 1984, p. 184).

Era uma escola de portugueses para portugueses, a cultura local era completamente desconsiderada. Na apresentação do livro *Os discursos do “mestre Tamoda”* (1984), Xitu (1984) utiliza-se de seu personagem para lembrar as escolas do período colonial:

Muitas vezes fizeram-me a pergunta por que os alunos gostavam

¹²⁸ Para Alessandro Portelli (1997), uma entrevista é um processo de troca e interferência mútua, em que tanto entrevistador quanto entrevistado influenciam um ao outro. Segundo ele “[...] uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca” (PORTELLI, 1997, p.11). PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, v. 14, p. 7-24, fev. 1997

mais dos ensinamentos do Mestre Tamoda que dos professores oficiais. Os alunos gostavam mais do método do ensino de Tamoda porque pensavam que se aprendia com mais facilidade de poder discutir-se com qualquer estudante ou professor (XITU, 1984, p. 20).

Na “educação de Tamoda”, ou seja, na educação de angolanos para angolanos, idealizada por Xitu, diferentemente da educação à portuguesa, em que somente o professor falava, havia uma dialogicidade entre alunos e professores, conferiam-se palavra e autonomia ao angolano. Era também uma educação sem castigos corporais:

Além disso, Tamoda não dava palmatoadas nem chicotes a ponto de fazer desmaiar o aluno, como o faziam alguns professores do ensino oficial, nem tão-pouco os mandava trabalhar nas lavras na tal 5ª (quinta-feira), dia de serviço do senhor professor, sem água, nem comida; nem os mandava galgar a 20 a 50 quilômetros da sanzala à procura ou à compra de peixe e outros produtos; nem às lavras dos comerciantes apanhar algodão, e o pago, o lucro, revertido a favor do professor, para compensar a mesada que os pais pagavam (XITU, 1984, p. 20).

Essa ligação com o universo português foi também destacada por Raul David (1991)¹²⁹ na entrevista realizada em 1988, em Luanda, inicialmente, sobre temas vinculados à sua produção literária. A primeira questão de Laban (1991) girava em torno do livro *Colonizados e Colonizadores*, mas, depois, o entrevistado acabou por conduzir, em grande parte, a conversa, utilizando-a para contar sua

¹²⁹ Escritor angolano, Raúl Mateus David nasceu a 23 de abril de 1918, na província de Benguela, na cidade da Ganda, Angola. Terminou o ensino secundário no Seminário Menor do Sagrado Coração de Jesus, no Galangue. Trabalhou em diferentes atividades, de funcionário público de profissão a feitor em fazendas do interior do país. Suas obras se destacam pelo estudo do passado colonial nas zonas interioranas de Angola, como em *Colonizados e colonizadores* (1974); *Escamoteados na Lei* (1977); *Contos Tradicionais da Nossa Terra* (I) (1978); *Narrativas ao acaso* (1979); *Contos Tradicionais da Nossa Terra* (II) (1981), *Cantares do Nosso Povo* (1988); *Crônicas de Ontem para Ouvir e Contar* (1989); *Da Justiça Tradicional dos Umbundos* (1997). Foi um dos membros fundadores da União dos Escritores Angolanos (UEA), referência pessoal e literária, “mais velho”, era chamado pelas pessoas mais próximas de “Ti Raul”, apesar de sua importância e reconhecimento público, nunca quis, nem exerceu cargos públicos. Faleceu em 20 de fevereiro de 2005 em Lobito, província de Benguela. Quando de sua morte o escritor Boaventura Cardoso, então ministro angolano da Cultura, disse que “É uma biblioteca que desaparece, perdemos uma enciclopédia viva do passado colonial”. CARDOSO, Boaventura. Prefácio a 1ª Edição In DAVID, Raul. *Escamoteados na Lei*. União, Endiama, Porto do Lobito. 1990 Morreu escritor angolano Raul David, autor de “Colonizados e Colonizadores” Agência LUSA. 21 Fev, 2005, 11:28. Disponível em <http://www.rtp.pt/noticias/index.php?article=153039&tm=4&layout=121&visual=49>.

história, o fato de ter sido um assimilado e as complexidades dessa condição social¹³⁰. Sobre a ligação com o universo português recorda:

Eu fui educado num meio fechado. Minha madrinha, que era professora particular, ensinou-me a falar e a escrever em termos dela – era lisboeta, ainda por cima... Saio de casa de minha madrinha, vou para um seminário e vou encontrar os padres do Espírito Santo que fazem questão de serem puritanos de linguagem. Logo, eu, para escrever, para fazer as descrições, para traduzir o clássico latim... Tivemos um padre francês, o Emile Blanc, que falava português e tal e qual como o professor está a falar, era exigente na correção de linguagem e não só de linguagem como de ortografia, caligrafia inclusivamente, e essa exigência deu-nos a faculdade de chegarmos cá fora e podermos entrar no comércio, trabalharmos, sermos polivalentes: podermos trabalhar em todos os setores da vida devido às qualidades fortes que eles nos deram (DAVID apud LABAN, 1991, p. 51).

Em 1866, padres ligados à Congregação do Espírito Santo partiram de Portugal em direção a Angola, onde se dividiram, a princípio, em quatro circunscrições missionárias: Cabinda, Malange-Lunda, Planalto de Benguela e Planalto de Huíla¹³¹.

Outro fato que aparece nas memórias daqueles que frequentaram a escola colonial é a distinção entre a escola católica e a protestante, o que está muito presente, por exemplo, no depoimento dado por David (1991):

O primeiro missionário que chegou cá humanizou-se como o povo que ele encontrou – estudou o meio. A primeira coisa que ele fez foi acarinhar as crianças... E como há aquela expressão bem portuguesa que diz: ‘Quem meus filhos beija, minha boca adoça...’, os pretos disseram assim: ‘Este branco é diferente dos outros. Os outros trazem aguardente para vender, trazem panos para vender, trazem espingardas para matar... (DAVID In: LABAN, 191, p. 60).

¹³⁰ A sua entrevista foi uma das mais ricas para o problema de pesquisa por nós proposto e será analisada também em outros momentos desta tese.

¹³¹ Segundo Maria Martins (2008), “No enclave de Cabinda, a missão era Lândana, e era masculina e feminina com internato. A circunscrição missionária do interior de Benguela era a mais próspera e progressiva dos padres do Espírito Santo. As missões principais eram as de Caconda, Bailundo e Huambo. Tinham padres e leigos preparados em três casas na Metrópole; uma de missionários presbíteros, outra de auxiliares leigos em Braga e outra ainda para estudos complementares em Viana do Castelo. As missões do planalto da Huíla eram as mais florescentes, a seguir, as do planalto de Benguela. Geograficamente, eram excelentes, de clima temperado e de boas possibilidades agrícolas. Eram, como as de Cabinda, missões modernas e modernamente organizadas, onde a economia e o trabalho europeus foram integrados na vida do indígena” (MARTINS, 2008, p. 303). MARTINS, Maria Odete Soares – O pensamento missionário do padre Joaquim Alves Correia (1886-1951). *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2007-2008.

Sua fala em muito se aproxima da de Xitu (1991), pois descreve os missionários protestantes como mais “humanizados”, comportando-se de maneira diferente dos outros brancos. David (1991) acentuou ainda mais a crítica aos missionários católicos, sobretudo aqueles nascidos em Portugal:

E a prática até ensinou o seguinte: os missionários franceses, holandeses, italianos, belgas, que nós conhecemos, vinham de famílias tradicionalmente ricas – chegavam ao 3º ano de Engenharia, ao 3º ano de Direito – como eles eram católicos convictos diziam aos paizinhos ‘Eu não acabo mais, vou para o seminário, vou ser padre...’ E esses meninos quando para cá vieram, portaram-se como missionários de elite, portaram-se com dignidade... Enquanto que o padre português, sabe, ele vinha de uma família empobrecida, um campônio – os camponeses naquelas terras aldeias têm dez, doze filhos... E então, o pároco para aliviar o seu paroquiano de tanta pobreza, tirava-lhe dois filhos ou três que mandava para o seminário. Ora, esses homens não têm formação moral para virem cá. Eles vêm com o espírito colonizador (DAVID In: LABAN, 1991, p.59).

Para David (1991), faltava aos portugueses que iam para a colônia um sentimento religioso nobre, eles não tinham “moral” para o processo de evangelização; para eles ir para Angola significava uma possibilidade de mudança de vida. De acordo com dados coletados por Dulley (2010) sobre Huambo, então denominada pelos portugueses como Nova Lisboa, entre os anos de 1955 e 1960, trabalharam na missão católica 140 padres, cuja imensa maioria era composta de portugueses, ou seja, 105, além de 04 franceses, 12 holandeses, 12 suíços e 07 espanhóis¹³². Esta suposta “deturpação” moral dos portugueses fazia com que, mesmo religiosos, eles reproduzissem o racismo praticado pela metrópole:

Os seminaristas negros saídos dos seminários nunca tinham proteção – negros ou mulatos –, mas os seminaristas brancos, mesmo que tivessem passado pelo seminário uma semana só, eram protegidos [...] os padres brancos ganhavam um ordenado x, os padres pretos ganhavam 300 angolares, ou 300 escudos! Será possível que um homem licenciado em Filosofia e Teologia vá ganhar 300 mil réis? Será humano isso? Que crédito podem eles ter? Por isso é que eles são acusados de distorções sociais e não tem defesa (DAVID In: LABAN, 1991, p. 61).

David (1991) fez questão de enfatizar que a discriminação racial e a cisão branco *versus* preto suplantavam a questão religiosa. Ao mesmo tempo, para fazer

¹³² Iracema Dulley (2010) constrói este quadro com base nas fontes coletadas no centro de documentação da Congregação do Espírito Santo. DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro* - prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial. São Paulo: Annablume. 2010, p.34.

um contraponto com a proteção conseguida nas missões protestantes, afirmou que aqueles que procuravam a missão católica como uma forma de proteger-se do sistema colonial, com o tempo, não encontravam proteção alguma.

Desses personagens analisados, poucos foram tão contundentes na crítica às missões religiosas quanto Amélia de Fátima Cardoso, sob o pseudônimo literário Dya Kasembe, em seu livro *As mulheres honradas e insubmissas de Angola* (2006). O livro entrelaça elementos das tradições orais do Bengo com relatos memorialísticos pessoais.

Cardoso (2006) nasceu na região de Muxima em 1946, um dos primeiros lugares ocupados e colonizados pelos portugueses. Com pouco mais de três anos foi entregue a uma missão católica, passando mais tarde a estudar no Colégio São José de Cluny, em Luanda. Ela retrata sua formação escolar com uma forte carga de dramaticidade e dor. Ao que nos parece, o objetivo do livro foi, de alguma forma, “purgar” os processos de assimilação aos quais estivera submetida. Para entender seu depoimento, nos valem das análises de Claudine Haroche (2001), para quem toda memória é, de alguma forma, sempre uma reconstrução engajada do passado, que leva a um processo de reconstrução de identidades a partir das quais se reivindica o direito ao reconhecimento¹³³.

Depois de destacar questões ligadas às tradições das mulheres em sua zona de origem, ela afirma que não teve infância, pois “[...] aos três anos fui tirada, arrancada do seio materno e levada para longe dela, qualificada como indígena iletrada. Não podia educar-me, morri aos três anos...” (KASEMBE, 2013). A presença de missões católicas em sua terra natal fez com que uma série de tradições fosse desaparecendo por força da “educação civilizadora” praticada pelos portugueses:

Essa educação – civilizadora - deveria começar pelo batismo para nos tirar segundo eles a ‘mukila’, símbolo do bantu, ou seja, do negro no seu estado selvagem. E tentavam convencer-nos que todo aquele que não fosse batizado, a ‘mukila’ não parava de crescer. Esse ritual do batismo, que consistia em uns grãos de sal na boca e uma concha de água na cabeça, fazia rir os sábios do círculo da Nganga e por preço nenhum eles seria ridicularizados dessa maneira. A recusa deles foi-lhes fatal. Passavam a vida a fugir desse batismo que os destituía de toda autoridade, mudava-lhes o nome e tirava-lhes a identidade, sem contar a perda dos poderes seculares. Assim, muitos morreram outros desapareciam nas matas e viveram

¹³³ HAROCHE, Claudine. “Les exigences de la reconnaissance dans les sociétés démocratiques”. In: E. Enriquez (ed.), *Le Goût de l’altérité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

anônimos sem terras, eles que eram os senhores de terras (KASEMBE, 2006, p. 79).

Segunda ela, a imposição do batismo visava acabar com a aristocracia nativa e suas estruturas político-religiosas. Em sentido contrário, outro “novo assimilado”, Manuel Pacavira (1981), na introdução de seu livro *Gentes do Mato*, relatou sua vivência em um colégio católico e de que maneira isto o ajudou a ter mais “esclarecimentos” sobre o mundo colonial:

Já como estudante no Colégio da Casa das Beiras, íamo-nos preocupando por encontrar mais meios para nos esclarecermos, para nos cultivarmos e despertar politicamente outros rapazes da nossa idade, e não só. Alargámos a esfera das nossas relações. Tínhamos contactos com os mais velhos da “missão”, antigos seminaristas, padres, dentre os mais, o falecido Cônego Manuel Joaquim Mendes das Neves; e outros intelectuais (PACAVIRA, 1981a, p.12).

O cônego Manuel das Neves, ao qual se refere Pacavira (1981), um mestiço nascido no Golungo Alto a 25 de Janeiro de 1896, foi um dos principais nomes do movimento anticolonialista angolano, responsável pela formação do grupo União dos Povos Angolanos (UPA), no bairro Sambizanga, em 1958, além de ter sido um dos incentivadores da rebelião de 4 de fevereiro de 1961, que deu início à luta armada contra Portugal.

No seu livro de memórias, José Adão Fragoso (2011) relatou que, no Colégio da Casa das Beiras, no qual Pacavira estudou, conheceu Nito Alves, um dos mais importantes agentes políticos angolanos, com quem iniciou a luta clandestina, além de outros companheiros: Eduardo Pitra, Mateus Nhanga, Tito, João Pedro¹³⁴.

¹³⁴ O nome completo de Nito Alves era Alves Bernardo Baptista, mais conhecido como Nito Alves, foi guerrilheiro da 1ª região Político-militar durante a guerra de libertação, aparece com mais evidência no Movimento durante o Congresso de Lusaka, em 1974, defendendo as posições do presidente Agostinho Neto. Segundo Inácio Marques (2011) “Como aliado chegou aos altos escalões do Movimento, o que lhe rendeu o cargo de Ministro da Administração Interna no primeiro governo independente, em 1975. Durante o ano de 1976, grosso modo, sua posição político-ideológica – a favor do estabelecimento de um governo marxista leninista – foi progressivamente conquistando adeptos e, ao mesmo tempo, provocando atritos com o Governo, que ao contrário insistia em uma chamada revolução democrática e popular que não ameaçasse sua legitimidade. Em outubro deste mesmo ano foi acusado, juntamente com seus principais aliados, José-Van-Dunem e Sita Vales, de traição, o que lhe custou a perda do cargo de ministro. Apesar disso, não cedeu aos pedidos para que se calasse, o que rendeu a Nito Alves – e também a Van-Dunem – a expulsão formal em 20 de maio de 1977 dos quadros do Movimento. Apenas uma semana depois, no dia 27, tentaria sem sucesso derrubar o governo” (MARQUES, 2011, p. 1). MARQUES, Inácio Luiz. As memórias do 27 de maio de 1977 em Angola. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

Pacavira (1981) tenta mostrar ao leitor a formação libertária dentro do espaço escolar. Já na entrevista de 2012, voltou a tocar na questão relativa a seu universo educacional, em que a escola surgiu como uma espécie de esconderijo ou fuga das situações de exploração colonial, tal como se referiu Sebastião:

Estudávamos somente por estudar, sem consciência e perspectiva de nação, porque éramos colonizados, ainda não tínhamos idade de pensar numa pátria livre e independente. Estudava-se para se atingir um determinado nível de escolaridade, que nos permitisse, pelo menos, um estatuto susceptível de nos libertarmos do "imposto indígena" e subsequentemente do contrato, para o trabalho forçado nas roças do colono português (PACAVIRA In CRISTOVÃO, 2012).

A escola era uma das poucas possibilidades de ascensão social para o angolano. Era uma forma de se livrar do trabalho forçado, dos impostos e da violência da administração colonial. Mas era também o espaço em que um conhecimento mais qualificado da realidade social de Angola começava a circular¹³⁵, no qual as identidades daqueles que se tornariam “novos assimilados” começaram a ganhar contornos mais nítidos. Sobre a construção dessas identidades, passaremos a discutir a seguir.

¹³⁵ Nas obras de Luandino Vieira, que se passam no período que estamos estudando, há uma exortação à educação, a importância do estudo aparece em suas diferentes obras. Como no conto *Faustino* de 1957 presente no livro *A Cidade e a Infância*. Faustino era o ascensorista de um elevador. Em suas horas vagas estudava matemática. Faustino gostava de estudar e na dificuldade de conciliar os dois preferiu deixar o emprego do que os estudos. No livro *A vida verdadeira de Domingos Xavier* de 1961, Silvestre o engenheiro branco incentiva Domingos a estudar “Domingos, também sou angolano. Estuda! Se você pode, estuda. Você vai ser um grande engenheiro.” (VIEIRA, 1981, p.24). VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. VIEIRA, Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*. São Paulo: Ática, 1981.

CAPÍTULO III TORNANDO-SE UM ASSIMILADO: O PROCESSO LEGAL E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Como vimos no primeiro capítulo, o Diploma Legislativo de 1931 estabeleceu os procedimentos legais para os angolanos que quisessem se tornar um assimilado¹³⁶. Esse processo trazia consigo as violências do colonialismo português e de seus agentes.

Neste capítulo analisaremos uma série de memórias, como as de Raul David (1991), Adriano Sebastião (1993), Sebastião Domingues (2006), Emilio de Carvalho (2009) e Maria da Conceição Boavida (2009), nas quais é possível perceber os meandros do trajeto seguido pelos angolanos que queriam se tornar um assimilado e as dificuldades desse processo. Além disso, pretendemos, com base na análise de alguns casos particulares, David (1991), Sebastião (1993) e Uanhenga Xitu (1984, 2002, 2004), discutir os construtos identitários daqueles angolanos que se tornaram assimilados.

3.1 Os processos legais para se tornar um assimilado

Nas memórias dos “novos assimilados”, a referência maior à questão da assimilação diz respeito ao Estatuto de 1954, em decorrência de dois fatores: primeiro pela proximidade temporal, muito mais significativa do que a de 1926; segundo, mas, também, estimulado pela primeira questão, o próprio impacto ideológico do Estatuto de 1954 naquele contexto. David (1991) assim ressaltou o impacto dessa legislação:

Mais tarde, veio então o atestado de assimilação, nos anos 50. Aí então... Era preciso bilhete de identidade – mas, para obter o bilhete de identidade, era preciso obter a cidadania... E isso então foi escabroso... Aí foi a humilhação total do negro: o indivíduo tinha que preparar uma série de documentos, uma coisa doida... Certidão de idade, habilitações literárias, isto é, a 4ª classe, diploma, atestado de residência, atestado de comportamento moral e civil – dado pelo

¹³⁶Para tanto, o pleiteante deveria, “[...] ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra, falar, ler e escrever corretamente a língua portuguesa, adaptar a monogamia” e por fim “[...] exercer profissão, arte ou ofício compatível com civilização europeia, ou ter rendimentos, que sejam suficientes para prover aos seus alimentos, compreendendo sustento, habitação e vestuário, para si e sua família”. Diploma Legislativo, 1931. Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena aprovado por Diploma Legislativo nº 237, de 26 de Maio de 1931. Luanda, 1931.

administrador do concelho -, veja bem... E depois, documento militar – e para obter esse documento militar, se era indígena, era preciso pagar x impostos, segundo a idade que ele tinha, era o imposto indígena, e só depois é que lhe passavam o documento militar. Depois, registro policial, registro criminal! O registro policial é o controle de sanzala, para ver se ele na sanzala era desordeiro ou não... (DAVID In: LABAN, 1991, p. 56).

Laban perguntou, então, a David se o registro policial já não era o certificado do administrador, a que o entrevistado respondeu:

Não, não. Comportamento moral e civil é só o administrador, para ver se ele, na administração, tem queixas de desordeiro. A polícia pronuncia-se também: é o registro policial. Depois é o registro criminal. Está a ver? Sete documentos! (DAVID In: LABAN, 1991, p. 56 – 57).

Nesta construção discursiva, expressões enfáticas, como “humilhação total”, “série de documentos”, “sete documentos”, “Isso é horrível”, denotam a humilhação causada pelo excesso burocrático daquele processo¹³⁷, que, por um lado, tinha como pressuposto básico evitar o próprio sucesso da assimilação – “Se todos os colonizados se tornassem colonizadores, quem colonizaria?” (MEMMI, 1977, p. 8) – e, por outro lado, servia para “enquadrar”, de maneira discriminatória, os futuros assimilados.

A razão para tais entraves e dificuldades na concessão do documento de assimilado pode ser explicada, também, pelo fato de que os próprios colonos temiam a concorrência dos assimilados. Conforme afirmação de Castro Henriques (1997), para proteger os imigrantes portugueses menos preparados, os responsáveis administrativos mostravam-se extremamente rigorosos no exame das condições exigidas para a concessão do estatuto aos angolanos.

Para romper com essas dificuldades, aqueles que queriam ter tal documento elaboraram uma série de mecanismos de resistências à violência do colonialismo português, buscando “contornar” esse sistema. Para isso falsificavam documentos ou mesmo habitações para que fossem considerados assimilados e assim passarem

¹³⁷ Os próprios defensores do colonialismo português como Afonso Mendes, português, aluno do Instituto Superior Ultramarino, em sua dissertação “A Huíla e Moçâmedes” descreve sobre o quadro social da região (atual sul de Angola e hoje regiões de Huíla e Namibe). Para Mendes, se houvesse uma simplificação na burocracia muitos se tornariam assimilados: “[...] estamos certos de que não haveria um indígena huilense em condições de ser assimilado que não diligenciasse obter o respectivo estatuto” (MENDES, 1958, p. 41). MENDES, Afonso. *A Huíla e Moçâmedes*, Op cit...

a ter as supostas vantagens correspondentes a esse estatuto¹³⁸. Retornando ao depoimento de David (1991):

E havia então revista à residência, para ver em que condições ele vivia - se tem mobília, se não tem mobília... Evidentemente que as autoridades era ludibriadas porque havia sempre um parente que emprestava... Isso é horrível! É uma situação terrível! (DAVID In LABAN, 1991, p. 56 – 57).

A violência do processo foi destacada por David (1991), mas, também, as resistências àquela situação. Perguntou, então, Laban (1991), quem iria visitar o local da residência, a que ele respondeu:

Era o agente da autoridade. O administrador não ia à sanzala, é claro... Era o chefe do posto ou então o aspirante. Ia à casa da pessoa ver se ela tinha móveis, como é que se alimentava – se se alimentava somente à base de alimentação indígena, então não tinha deixado os hábitos e costumes. Só pode ser assimilado aquele que renunciou aos hábitos e costumes nativos. Quer dizer, o homem tinha que se despir das duas condições. (DAVID In: LABAN, 1991, p. 56 – 57),

O reconhecimento legal e social da nova condição também transpareceu, ao ser perguntado se o filho já era automaticamente assimilado ou se teria que requerer novamente o estatuto, ao que ele respondeu: “Não. Era considerado assimilado. Ninguém bulia com ele. Mas depois, para efeitos de exames e disto e daquilo, ele tinha que apresentar os documentos” (DAVID In: LABAN, 1991, p. 57).

Outro “novo assimilado”, Sebastião (1993), assim descreveu a visita de um desses inspetores a sua casa no ano de 1953, onde teria ido para comprovar que suas cunhadas (que viviam com ele) tinham condições para conseguir o estatuto:

Eis que numa bela manhã surge na minha casa o funcionário Sá, com categoria de Aspirante sob as ordens do chefe do Posto Poeira, com alguns cipaio e arbitrariamente manda levantar os colchões das camas em que minhas cunhadas dormiam, para ver se estes eram de capim e se as camas não eram simples tarimbadas, apesar da explicação antecipada da Hermengarda [esposa de Adriano Sebastião] de quem era a casa. Feito isso saiu e apesar de o não demonstrar claramente, mas lia-se-lhe no rosto a desfeita por não ter encontrado o que imaginava – esteiras e mochos (SEBASTIÃO,

¹³⁸ Falamos aqui em “supostas vantagens”, pois a ideia de “vantagem” é muito mais uma ideia e propaganda portuguesa do que uma realidade em si. O bilhete de assimilação era mais uma aposta, em um sentido mais amplo, para mudar uma situação social, da qual estas “vantagens” faziam parte, mas que não eram o fim em si mesmo.

1993, p. 65-66).

Era uma “bela manhã” que, de repente, se transformou por causa das “arbitrariedades” “cometidas por um aspirante” que “não respeitou a esposa” – expressões utilizadas por ele para realçar a violência da situação. As gradações existentes naquela sociedade e a necessidade de respeitar aqueles que estavam em uma posição social superior eram para ele inadmissíveis, ainda mais que suas cunhadas eram filhas de um enfermeiro e gostariam de entrar no liceu. Esta referência mostra a importância social dos enfermeiros, tal qual já salientamos, ao falar de seu primo Xitu. Continua Sebastião:

Para entrarem no Liceu necessitavam do BI (Bilhete de Identidade) e este só era passado a quem deixasse os usos e costumes ‘indígenas’, fosse ‘assimilado’ mediante atestado passado pela autoridade administrativa da área de residência do interessado. As minhas cunhadas apesar de filhas de enfermeiro mesmo assim não estavam isentas disso. *Autêntico colonialismo!!!* (itálico no original) (SEBASTIÃO, 1993, p.65).

Ao realçar a ideia de que estava havendo um “autêntico colonialismo”, Sebastião (1993) tenta contrapor o discurso corrente em Angola de que Portugal não praticava o colonialismo, sobretudo nos moldes ingleses, tido como segregador e desumano¹³⁹.

Maria da Conceição Boavida (2009), viúva de Américo Boavida, que foi professora em Luanda, mesmo não sendo assimilada, já que era filha de portugueses, fez um elucidativo depoimento a Fernando Correia (2009) sobre a importância do Bilhete de Assimilado e as dificuldades para consegui-lo:

[...] para uma criança poder ir para o liceu tinha que ter o Bilhete de Identidade, para ter esse documento tinha que a família ser considerada “assimilada”, para o ser, tinha que essa mesma família de fazer a prova de que vivia à européia. Para comprovar todos esses requisitos administrativos, ia a casa do candidato um

¹³⁹ Segundo Gerald Bender (1980), para entender Angola sob colonização portuguesa, devemos entender primeiro o lusotropicalismo, a ideologia utilizada para explicar e justificar a presença portuguesa na África. “Segundo essa teoria – o lusotropicalismo – as relações estabelecidas pelos portugueses com os habitantes das regiões tropicais seguiriam um modelo específico, diferente do que é próprio, nomeadamente, dos povos do Norte da Europa. O português teria uma aptidão especial para se ‘unir aos trópicos’ por uma união de amor e não de interesse, baseada na compreensão e na adesão aos valores de cultura que encontra no ultramar” (BENDER, 1980, p.231). BENDER, Gerald J. *Angola: mito y realidad de su colonización*. México, Siglo XXI, 1980.

assistente social ou agente do poder para ver como a família em questão vivia. Como é que comia? Como é que se vestia? Isto é, se vivia de maneira africana ou à européia. Caso esse agente desse a opinião de que realmente aquele indivíduo estava assimilado à civilização, então podia ter Bilhete de Identidade, caso contrário, não podia ter e automaticamente não podia entrar no liceu e não podia estudar (BOAVIDA apud CORREIA, 2009, p. 334-335).

Pelas expressões que utilizou, é possível perceber a violência daquele processo: “como é que comia?”, “como é que se vestia?”, caso não fosse comprovado “não podia ter”, “não podia entrar”. Fernando Mourão (2006) registrou o depoimento de um pastor protestante, Sebastião Paes Domingues, que trabalhou nos musseques de Luanda. Disse ele que várias vezes emprestara a sua mobília a moradores para que,

[...] quando viesse a comissão encarregada de darem o parecer relativo à mudança de categoria, pudessem constatar que viviam a européia e assim recomendar a sua passagem a condição de ‘assimilados’, assinando os documentos necessários para a obtenção do bilhete de identidade (DOMINGUES apud MOURÃO, 2006, p. 32).

Na fala de Domingues, a constatação de que ser um “assimilado” significava “mudar de categoria” a partir da “recomendação” das autoridades portuguesas, ou seja, Portugal era o protagonista de todo o processo, o que não significa que ele não fosse enganado. Outro ex-assimilado, o ex-bispo da Igreja Metodista Emílio de Carvalho, também relatou de que maneira sua família conseguiu ludibriar as autoridades:

O senhor para ser considerado assimilado [...] à cultura portuguesa, tinha que possuir o bilhete de identidade nacional português. E para possuir o bilhete de identidade, a nossa casa teve que ser visitada pelo administrador do conselho daquele tempo, para ver se nós comíamos com garfo, para ver se nós dormíamos numa cama. Nós não dormíamos numa cama, minha mãe arrumou o quarto de tal maneira naquele dia, que nós, quando o administrador apareceu, parecíamos que tínhamos a cultura portuguesa. E assim, foi-me outorgado o bilhete de identidade que me abriu as portas para entrar pro liceu. E no liceu éramos poucos pretos. Contavam-se pelos dedos os pretos naquele tempo (CARVALHO apud CHAGAS, 2009, p.4).

Esses dois depoimentos ressaltam a colaboração de pastores protestantes para ludibriar as autoridades metropolitanas. Havia também casos mais graves em

que documentos eram falsificados. Sebastião (1993) descreve uma situação em que a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), o principal órgão policial português em suas colônias, descobre documentos falsos:

Não sabemos a data exacta [...] mas foi no mês de Dezembro de 1958. Já a PIDE/DGS (polícia Internacional de defesa do Estado/Direção Geral de Segurança) a polícia política de Salazar, tinha acabado de fazer, no Bié, as primeiras prisões, salvo erro, de cinco compatriotas que tinham falsificado documentos, cremos atestados de assimilação, para obtenção dos B.I. (Bilhetes de Identidade), o que caiu como uma bomba em toda a nossa terra (província de Portugal!), lá onde a notícia chegou e foi como o despertar das consciências de todos os que sentiam, já nessa altura, os efeitos da dominação colonial (SEBASTIÃO, 1993, p. 77).

A falsificação do bilhete mostra o quanto ele era importante para as mudanças na condição social do angolano daquele período. Para dificultar as situações em que habitações e documentos eram falsificados, portugueses, como Carlos Lino de Silva (1948), diziam que era preciso aumentar a vigilância e que novas vistorias deveriam ser feitas para que, caso voltassem à “moda tradicional”, o Estatuto de Assimilado pudesse ser revogado¹⁴⁰. Muito em função dessas “preocupações”, a partir de 1954 passou a ser legalmente possível revogar o Estatuto de Assimilado.

3.2 Ser assimilado: reflexões e memórias

Os “novos assimilados” eram angolanos que se utilizavam do Estatuto do Indigenato (1926 e 1954) e dos documentos complementares para conseguir alguma ascensão social. Em suas memórias é possível perceber reflexões sobre o que era ser um “assimilado” em meio às ambiguidades das relações existentes. Tais depoimentos podem ser entendidos, em primeiro lugar, como uma espécie de diálogo que o sujeito travou consigo mesmo; nas palavras de Ricoeur (2007), uma “memória para si”, constituindo assim um elemento construtor de suas

¹⁴⁰ Esta discussão aparece em Mourão (2006), para quem as próprias autoridades portuguesas tinham muita dificuldade em construir instrumentos claros e eficazes para conceder aos angolanos a condição legal de assimilados. MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda*. São Paulo: terceira margem, 2006.

identidades¹⁴¹. Segundo Le Goff “[...] a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1996, p. 476).

Se, por um lado, eram discursos marcados pelas questões surgidas logo após o processo de independência (1975), tempo de construção de uma nova nação e da busca por uma identidade nacional, por outro, conferiam a esse grupo particularidades que, entre os anos de 1926 e 1961, os diferenciariam do restante da população angolana.

Analisaremos alguns depoimentos dados entre 1987 e 1993, como os de Adriano Sebastião (1993), Uanhenga Xitu (1991), Raul David (1991) e Manuel Pedro Pacavira (1987). Eles podem ser entendidos como uma “expressão autoetnográfica”, conceito criado por Mary Louise Pratt (1999) para se referir aos momentos nos quais os indivíduos das colônias constroem representações de si mesmos de forma comprometida com os termos e o léxico do colonizador.

Nesses relatos, há o uso e a apropriação de lógicas culturais europeias, como o binarismo existente na ideia de vantagem e desvantagem, encontrado no depoimento de Raul David (1991). David (1991) construiu seu discurso identificando “vantagens” e “desvantagens” de ser um assimilado em comparação com a grande maioria da população, os “indígenas”, não obstante tivesse sido funcionário da administração colonial e ascendido econômica e socialmente:

Eu fui assimilado. O assimilado teve vantagens e desvantagens. Vou-lhe contar quais eram as vantagens dos assimilados. A vantagem era poder ir ao cinema onde estavam brancos – quando eles aceitavam – viajar numa carruagem de 2ª classe, com os brancos, estar no mesmo restaurante, mas isso era tudo fictício, num certo ponto... Porque havia restaurantes de luxo onde o assimilado não entrava por incapacidade financeira e até pelo esnobismo dos freqüentadores desses lugares. Mas vamos pôr de parte isso (DAVID In: LABAN, 1991, p. 54).

Ser assimilado era ter um estilo de vida europeu, o que incluía ir ao cinema, caso os brancos aceitassem¹⁴². É possível perceber o racismo como uma fronteira social difícil de ser transportada, sobretudo se a ele estiver associada a

¹⁴¹ LE GOFF, Jacques. Memória, In: *História e memória*, Ed. Da Unicamp, Campinas, 2004.

¹⁴² No capítulo anterior, discutimos de que maneira os cinemas obedeciam a uma espacialização racial em Luanda, sendo que em alguns deles “indígenas” ou “assimilados” não podiam entrar, daí a fala de “David” de que só poderia ir ao cinema “caso os brancos aceitassem”.

desigualdade econômica. Continua descrevendo as supostas vantagens:

A vantagem de ser assimilado é a seguinte: se tivesse uma contenda com um europeu, ele podia discuti-la de homem para homem. Se chegassem a vias de fato, iam para o tribunal e o litígio era resolvido no tribunal. Portanto o assimilado tinha acesso à defesa ou à acusação, em tribunal. Contrariamente o indígena não. O indígena: o europeu prepotente assaltava-lhe a propriedade e, quando ele se fosse queixar... Embora houvesse estatuto privativo de indígenas para defender-lhe as propriedades, era fictício... E aí está: escamoteados na lei... Era fictício, ele não tinha defesa. E quando ele procurasse defender-se, até os advogados simulavam que os protegiam e eles sempre perdiam a causa (DAVID In: LABAN, 1991, p. 54)

Para David (1991), tal estatuto tornava quem o conseguia um cidadão com direitos e em situação de igualdade jurídica perante os portugueses, era um homem que conversava e debatia com outro homem, independentemente da cor, que acusava e defendia, diferentemente dos indígenas. Essa ideia é a reprodução do que, de alguma maneira, era amplamente divulgado pelos ideólogos portugueses. Acreditamos, entretanto, que a questão não era necessariamente de direito, embora houvesse distinções legais entre indígenas e assimilados, mas, sim, do fato de que os assimilados tiveram acesso ao mundo das letras português, seus códigos e significações, o que os fazia, ao menos, terem capacidade de, perante o Direito português, entender sua lógica interna para poder se defender, o que era impossível para os indígenas, para quem o direito funcionava a partir dos saberes locais, portanto, difícil de entender a lógica europeia¹⁴³.

Sobre as “desvantagens”, disse ele:

A desvantagem do assimilado consiste no logro social. Por quê? Porque o assimilado, tendo a mesma instrução que o seu colega europeu, nunca ascendia a lugares de mando – era sempre subalterno. E então nunca tinha – dificilmente tinha – poder econômico, enquanto que o indígena, que tinha a sua lavoura, que tinha a sua propriedade, que tinha o seu gado, vivia economicamente desafogado (DAVID In: LABAN, 1991, p. 54 - 55).

A principal desvantagem era que, mesmo tendo a mesma instrução dos portugueses, nunca pertenceriam ao primeiro escalão da administração colonial. Segundo ele, a explicação para isso estava no fato de o português ser racista: “O

¹⁴³ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 249 e PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru, Edusc, 1999.

racismo português, na era colonial, era velado e muito pior do que o *apartheid*, que é frontal.” (DAVID In LABAN, 1991, p. 70).

Como dissemos anteriormente, a questão econômica era um fator significativo e de diferenciação em relação, tanto aos portugueses, quanto aos angolanos. David (1991) novamente argumenta que, vivendo de seu trabalho junto à administração colonial, o assimilado nunca conseguiu ter recursos financeiros suficientes para viver “tranquilo”, diferentemente do indígena, que possuía sua terra e seu gado. Provavelmente ele estivesse fazendo menção ao art. 35 do Código do Indigenato de 1954, que conferia algum direito de propriedade aos “indígenas”¹⁴⁴. Entretanto, essa possibilidade era mais fictícia do que real, pois se tratava de um dispositivo legal com o objetivo de justificar-se, perante a opinião pública internacional, mais do que algo que pudesse ocorrer, de fato, no cotidiano das populações nativas angolanas. Na prática, a situação deles, em grande parte, era de penúria econômica e social e sem nenhum direito a propriedades.

A fala de David (1991) permite-nos perceber que aqueles que queriam ter o Estatuto de Assimilado viam nele uma forma de ascensão social e econômica, mas, segundo ele, poucos conseguiram atingir esse objetivo:

E o assimilado, que foi ‘arrancado’, como eles dizem, da origem para ficar à feição portuguesa, afinal de contas foi sempre um pobre economicamente: tinha um ordenado de miséria, quando chegava a velho tinha uma reforma de fome e em resultante disso corria o slogan de que o homem que escreve, na velhice morre de fome. É verdade... É a desvantagem. Eram poucos que chegavam a um poder econômico... Se fosse sócios de um cofre de previdência, lá lhe davam um subsídio para ele poder fazer uma casinha, para poder custear as despesas de um filho que estava a estudar em Portugal, para, digamos assim, lhe darem possibilidade de ele beneficiar de uma bolsa de estudos. Mas mesmo assim, havia o segredo deles a informação: pretos não podiam ir a cursos superiores senão tantos em X anos. Curso médio, tantos em X anos... o resto eram subalternos... (DAVID In: LABAN, 1991, p.71).

O impacto da política colonial portuguesa transparece em seu depoimento, ao dizer que o assimilado foi “arrancado” para ficar à feição portuguesa. “Pobre”, com um “ordenado de miséria” e velhice ruim, esse era o seu destino, apesar de

¹⁴⁴ “[...] aos indígenas que vivam em organizações tribais são garantidos, em conjunto, o uso e a fruição, na forma consuetudinária, das terras necessárias ao estabelecimento das suas povoações e das suas culturas e ao pascigo do seu gado” (Código do Indigenato, 1954).

conhecer o “segredo”, ou seja, ter o conhecimento da matriz europeia¹⁴⁵. Trata-se de uma visão que não condiz com a realidade, mesmo na época a que se refere (1991), pois grande parte desses “novos assimilados” conseguiu, em relação ao restante da população angolana, avanços econômicos, apesar de, em relação aos portugueses, sempre estarem em uma situação bem inferior¹⁴⁶.

Ele ressaltou também o peso do processo de assimilação, sobretudo, para os filhos dos assimilados:

[...] quem era filho de assimilado era considerado assimilado. Tinha outras démarches muito mais fáceis de vencer, mas havia um outro aspecto também... Ele não sentia tanto o peso como aquele que, por exemplo, só ia se assimilar aos 25, 30 anos... Esse sentia o peso do choque psicológico que se estabelecia nele – começavam a chacotar com ele ‘Então, já não danças batuque? Já não falas kimbundu?’, e coisas assim do gênero... (DAVID apud LABAN, 1991, p. 57).

Para ele, quanto mais jovem se alcançasse a assimilação, menos sentiria o peso desse processo, embora isso trouxesse consigo um efeito colateral que era a perda do domínio sobre a língua nativa e a alienação em relação à situação dos angolanos tipificados como “indígenas”¹⁴⁷. Perder a língua era perder a sua cultura. Por outro lado, falar o português era sinal de prestígio social em relação à estrutura do Estado colonial, como afirma Xitu (1991):

Nós éramos obrigados a falar português para conhecer um novo mundo e para integrar-se numa outra sociedade. Porque só o falar quimbundo não tinha futuro para guindar a determinados lugares [...] mesmo já em casa, o nosso pai – o meu pai -, não gostava que falasse quimbundo. Se estava a falar quimbundo, quando o visse a chegar-me, calava. Mesmo já em casa o meu pai dizia que tinha que falar português (XITU In: LABAN, 1991, p. 126).

Ele apresenta uma visão positiva do processo de assimilação, sobretudo

¹⁴⁵ Amadou Hampâté Bâ (1982) analisa que saber um segredo é deter poder. Assim os ferreiros, tecelões, artesãos lidam com segredos relativos ao seu ofício e que só serão compartilhados com seus discípulos. HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO (coord.). *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, pp.181-218.

¹⁴⁶ Se pensarmos a literatura como um dado social, a obra *Predadores*, de Pepetala, faz referência a este segmento tido como um partícipe do desmonte do estado angolano.

¹⁴⁷ Assegura David (1991), no mesmo depoimento dado a Laban: “Mas houve, então, uma outra gente, uma outra classe de indivíduos que, desde crianças, cresceram sem conhecer esse peso do Indigenato, e daí a ignorância da língua”. (DAVID apud LABAN, 1991, p. 58). DAVID, Michel. Entrevista In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1991.

porque significava uma forma de diferenciação em relação ao “indígena”. Esta ideia é reiterada:

A verdade se diga que a maior parte de nós, quimbundos da área de Luanda a Malanje, daquela parte, ganhamos muito da aculturação portuguesa, era o homem da área de quimbundo, alguns de Cabinda e de quicongo que serviam como funcionários de diversas repartições públicas, sendo a população minoritária do país, em relação à maioria das etnias do Sul de Angola – que era remetida a trabalhos de agricultura de café, cana-de-açúcar, pescaria, serviço de arranjo dos caminhos de ferro, estradas e a outro serviço de baixo nível” (XITU apud LABAN, 1991, p. 177).

Ser um assimilado era ter a possibilidade de atuar como funcionário de repartições públicas existentes, tanto na capital, quanto no interior angolano, além de afastar-se do trabalho compulsório. Mas trazia “dificuldades”, pois significava o uso de repertórios culturais europeus, como a língua, na dimensão tanto da fala quanto da escrita, o que trazia a desconfiança por parte das gerações mais antigas:

Por outro lado, o angolano, ao contar a história da sua tradição, geração, também desconfiava de todos quantos utilizavam a caneta para apontar seus dizeres. Mesmos nós, nascidos nas povoações ali onde o português não é a língua de comunicação, depois de aprendermos a ler e a escrever em português não era com facilidade que arrancávamos dos nossos avós e bisavós, por via direta de serem eles a contar e nós a escrever, os segredos de uma vivência e existência cultural. Insurgia-se contra nós dizendo: ‘Porque queres escrever isso? Você só deve ouvir e guardar na cabeça, não vens cá com papel! Éramos tidos na conta de traidores, quase tanto tal como os portugueses. Esta desconfiança a vivi eu no meio em que nasci, cresci e ali onde passava colhendo dados de antigamente, pensava que pelo fato de ser preto, filho da área, falar a mesma língua e comungar com eles as mesmas desgraças e fatalidades me seria facilitada a tarefa. Enganava-me. Ainda hoje é preciso utilizar muita habilidade e persuasão para se conseguir algo que se ligue a magia, ao feitiço e à umbanda, em suma, àquele lado cultural que permanece para sigilo dos iniciados (XITU, 1984, p.174-175).

Xitu (1984) pertencia a uma família de assimilados e, por esta razão, via no uso de referências europeias uma forma de demarcar seu prestígio junto aos outros africanos. Apesar disso trazia um fator de diferenciação em relação a seu grupo de origem, por isto de certa forma era visto como alguém que se afastou de suas

tradições e despertava desconfiança por parte dos ancestrais¹⁴⁸. Essa diferenciação aparece, sobretudo, na dimensão da língua, que, ao trazer consigo códigos culturais próprios, acaba por impor lógicas diferentes, incompreensíveis e rejeitadas pelas gerações mais antigas.

É possível perceber nos depoimentos analisados a construção de identidades marcadas e “feridas” pelo peso do jugo colonial. Achille Mbembe (2011), ao analisar os processos de construção identitária no continente africano no século XXI, afirma: “[...] a nova questão social tem, doravante, como questão central o reconhecimento das identidades lesadas. Este novo paradigma concede um lugar privilegiado às questões da diferença e da alteridade” (MBEMBE, 2011). Estas “identidades lesadas” foram, de alguma forma, construídas com base na relação com a luta anticolonial e com a guerra civil que se seguiu a ela.

No prefácio do livro de memórias de um ex-assimilado, Adriano Sebastião (1993), escrito por outro ex-assimilado, David (1993), essa questão vem à tona:

Dos Campos de Algodão aos Dias de Hoje são memórias de uma vida dolorosamente passada, de uma infância despida do aconchego minimamente exigível para o ser humano. É o dedo indicador dos chefes de família, respeitados no seu meio mas dominados por grilhetas dum colonialismo atroz, negando-lhes identidade como homens, donos de si mesmos (DAVID apud SEBASTIÃO, 1993, p. 9).

David (1993) destaca uma vida “dolorosamente passada” e a negação da identidade, buscando evidenciar a violência do sistema colonial montado e imposto pela administração portuguesa em Angola, pois, embora fosse constitucional e formalmente assegurado o contrário, os assimilados (bem como a grande maioria dos angolanos) estavam sujeitos a toda uma sorte de discriminações.

Em outro sentido, as memórias de Sebastião, Xitu e Davi são marcadas pela questão da diferença, em relação aos nativos e aos portugueses, quando as questões em torno da alteridade emergem, marcando a construção de uma

¹⁴⁸ Em sua literatura, Uanhenga falou das supostas vantagens de ser um assimilado. No livro *Os discursos do mestre Tamoda*, ele conta a história de Marajá, um exímio professor de tênis que poderia ter chegado mais longe caso tivesse o bilhete de assimilado. Conta Xitu “Marajá tinha sido abordado por um estrangeiro para o levar consigo. Pela experiência que mostrava nos treinos e na véspera do início do campeonato, todos eram unânimes de que o moço seria um futuro desportista e de renome internacional. Só que na altura Marajá não era assimilado, pagava imposto indígena; isso e outras situações impeditivas, fizeram do jovem um treinador sem futuro” (XITU, 1984, p. 85). XITU, Uanhenga. *Os discursos do Mestre Tamoda*. São Paulo, INL, 1984.

identidade assinalada pela incompletude, tanto em relação à nova condição de assimilado, quanto as suas origens rurais e ao diálogo entre o local e o global, o que passaremos a ver a seguir.

3.3 Ser do “mato”: entre o local e o global

Como nos referimos anteriormente, ser do “mato”, para os portugueses, era pertencer a um mundo selvagem, bárbaro, era ser alguém passível de ser exposto à curiosidade dos europeus nas exposições coloniais que passaram a ocorrer na Europa desde o século XIX. Nas memórias de angolanos que viveram naquele período, a referência a esta visão é constante, como faz, por exemplo, o angolano descendente de gregos e um dos participantes da luta anticolonial, Sócrates Daskalos em seu livro de memórias (2000):

Um episódio que também nunca esqueci e também foi comentado nos manifestos da OSA foi o seguinte: uma tarde, quando eu passava frente à administração do concelho, vi uma invulgar ajuntamento de pessoas que estravam e saíam. Segui-as e numa das salas da administração deparei com um espetáculo inacreditável: um homem de pequena estatura dentro de uma jaula! Era um homem de tez castanha-escura e pálida, quase nu, ostentando uma tanga a cobrir o sexo. O homem emitia sons breves, mais fortes ou menos fortes de acordo com os reflexos do seu olhar muitas vezes colérico quando algum dos curiosos pretendia tocar-lhe. Era um ‘exemplar’ de mukankala ou boshimane que seguia para a Exposição do Mundo Português, a realizar no Porto, Portugal!!.. Posteriormente vim a saber que este ‘exemplar’ foi apresentado com grande sucesso naquela exposição vindo a falecer pouco depois, certamente de inacção, tédio e revolta, sonhando com a liberdade das matas de Kuando Kubango (DASKALOS, 2000, p. 52).

As exposições coloniais funcionavam para expor os africanos do “mato” à curiosidade dos europeus. Entretanto, mesmo sendo do interior, os “novos assimilados” distanciavam-se dos “exemplares” recolhidos pelos portugueses, por terem tido acesso à educação, religião, enfim, ao universo europeu. Mesmo obtendo o Estatuto de Assimilado, alguns desses angolanos passaram grande parte de suas vidas no universo rural, indo pontualmente a Luanda, enquanto outros migraram definitivamente para a capital. Nos dois casos, houve um reforço da identidade

individual e coletiva associado ao “mato, destacando, em diferentes depoimentos, a ligação com o interior, visto, sobretudo, como o “mundo tradicional”¹⁴⁹.

Para fazer esta discussão, analisaremos, uma vez mais, a história de David (1991), que transitou por diferentes regiões do interior angolano e só muito esporadicamente residiu em Luanda:

Dali (Mampesa) eu vou para o interior, vou trabalhar no mato, estou lá há 15 anos, a trabalhar no comércio, como empregado – boas condições económicas e sociais. Aí é que eu tenho convivência, assim de perto com os nativos. Como eu sou comunicativo e inspiro-lhes confiança... (DAVID In: LABAN, 1991, p. 61).

Ele se refere ao “mato” como um território espacialmente distante e oposto à cidade e se posiciona na condição de um intermediário na relação entre “indígenas” e portugueses. Ao lidar com o léxico do colonizador, David (1991) acaba por reiterar a concepção, discutida anteriormente por Moreira (1956), analisada no primeiro capítulo, que entendia os assimilados como uma camada intermediária, tal qual ele já tinha feito ao descrever as vantagens e desvantagens de ser assimilado. Voltemos ao depoimento de David (1991):

Esta posição de indígenas e assimilados separou as pessoas. Inclusivamente houve assimilados que aproveitaram mal a sua posição de assimilados – ficaram iludidos, julgando naturalmente que eram brancos. Eu nunca tive isso. Eu considerei-me sempre negro. Evidentemente, com um substrato social respeitando a minha posição, mas humanizando-me com os meus irmãos. Eu até lhes dizia “Meus amigos, quando vocês me vêem dar com os brancos, é para vossa defesa! Porque se eu não estiver ao pé dos brancos, vocês não tem defesa nenhuma. E eu é que vos defendo... (DAVID In: LABAN, 1991, p. 60).

Do mato, assimilado e negro – três dimensões distintas, mas complementares, na construção de sua identidade. A referência à negritude também foi uma forma de evidenciar o fato de que ser assimilado não era “vender-se” aos portugueses, mas utilizar-se de uma prerrogativa dada pelo colonizador para assim ter uma proteção social (e, sobretudo, jurídica) um pouco maior do que a dos

¹⁴⁹ Para Ana Lopes de Sá, o conceito de ruralidade “[...] não se cinge à realidade e à circunstância de se ser rural, mas envolve campos semânticos e expressões diversas, que surgem não raro aglutinadas na expressão “mundo tradicional” (LOPES DE SA, 2009, p.151). LOPES DE SÁ, Ana Lúcia. A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX. Elemento de Construção da Nação, *Tese de Doutoramento*. Sociologia, Universidade da Beira Interior, 2009.

“indígenas” e, acima de tudo, lutar contra a dominação colonial¹⁵⁰. David também apresenta a Laban (1991), um francês, europeu e pesquisador, a visão fixa do que era ser assimilado. Para reforçar essa visão, sugere que era respeitado pelos “indígenas”:

E eu tive o elogio dum indígena que disse assim – “Senhor Raul, nós conhecemos muito assimilado, mas como você não conhecemos... Um homem que concebia a sua vida convivendo conosco, seus irmãos, e convivendo com os brancos – e fazendo respeitar-se nos dois lados – isto é muito difícil. Os outros assimilados, quando atingem o grau de assimilados – desprezam até os próprios parentes. Isso foi prejudicial para muito deles, por isso é que eles têm velhices ruins... Há muitos assimilados que têm, hoje, uma velhice ruim – porque os indígenas não acreditam nele. Aqueles que foram indígenas, não acreditam neles... “Olhem para ele agora! Agora é nosso! (DAVID In: LABAN, 1991, p. 61).

Em seu depoimento David (1991) afirmou ainda que, mesmo depois do fim do Estatuto do Assimilado, essa distinção permaneceu na sociedade angolana, fazendo com que muitos assimilados tivessem “velhices ruins” em função de seu comportamento durante o período colonial. Continua ele:

Fiquei ali quinze anos, e foi onde eu obtive este conhecimento sobre a vida indígena. Parece curioso, parece paradoxal: fui conhecer a mim mesmo. Fui identificar-me com o meu povo. Se não fosse isso, eu era um híbrido, não conhecia a vida. Conheço bem as tradições, os hábitos, os costumes todos... Aprendi. Os mais-velhos – revelaram-me o segredo da vida social deles. Porque eles também têm o seu circuito fechado... São impenetráveis, são desconfiados... E, se a gente insiste... Você é branco! Você convive com brancos! A lógica deles é esta: quem come à mesa de brancos, convive com brancos, fala a língua deles e escreve a língua deles, é branco. Não pode ser nosso... Então é preciso nós aproximarmos-nos deles. (DAVID In: LABAN, 1991, p. 69).

Sua fala foi bastante elucidativa para entendermos seus construtos identitários. Ele precisou voltar ao mato, às suas origens para entender quem era e concebe o povo como um elemento aglutinador que unia todos os angolanos.

Xitu, outro “novo assimilado”, sobre o qual já falamos, migrou para Luanda e entrou nas estruturas políticas das organizações de luta anticolonial, mais propriamente o MPLA, onde permanece até os dias atuais. Entretanto, faz questão

¹⁵⁰Esta é a ideia que defende em toda a entrevista. De alguma forma, ele precisava dizer aquilo para um entrevistador europeu, mas para ele também.

de ressaltar que ainda continua profundamente ligado às suas origens e tradições, como resalta nas suas obras literárias e entrevistas.

Pela sua importância literária e política, é entrevistado por diferentes pesquisadores¹⁵¹, momento em que salienta a forma como gosta de se caracterizar – ser “do mato”, estar ligado às suas ancestralidades e tradições¹⁵². Em geral, suas entrevistas começam com a assertiva de que nasceu no interior e que nunca esqueceu a “fonte da raiz”¹⁵³.

Em junho de 2012, ao ser homenageado com o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Metodista de Angola, com quase 88 anos, deu uma entrevista ao Jornal Cultura, na qual também resalta as suas origens.

Nasci e cresci no meio rural. Lá as coisas são mais vivas, mas sei que o meu “mato” não é necessariamente o “mato” de hoje. Muita coisa mudou e as pessoas também mudaram de comportamento. Deixo as coisas do meio urbano para os que sabem escrever. Os meus livros não têm literatura, não sou capaz de fazer redacções literárias. Eu penso em kimbundo e traduzo para o português. As minhas memórias da infância e da juventude tenho-as em kimbundo e elas é que serviram de material para os meus livros (XITU In: CORI, 2013).

Ele busca deixar em evidência as diferenças entre o interior de sua época (período que estamos estudando) e os “matos” contemporâneos, em que as tradições em grande parte se perderam, o que o faz ainda pensar em quimbundo, ou seja, ele tenta passar a ideia de que as suas estruturas mentais ainda continuam sendo as daquele que saiu do universo rural angolano para Luanda. Essas ligações repercutem fortemente em suas obras literárias, como tenta explicitar para Ana Lopes de Sá (2004), em uma entrevista feita pela pesquisadora, que estava interessada em analisar a ruralidade na literatura angolana¹⁵⁴.

As minhas obras remetem-se para a vida da sanzala, onde cresci, onde vi o sofrimento dos meus contemporâneos, os mais sofredores.

¹⁵¹ Michel Laban (1991), Dalila Cabrita Matheus (2002), Ana Lopes de Sá (2004) e Israel Cori (2013), além de ter dado um depoimento para alunos do curso de literaturas africanas na Universidade de São Paulo (1984).

¹⁵² A entrevista parte do interesse do pesquisador, enquanto o depoimento é determinado pelo pesquisado. Entretanto esta é uma divisão que não é fixa, pois muitas vezes as entrevistas assumem características de depoimento, apesar dos interesses diversos dos pesquisadores.

¹⁵³ Esta expressão ele usa na entrevista que deu a Ana Lopes de Sá. (XITU in CRISTÓVÃO, 2004, p. 216). CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão e CORI, Isaquiel. *Pessoas com quem conversar*. Angola, UEA, 2004.

¹⁵⁴ LOPES DE SÁ, Ana Lúcia. *A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX*. Elemento de Construção da Nação, Tese de Doutorado. Sociologia, Universidade da Beira Interior, 2009.

É dentro deste espírito que eu dedico mais os livros à vida social de um determinado povo [...] encontrei a forma mais simples, a de descrever o padecimento de um povo, a sua cultura como: danças, os usos e costumes e suas tradições. Acho que quem, como eu, cresceu na aldeia, numa sanzala cumpriu um dever. Os meus apontamentos são interessantes, aprendi e vivi o ritual da circuncisão, e outros ritos [...] Fui as danças, compartilhei toda a vida de um povo agarrado às suas tradições (XITU In: LOPES DE SA, 2004, p. 211).

A sua resposta à pesquisadora não difere muito da de outros depoimentos dados por ele: segue a mesma estrutura narrativa, mostra-se como alguém do interior angolano que leva sua origem para sua produção literária. Além de descrever hábitos culturais da população do interior, a principal preocupação em suas obras é descrever os sofrimentos daqueles que foram seus contemporâneos, ou melhor, os “homens do mato” – expressão que fez uso em uma palestra na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, onde também procurou apresentar, a estudantes estrangeiros, uma Angola até então desconhecida.

Escrevi, e continuarei a escrever, o homem do mato, da sanzala e a sua transformação quando emigra para a cidade ou quando regressa para a sanzala. Muitas dessas passagens, vivi-as na pele: faltava apenas o jeito de as colocar no papel e transformá-las numa coleção de folhas de papel, que se chamaria depois ‘livrário’ – como dizia o Mestre Tamoda -, para ser entendido por aqueles que me cercavam. Mais tarde, fiquei surpreso de que o que escrevera não só tinha sido entendido pela gente do meu ambiente, mas também agradara outros que o apreciaram e se encarregaram de o levar para outros continentes. Hoje, os meus contos são do conhecimento do público leitor de outros países, para além do meu país ou para longe da minha região onde mergulho as minhas raízes (XITU, 1984, p. 175).

Xitu defendeu a ideia de que a legitimidade de sua atuação literária e política advém do fato de que “viveu na pele” os sofrimentos daqueles que nasceram no interior e migraram para Luanda. Coloca-se, dessa forma, como seu porta-voz, construindo o que chamaria de regionalismo:

O regionalismo, que muitos críticos designam de angolanidade, está presente no diálogo dos meus personagens pela construção simples, ritmada e sincopada das frases que não se encontram enclausuradas em princípios rígidos da semântica e da gramática portuguesa, entenda-se, de Portugal. Nunca me apercebi de estar a angolanizar a

língua portuguesa, mas escrevi no estilo que achei de ser entendido (XITU, 1984, p. 177).

Interessante destacar também que, mesmo “regionalista”, a fala literária de Xitu também passou a se inteligível para estrangeiros, isto é, apesar de local, seu discurso tem uma aceitação global. Ele reitera seus laços com o interior angolano e explica de que maneira isso repercute em sua literatura:

Eu sou simplesmente o lápis das vozes das gentes e não deixarei de pintar com as aquarelas que o Povo me oferece, porque não sei estilizar o que interiorizei, em termos de cultura rural (camponesa), embora não professe os aspectos míticos, por razões de maior compreensão do que é real e do que é obscurantismo, e do que é espiritual (XITU, 1984, p. 176).

Apesar de estar imerso na “cultura rural”, dela se diferencia no que se refere à profundidade de suas ligações religiosas. O que sua fala acaba por revelar é que o “ser do mato” para alguém que frequentou as escolas das missões religiosas sempre será um “ser” incompleto, posto que já foi “contaminado” com as construções ideológicas e religiosas europeias, apesar dele querer, em alguns momentos, deixar transparecer o contrário.

Suas obras literárias carregam um forte viés etnográfico-identitário, a partir do qual é possível entender o universo social angolano no período aqui estudado e, mais propriamente, as “gentes do mato”. Por conta desse viés, Xitu define-se como alguém que necessariamente não produz literatura, mas uma “etnografia” da realidade social angolana, tanto do interior quanto de Luanda, utilizando o português, mas com elementos das línguas nativas:

Nós não fazemos literatura, tenho de repetir mais uma vez aos leitores que me aconselham a aperfeiçoar o português. Eu pertenço a uma época em que nem todos tiveram o privilégio de aprender mais do que escrevo. E, para se chegar ao ponto presente, foi com grande esforço para vencer dificuldades de vária ordem e o medo, o receio, preconceitos e ser atrevido. Literatura fazem os homens possuídos de uma bagagem acadêmica, isto é, segundo a minha maneira de ver, são os homens que frequentaram liceus e universidades, que assimilaram muita matéria no campo científico, econômico e social, que tem uma visão global e ampla das idéias da humanidade (XITU, 2002, p.53).

Por ser alguém com “biografia”, ele conseguiu traduzir em suas obras diferentes aspectos da realidade cotidiana de Angola:

Ao passo que nós, que o nosso liceu foi no arranjo da estrada, carregar sacos, apanhar algodão, rachar lenhas, e o pagamento bofetada e pontapé no rabo, pela máquina colonial, e a universidade foi a cadeia, compreende-se, portanto, que mais que podemos oferecer aos leitores são as imagens que recolhemos durante esses anos de observação direta de fatos vividos na sanzala, sem preocuparmo-nos com rendilhados e o estilo de bom português de verdadeiros escritores. Sou escritor de Mulala na Mbunda, misturando português, kimbundu e umbundo (XITU, 2002, p.53).

Para analisarmos com maior profundidade o que é “ser do mato” para Xitu analisaremos algumas de suas obras literárias. *Mestre Tamoda*, o livro mais conhecido de Uanhenga Xitu, foi escrito em 1974, na prisão do Tarrafal, conta a história de Tamoda, cujo nome é uma corruptela feita por Xitu de “estar na moda”¹⁵⁵. Representa a figura do angolano que, ao sair do mato, toma contato com a escrita e a língua portuguesa em Luanda, para impor-se, social e intelectualmente, tanto perante a população de sua terra natal, quanto diante das autoridades metropolitanas. Nas palavras de Angelina Pina e Juraci Pina (2006), em *Mestre Tamoda*, Uanhenga Xitu “[...] captou os traços distintivos da assimilação e transportou-os de forma magistral para o plano da ficção, através da caricatura. O personagem uanhenguiano é um retrato caricatural do assimilado, apresentado como um tipo risível” (PINA, 2006, p. 166). Nesse livro é possível perceber que o “mato” estava em Luanda, mas também Luanda estava no “mato”, ou seja, os construtos identitários daqueles que estavam em movimento, como o próprio Xitu, eram influenciados por esses dois universos.

Em *Mestre Tamoda*, Xitu convida o leitor a sair de Luanda, conhecer sua terra natal e compartilhar suas memórias de infância. Mas, em *Os discursos do Mestre Tamoda*, ele faz o caminho contrário, levando o leitor para dentro da Luanda de meados do século XX, com suas cisões e clivagens. É importante para a nossa análise por apresentar as distinções entre o urbano e o rural dentro de Luanda, no período em estudo, além de evidenciar o que era ser do mato. Trata-se do primeiro livro em que Xitu, além de discutir a articulação entre tradição e modernidade,

¹⁵⁵ Falando sobre o seu processo de criação para Ana Lopes de Sá (2004), afirma Xitu: “Em primeiro lugar, às vezes, escolho o título; depois, procuro ver o que é que eu pretendo com este título. Ora, nesta fase, começo a escrever o texto, que mudo duas ou três vezes o título, e só no fim é que decido o definitivo” (XITU In: LOPES DE SÁ, 2004). CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão e CORI, Isaquiel. *Pessoas com quem conversar*. Angola, UEA, 2004.

presente também em outros livros, penetra no mundo da burguesia colonial angolana, “[...] dando-nos conta duma certa vivência luandense dos anos 40 e 50, explorando as suas contradições e o seu modo de relacionamento com a comunidade indígena e com os seus costumes” (TRIGO, 1984, p. 16).

O livro *Os discursos do Mestre Tamoda* foi escrito em finais da década de 70, mas se refere à Luanda de meados do século XX, sobretudo no momento em que acontecia a segunda guerra mundial¹⁵⁶. Compõe-se de seis capítulos, de certa maneira fragmentários, os quais são ligados pelas ações e discursos de Tamoda. O sexto capítulo, o qual descreve o casamento do negro Marajá e da branca Arlete, é o que mais interessa para o objetivo da nossa análise. Marajá é assim descrito por Xitu (1984):

Marajá preto, contínuo de clube, sem profissão, descendente de pobres avós e pais camponeses de panos na mbunda, sem instrução, pertencente a um meio social que nem era rural de musseque, que desconhecia (porque cresceu e vivia no clube da baixa), nem pertencia ao ambiente da baixa, onde era conhecido apenas no clube e no campo de horas do treino de pingue-pongue. Quando não, poderia enquadrá-lo no ambiente do mato-campónio, já que nem ao musseque nem à baixa pertencia (XITU, 1984, p. 124).

Vários aspectos são ressaltados na caracterização de Marajá – preto, rural e sem instrução. Além disso, vigora a ideia de que ser do mato era pior que ser do musseque, ainda que este fosse composto majoritariamente por pessoas do interior angolano. Ao se relacionar com a branca Arlete, Marajá causa muito desconforto na família da moça, senhor Pinto e dona Amélia. Mas é na boca de Josefa, “[...] muito portuguesona que já servira nas grandes casas de governadores de bancos, de senhores doutores, negra matrona, bisbilhoteira”, que Xitu (1984) coloca os discursos sobre as origens rurais de Marajá.

A própria figura de Josefa é bem elucidativa da complexidade das relações sociais em Luanda, afinal, mesmo “negra matrona” ela era “muito portuguesona” e

¹⁵⁶ Dois personagens do livro, Dr. Pinto, pai de Arlete, e Dr. Camargo, ao se encontrarem em um navio com destino a Lisboa, para onde o Dr. Pinto imaginava enviar sua filha e assim afastá-la de Marajá, o Dr. Camargo conta o que ocorrera com sua filha e ouve dele a seguinte opinião “Estás a reclamar uma virgem de 17 anos, oh homem de Deus!, e quem sabe se a virgem desgastou-se com esta quentura da guerra dos alemães sem a moça saber, nesses tempos tão nervosos, conturbados, deixa-te de pensamentos” (XITU, 1984, p. 112). XITU, Uanhenga. *Os discursos do Mestre Tamoda*, Op cit...

por esta última razão não se relacionava com pretos e tampouco do mato, como deixa transparecer em sua fala:

Eu que sou Josefa não aceito um preto, e mais do mato?!... Eh, eh, eh, você mesmo menina Arlete, metida com esta gente atrevida do mato?. Amanha lá vai ser apresentada aos sogros. A mãe do Marajá a dar ordens, porque é habito da terra mandar nas noras: vai buscar água ao rio, e lá vai com a cabaça ou sanga (potes) na cabeça!!!Eh, eh, eh, filha alheia do branco. Agora vai lenhar, e a menina Arlete com catana na mão, acompanhada das miúdas e velhas matumbas e mal vestidas, lá vai nas moitas cortar troncos e traz na cabeça... Eh! Eh! Eh! Menina Arlete! Agora vai pisar milho, de mbala, de kindele ou de kingulu, fubá de macoca [...] o pai de Maraja de pano na mbunda, corpo sem camisa, atrevido como o filho, chama pela nora: Eêh mbalakaji-iami (minha nora) ó Dilete – nem sabe pronunciar Arlete, chama Dilete cachorro do velho, sujo, desdentado e sempre bêbado. (XITU, 1984, p. 129).

Na fala de Xitu é possível perceber os diferentes estereótipos e visões que percorriam o imaginário luandense sobre o universo daqueles que viviam no mato. Atrevidos, provavelmente por não conhecerem o seu lugar, com hábitos, vestuário e linguagens diferentes, sujos, desdentados e bêbados. Assim na obra de Xitu vemos a construção de uma série de imagens fixas sobre o que era ser do mato, podemos entender tais imagens não só como uma porta de entrada para as práticas discriminatórias e segregacionistas praticadas pelo Estado colonial, mas também como um texto ambivalente. Ao discutir sobre o estereótipo e a discriminação no discurso do colonialismo, Homi Bhabha (1998) sugere que os estereótipos construídos neste tipo de discurso constituem-se de um texto carregado de ambivalências, tanto de projeto quanto de introjeção, além de criar “ [...] estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes ‘oficiais’ e fantasmagóricos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista. (BHABHA, 1998, p. 125).

A ênfase na construção de tais imagens pela sociedade luandense é reforçada por Xitu na descrição que Josefa faz dos parentes de Marajá que chegam a Luanda para o seu casamento com Arlete:

Vieram do mato, dos matutos, a apresentarem-se na casa dos consogros. Sentam-se a mesa. Não sabem comer com garfo, nem

com colher, pegam com as mãos o peixe, a carne e o arroz, o molho a cair-lhes entre os dedos para a tolha bordada e branca como a neve; as comidas a caírem no tapete; a pedirem mais vinho, bêbadas e a quererem dançar a dança delas do mato, dos gentios, numa casa cheia de tapetes de luxo e de espelhos a que uma delas ao querer abraçar a sua imagem bateu com a cabeça e partiu o espelho alheio! (XITU, 1984, p. 130).

A falta de civilização estava associada à forma como se alimentavam, à bebida em excesso, ao querer dançar “a dança delas do mato”. Nesse sentido, o ato de comer e de se comportar estava associado ao próprio processo civilizador. Guardando as devidas proporções e reconhecendo a participação de traços culturais locais no entendimento de civilização, a passagem de Xitu nos remete às obras de Norbert Elias (1897-1990) sobre a história dos costumes na formação do Estado Moderno Europeu. Elias (1987), analisando os manuais de conduta europeus do século XIII ao XIX, disse que o ato de comer à mesa, o que se come, como se come e onde se come foram elementos de autorregulação no próprio ato contínuo de se tornar um “civilizado”. Assim, no imaginário social reproduzido por Xitu (1984), a associação entre ser do mato e ser um “gentio” (“Indígena”, “não civilizado”), que não saberia se comportar em uma casa da cidade, cheia de tapetes e espelhos¹⁵⁷. A descrição sobre a “gente do mato” prossegue na fala de Josefa:

A gente do mato, dessa terra (região) é abusiva, dela não se espera acontecer o que sucedeu com o José Maquita, preto, beçula, vindo de Portugal onde esteve desde miúdo, que quando levou a mulher aos pais, lá no mato, uma branca clara e bonita, os velhos fugiram para nunca mais aparecerem na cubata, dizendo que o filho lhes havia trazido uma kianda, kituta (sereia). Mas na terra de Marajá, atrevidos como são, só no fogo deviam ser queimados todos... Não tem medo, não tem medo do branco, por isso os brancos não gostam deles; onde chegam, só confusão e desgraças para os outros. (XITU, 1984, p. 130).

¹⁵⁷ Eh, Eh, e você menina Arlete, é com essa gente que vai convidar para conhecerem a casa da senhora Dona Amélia, onde aparecem governadores, doutores, bispos e toda a gente grande? Tanto desgosto e eu a aturar essa cambada, só porque quer o Marajá, servente de Kimbangula? (trabalhador da obra com padiola de cal e cimento, serviço de construção). Não, não, não aturarei isso, e a senhora Dona América, coitada, não merece tanto da filha mais mimada. Só com a morte de marajá, preto atrevido (XITU, 1984, p.130). XITU, Uanhenga. *Os discursos do Mestre Tamoda...* Op cit...

Ela reforça a ideia de que eram abusivos, afinal Josefa, preta, conhecia o seu lugar, já os do mato, não. Na obra literária de Xitu sobressai mais a dimensão do “mato” do que da presença dos “novos assimilados” em Luanda. Entretanto, ele deixa claro a existência de um universo cultural citadino que influenciará fortemente aqueles que saíram do campo para a cidade.

Ser do mato era ser diferente de ser um assimilado, tinham uma amplitude e carga negativa maior sobretudo dentro de Luanda. Para entendermos esta Luanda e a presença dos “novos assimilados” e das “gentes do mato” na capital de Angola, nos determos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO IV A CIDADE DE LUANDA, ENTRE PORTUGUESES, CRIoulos E “NOVOS ASSIMILADOS” (1926 – 1961)

Cosmopolita, Luanda foi (e ainda é) um lugar de passagem e de misturas, onde conviviam pessoas de origens diversas, provocando um trânsito de culturas, ideologias e informações, que criavam novas formas de viver e davam ensejos a expectativas de ascensão social, sobretudo para aqueles que para lá migraram. Partindo das análises de Serge Gruzinski (2001) para a América e guardadas as devidas proporções, nós também podemos entender o processo de mestiçagem que aparece também em Luanda como uma “[...] reação de sobrevivência a uma situação instável, imprevista e amplamente imprevisível” (GRUZINSKI, 2001, p. 110), sobretudo em um período de grande aumento populacional como o ocorrido nos anos 1940. Ao mesmo tempo esta mistura também era um esforço de recomposição do “universo caído” e uma tentativa de construir um novo contexto diante do caos oriundo da própria presença europeia em Luanda¹⁵⁸.

Entre 1926 e 1961, a cidade apresentou um crescimento considerável. Se em 1925 tinha 40.000 mil habitantes, em 1960 este número cresceu significativamente, atingindo 225.000 mil. Lobito e Huambo, respectivamente, a segunda e terceira maiores cidades da época, não chegavam a 40 mil. Mesmo assim, em uma análise comparativa com outras cidades africanas, não era tão populosa. Na vizinha Leopoldville, no Congo Belga¹⁵⁹, havia 400 mil habitantes, sendo que, destes, 20,8% eram angolanos¹⁶⁰.

Mesmo assim, para os padrões angolanos, Luanda era a grande cidade, onde vivia quase metade da população urbana do país e circulavam pessoas oriundas da zona rural. Segundo Messiant (1989), por volta dos anos 60, cerca de 80% da população luandense era natural do interior de Angola, e mais da metade residia na cidade havia poucos anos, sendo, em sua grande maioria, originária de

¹⁵⁸ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁵⁹ Atual cidade de Kinshasa, capital da atual República Democrática do Congo.

¹⁶⁰ Estes angolanos eram majoritariamente Bakongos. PEREIRA, Luena. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social - FFLCH/USP, 2008.

áreas de língua quimbundo¹⁶¹. Esta cidade foi remodelada com a chegada dos portugueses, como veremos a seguir.

4.1 A chegada dos portugueses e o aumento das tensões sociais

A efetiva política de ocupação portuguesa de suas colônias, implementada pela ditadura salazarista, trouxe reflexos para o universo rural, como vimos no capítulo anterior, e, também, aumento da densidade urbana nas cidades angolanas com a chegada dos colonos portugueses. Segundo Castelo (2007), em 1940, 50,56% da população branca estava nas cidades; em 1950, esta percentagem passou para 57,66% e, em 1960, excedia os 60%, ou seja, houve um crescimento de 10% em dez anos. As localidades com maior presença europeia eram Luanda, Huambo, Benguela, Huíla, Bié, Moçamedes e Cuanza-Sul; em 1950, Luanda apresentava um crescimento de mais de 108,52%¹⁶² da população oriunda de Portugal.

Tabela 5: População de Angola e Moçambique (1940 – 1970)

Quadro 31: Síntese comparativa da população de Angola e de Moçambique, por tipos somáticos (1940-1970)											
Angola											
Censos	Branços	%	Mestiços	%	Negros	%	Total				
1940	44 083	1,18	28 035	0,75	3 665 829	98,07	3 738 010				
1950	78 826	1,90	29 648	0,72	4 036 687	97,38	4 145 266				
1960	172 529	3,57	53 392	1,11	4 604 362	95,32	4 830 449				
1970*	280 101	4,94					5 669 504				
Moçambique											
Censos	Branços	%	Mestiços	%	Negros	%	Indianos	%	Amarelos	%	Total
1940	27 438	0,54	15 641	0,31	5 031 955	98,94	9 144	0,18	1449	0,03	5 085 627
1950	48 213	0,94	26 856	0,47	5 651 469	98,29	14 766	0,26	2266	0,04	5 749 662
1960	97 245	1,47	31 455	0,48	6 455 614	97,76	17 241	0,26	2098	0,03	6 603 653
1970	162 967	1,99	50 189	0,61	7 929 432	97,07	22 531	0,28	3814	0,05	8 168 933
* Apuramento provisório.											
[Fontes: Província de Angola, <i>III Censo da população de Angola: 1960</i> . Estado de Angola. Direcção Provincial dos Serviços de Estatística, <i>Informações Estatísticas: 1973</i> . Estado de Moçambique, <i>IV Recenseamento geral da população: 1970</i> , volume 1]											

* Apuramento provisório.

[Fontes: Província de Angola, *III Censo da população de Angola: 1960*. Estado de Angola. Direcção Provincial dos Serviços de Estatística, *Informações Estatísticas: 1973*. Estado de Moçambique, *IV Recenseamento geral da população: 1970*, volume 1]

Fonte: CASTELO, Claudia. *Passagens para África*. O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920 – 1974), Edições Afrontamento, 2007, p. 216.

¹⁶¹ MESSIANT, Christine. “Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste”, in Michel Cahen (Org. de). *Vilas e cidades*. Bourgs et villes en Afrique Lusophone. Paris: Laboratoire Tiers-Monde/Afrique, 1989.

¹⁶² CASTELO, Claudia. *Passagens para África*. Op cit... p. 220.

A chegada desses portugueses provocou um redesenho demográfico na cidade e a expulsão dos africanos do centro para zonas periféricas. Nesse cenário, as tensões sociais e raciais aumentaram significativamente¹⁶³, pois os portugueses recém-chegados concorreram com a elite crioula, com os “novos assimilados” e mesmo com os “indígenas” em várias atividades econômicas, deslocando-os e marginalizando-os¹⁶⁴.

A discriminação racial era regulamentada pelo Estatuto do Indigenato (1926), que, legalmente, separava os luandenses entre portugueses (civilizados) e indígenas (não civilizados); além disso, os castigos corporais impetrados pelos patrões, autoridades administrativas e policiais aos “indígenas” eram comuns não só em Luanda, mas em toda a Angola. Havia formas mais sutis de racismo, como a diferenciação salarial e os obstáculos no acesso ao emprego e à ascensão social¹⁶⁵.

Observando a Angola desse período, é possível afirmar que os portugueses recém-chegados à colônia utilizavam-se dos discursos racistas e do instrumental coercitivo português para afastar a concorrência dos assimilados, sobretudo nos setores da administração colonial¹⁶⁶. Os imigrantes portugueses, mesmo quando não apresentavam qualquer formação escolar ou profissional, pela simples entrada em uma colônia fortemente hierarquizada em função do componente racial, eram levados a se sentirem superiores no desempenho de tarefas similares¹⁶⁷.

Na prática, a própria organização social metropolitana instalada em Luanda dificultava o acesso de crioulos e “novos assimilados” a cargos administrativos, mesmo de segundo e terceiros escalões, pois havia temor de rebaixamento dos europeus em face dos nativos¹⁶⁸. Como as possibilidades de emprego eram diminutas, começou a ocorrer uma substituição dos trabalhadores africanos por portugueses nas vagas de trabalho¹⁶⁹.

¹⁶³ Segundo Claudia Castelo (2007), o ambiente em Luanda na segunda metade do século XX era extremamente segregador. CASTELO, Cláudia *Passagens para África*, Op cit...

¹⁶⁴ CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida. *As relações étnicas em Angola: as minorias brancas e mestiças* (1961-1992). Disponível em: http://www.angolanistas.org/ZAZprincipal/r_etnicas.htm, Acessado em: 20 de Abril de 2009.

¹⁶⁵ CASTELO, Cláudia *Passagens para África*, Op cit... p. 284.

¹⁶⁶ RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada...* p. 86.

¹⁶⁷ CASTELO, Cláudia *Passagens para África*, Op cit... p. 287.

¹⁶⁸ Para os crioulos também.

¹⁶⁹ “[...] mesmo nos lugares mais modestos, os naturais das colônias estavam a ser substituídos por metropolitanos. Em Angola, nos hotéis e restaurantes, por exemplo, apenas os antigos estabelecimentos, como o Hotel Paris, o Hotel Central, o Grande Hotel de Luanda, o Café Gelo, a

A presença desses portugueses provocou alterações no mercado de trabalho e na própria distribuição do espaço urbano de Luanda.

4.2 O novo espaço urbano luandense

Na década de 1920, Luanda ainda era uma cidade que misturava elementos urbanos e rurais; nos musseques, a população, predominantemente rural, vivia de subempregos ou de trabalhos informais¹⁷⁰. A cidade se dividia entre a Alta, a Baixa e lugares de passagem, como o largo da Mutamba.

A Alta de Luanda era onde se concentrava o poder político e religioso local, com a presença de fortaleza, igrejas e edifícios públicos. Além disso, ali viviam as famílias abastadas, como os Torres, Flores, Braga, Boa Vista etc. Segundo Freudenthal (2001), até finais da década de 20, a Alta era habitada por famílias extensas da burguesia urbana, com numerosos filhos e serviçais que estavam integrados numa zona semirrural à Baixa.

A Baixa era composta pelos bairros Coqueiros, Casuno e a Ingombota, onde habitavam famílias nativas tradicionais, como os Van-Dunem, Mingas e os Pinto de Andrade. Nas ruas sem calçamento ou asfalto, havia grandes quintais com árvores frutíferas, casas térreas em estilo colonial, de pedra ou adobe, em grande parte cobertas por zinco ou capim¹⁷¹.

Para além da Alta e da Baixa, havia lugares de passagem, como o Largo da Mutamba – nome que se refere às árvores existentes na localidade, apesar de ter tido outras designações como Danja – a Rosa; a referência às mutambas resistiu ao tempo¹⁷². Desde, pelo menos, o século XIX, o Largo constitui-se um nó nevrálgico

Cervejaria Biker, a Portugália, o Baleizão e pouco mais, mantinham ao seu serviço de mesa pessoal negro” (CASTELO, 2007, p. 327). Entretanto o mais comum eram os brancos tomarem os lugares dos nativos, levando a um desemprego em massa dos trabalhadores nativos em Luanda. CASTELO, Cláudia *Passagens para África*, Op cit...

¹⁷⁰ CORREIA, Fernando. Américo Boavida: *Tempo e Memória...* Op. Cit... p.50

¹⁷¹ Na cidade baixa, estavam os bairros populares. “Nos bairros populares, depois do jantar, as famílias puxavam bancos para a rua, junto à porta de entrada, gozando a brisa noturna, ou em curtos passeios iam de janela em janela conversando com os vizinhos. As crianças faziam jogos de roda, às escondidas ou ouviam histórias arrepiantes de quifumbes, quilambas e cazumbis”. (FREUDENTHAL, 2001, p. 398). FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola... p. 397 – 398.

¹⁷² Segundo Nei Lopes (2004), A mutamba é uma árvore comum em Angola da espécie das tiliáceas. LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004. Sobre outros nomes e designações do Largo Manuel da Costa Lobo Cardoso (1954) disse existir a referência a este largo em diferentes documentos de início do século XX. CARDOSO, Manuel da Costa Lobo. *Subsídios para a história de Luanda*. Luanda, Edição do Museu de Angola, 1954.

no centro da cidade, separando os espaços de ocupação histórica mais antigos das novas zonas criadas, sobretudo, no século XX.

Entre a Câmara Municipal e o prédio da Fazenda, situavam-se as linhas de maximbombos¹⁷³. Assim, o Largo da Mutamba era o ponto de trânsito e local de partidas e chegadas das carreiras municipais de passageiros, os maximbombos que ligavam a periferia de Luanda a seu centro, sendo a mais importante a Linha Quatro, que ligava o Bairro Operário a Mutamba¹⁷⁴. Nesse local, geralmente, desembarcavam os “novos assimilados”, vindos do mato.

Nos anos 40, com a chegada dos portugueses, a cidade foi completamente remodelada. Para dar conta do crescimento vertiginoso de Luanda, as autoridades locais contrataram, em 1942, o urbanista francês Étienne de Gröer para realizar o primeiro plano de urbanização para a cidade, em conjunto com David Moreira da Silva. O plano urbanístico desenvolvido por eles visou desconstruir a natureza defensiva e comercial, comum nas cidades coloniais litorâneas desde o século XVIII, criando cinco aglomerados-satélites, que envolveriam a cidade, cujo objetivo era canalizar a população excedente para as cinco novas cidades dormitórios a serem criadas¹⁷⁵. A intenção deliberada do governo português era arrumar habitação para os colonos recém-chegados e afastar os “indígenas” dos centros urbanos, como fica claro no plano de Vasco Cunha, de 1948, à semelhança do plano de Luanda, para a distribuição desses grupos na cidade:

¹⁷³ MATOS, Madalena Cunha; RAMOS, Tânia Beisl: Por via do Atlântico: Traçados e monumentos urbanos no Brasil em territórios africanos de colonização portuguesa. 8º Seminário DOCOMOMO BrasilRio de Janeiro | 01 a 04 de setembro de 2009. Disponível em <http://www.docomomo.org.br/seminario%208%20pdfs/163.pdf>. Acesso em 18 de Março de 2013.

¹⁷⁴ A linha quatro era tão importante que foi objeto de um poema de Mário Fernandes de Oliveira. “Linha Quatro”: No largo da Mutamba às seis e meia/ Carros pra cima carros pra baixo/ Gente descendo gente subindo/ Esperarei/ De olhar perdido naquela esquina/ Onde ao cair da noite a manhã nasce/ Quando tu surges/ Esperarei/ Irei prà bicha da linha quatro/ Atrás de ti. (Nem o teu nome!)/ Atrás de ti, sem te falar... OLIVEIRA, Mário Fernandes de. Linha Quatro In: 100 poemas, Luanda, 1983.

¹⁷⁵ O detalhamento do projeto com imagens e plantas cartográficas é discutido por Maria Manuela Fonte (2007). FONTE, Maria Manuela – “Urbanismo e Arquitectura em Angola – de Norton de Matos à Revolução”, Dissertação para Doutoramento em Planeamento Urbanístico, UTL|FA, 2007.

Imagem 6: Reestruturação urbana de Luanda

25. Esquema das cidades coloniais - relação entre europeus e indígenas.

26. Esquema de organização proposto para a cidade Satélite nº3, na relação entre europeus e indígenas (1948).

Fonte: FONTE, Maria Manuela – “Urbanismo e Arquitectura em Angola – de Norton de Matos à Revolução”, *Dissertação para Doutoramento em Planeamento Urbanístico*, UTL|FA, 2007, p.86

As separações não se dariam somente em Luanda, mas, também, nas cidades-dormitórios. Apesar de sofrer algumas mudanças, o plano desenvolvido por esses urbanistas foi a principal fonte dos redesenhos, sobretudo depois de meados do século XX¹⁷⁶. Outra alteração significativa no cenário urbano foi a construção do porto, entre 1942 e 1945, que deu mais agilidade à chegada e saída de pessoas, de mercadorias e de matérias-primas¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Por conta das grandes transformações na urbanização de Luanda nesse período, diferentes pesquisadores, sobretudo geógrafos arquitetos, têm se dedicado a entender tais mudanças. Entre os principais estudos, estão os já clássicos de Ilídio do Amaral (1968) e Fernando Batalha (2006) textos mais recentes como AMARAL, Ilídio do – “Luanda (Estudo de Geografia Urbana)”, Junta de Investigações do Ultramar, 1968. BATALHA, Fernando – “A Urbanização de Angola” in “Angola: Arquitectura e História”, Edições Nova Veja, 2006, FONTE, Maria Manuela – “Urbanismo e Arquitectura em Angola – de Norton de Matos à Revolução”, *Dissertação para Doutoramento em Planeamento Urbanístico*, UTL|FA, 2007 MAGALHÃES, Ana – “Moderno Tropical: Arquitectura em Angola e Moçambique 1948-1975”, Edições Tinta da China, 2009, MARTINS, Isabel – “Luanda: a cidade e a arquitectura”, *Dissertação para Doutoramento*, FAUP, 2000.

¹⁷⁷ No conto *Uma história singular*, escrito em 1957 (e só publicado em 1975) por Domingos Van-Dunem, onde narra a história da negra Nga Moça que se relaciona com o branco Tenente Florindo como uma estratégia para contar a sua dificuldade em pagar o aluguel do local em que vivia, sendo fruto dessa relação Xiquito. A avenida Brito Godins surge como a linha divisória, mas também como a linha de encontro entre o mundo negro e o mundo branco. No conto Tenente Florindo vê pela primeira vez o filho morto. “Na Avenida de Brito Godins, muitos carros pararam para o cortejo passar. Um ‘buiú’, novo, descapotável, parou perto dos homens que seguravam no caixão. Um senhor gordo, mascando um charuto, eufórico, guiava o luxuoso carro. Era o Tenente Florentino”. (VAN –DUNEM, 1979, p.61). Impassível, Florindo não faz nenhuma reverência ao corpo do filho morto, o que causa revolta nos amigos de Xiquito. A cena sai então da Brito Godins, o ponto de contato e interação entre

O bairro dos Ferreiras instalara-se definitivamente ao redor das avenidas Álvaro Ferreira e Neves Ferreira. Além disso, o Largo da Mutamba, principal local de passagem e trânsito, se alterara significativamente¹⁷⁸ e o trânsito das famílias entre a Ingombota e o Bairro Operário começava a se tornar mais significativo.

Na Ingombota, estava situada boa parte da antiga elite crioula nativa, como os Matôzo de Andrade e Câmara, Amaral Gurgel, Bento Ribeiro, Ferreira Viana, Mingas e Van-Dunem¹⁷⁹. Em depoimento dado a Laban (1997), Mário Pinto de Andrade descreve a Ingombota da primeira metade do século XX. Para esse grande relato disposto em um livro (1997), ele preparou uma série de apontamentos e construiu, ele mesmo, algumas das questões às quais depois respondia, paralelamente àquelas colocadas por Laban (1997). Assim, essa entrevista assume também um caráter biográfico muito forte¹⁸⁰ e, nesse sentido, nos valem das análises de Pierre Bourdieu (1996), para quem o relato autobiográfico se baseia sempre, “[...] na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final” (BOURDIEU, 1996, p.184).

É com essa preocupação de “dar sentido” e estabelecer relações inteligíveis que se desenvolve o depoimento de Andrade dado a Laban (1997). Ao longo da tese

os dois mundos, e se desloca para o Cemitério Alto das Cruzes, na cidade alta, onde Xiquito só conseguira chegar, mesmo tendo pai branco, depois de morto. Atualmente a avenida Brito Godins tem o nome de Avenida Lenine.

¹⁷⁸ Luandino Vieira (1981), em *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, de 1961, destaca o aumento da densidade geográfica de Luanda e as transformações no Largo através da fala de Maria, esposa de Domingos, que volta ao Largo da Mutamba, doze anos depois, e se depara com mudanças significativas: “Ao chegarem na Mutamba, Joãozinho lhe agarrou na mão e assim seguiram nas ruas cheias de carros e gente, tanta gente que fazia Maria abrir a boca. Ená, Luanda então é assim? Auá! Nem a gente toda que está trabalhar lá na barragem ia encher essas ruas. O menino fala ali é o largo da Mutamba, mas não pode. Verdade que era ainda monandengue, mas lembrava bem esses tempos com as suas amigas da Ingombota, desciam até nos Coqueiros. Onde que estava o Jardim com a estátua sem pessoa? E as grandes mulembas? Não, menino, desculpa ainda, mas o largo da Mutamba não é este” (VIEIRA, 1981, p. 60). VIEIRA, Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, São Paulo, Ática, 1981.

¹⁷⁹ Sobre o nome Ingombota, Óscar Ribas (2009) afirmou que, “Dada a primitiva vegetação bravia, constituiu esse local refúgio de foragidos, nomeadamente escravos. Daí, a designação quimbunda de Ngambota, formada de ‘ngombo’ (foragido) + ‘kuta’ (estabelecer). Em virtude do anasalamento da consoante inicial – g – converteu-se o termo, em português, em Ingombota” (RIBAS, 2009, p.291). RIBAS, Oscar. *Uanga* (feitiço). Mercado das Letras, Luanda, 2009.

¹⁸⁰ Michel Laban relata como Mário Pinto de Andrade acabou por conduzir a entrevista “Os primeiros temas a abordar tinham sido aflorados em nosso encontro inicial (anos 80), mas apercebi-me imediatamente que o meu interlocutor, que recorria de vez em quando a uns apontamentos redigidos a lápis em fichas de cartolina, tinha definido de antemão e com grande precisão o conteúdo de cada sessão de trabalho. Por vezes, como se pode constatar no princípio das gravações dos dias 2 e 6 de abril de 1984, ele mesmo tomava a iniciativa de evocar certas recordações, sem esperar minha pergunta...” (LABAN, 1997, p. VII-VIII).

voltaremos a esta “autobiografia” de Andrade. Por ora, vamos a seu relato sobre a Ingombota de meados do século XIX:

Percorri quase todas as Ingombotas durante a minha adolescência. Posso dizer que sou uma criança das Ingombotas, não sou uma criança do Golungo Alto. Foi nas Ingombotas que passei a minha adolescência, que vi o mundo, que comecei a aperceber-me do meu pequeno mundo angolano [...] Era um bairro muito familiar, toda a gente se conhecia... Na altura, nas Ingombotas coabitava-se um pouco com os brancos: havia belos edifícios perto da Câmara, a igreja do Carmo e a linha férrea que ia até a estação da Cidade Alta: o caminho de ferro do Bungo. E depois, havia o primeiro edifício da Liga Nacional Africana, e todas as famílias angolanas habitavam nas Ingombotas. Havia casas definitivas, outras de pau-a-pique, outras de meia-agua (ANDRADE, 1997, p. 9).

Apesar de ter nascido em Golungo Alto, Andrade (1997) foi uma “criança das Ingombotas”, ou seja, sua identidade foi moldada em função das experiências que vivera naquele espaço social junto a outras elites nativas ali existentes. Ser da Ingombota era então um fator de distinção social. Outro aspecto importante é a argumentação de que “todas as famílias angolanas habitavam as Ingombotas”. Trata-se de uma hipérbole criada por ele, mas é indicativa da importância das famílias e tradições que estavam presentes nesse bairro, visto por ele em meados do século XX como um espaço angolano. Ao ser perguntado por Laban (1997) se havia influências do meio rural, Andrade (1997) respondeu:

Não, Ingombotas é o próprio centro, é a igreja do Carmo, a Baixa, a Câmara, na época, já muito próximo do asfalto. Havia certas ruas ainda de pedra, mas as Ingombotas são o coração de Luanda, não era um meio rural. Nos anos trinta não se viam plantações, podia-se encontrar nalgumas casas um mamoeiro, árvores de frutos, mas não culturas do interior. Havia barrancos, evidentemente, as barrocas... Era bastante variado, mas começava a sentir-se a pressão dos edifícios, os edifícios dos funcionários e dos comerciantes brancos (ANDRADE, 1997, p. 12).

Ele descreve esta localidade como um “centro”, distinto do meio rural, moderno, o “coração de Luanda”, que já era pressionado pelo “mundo branco”. Em sua fala transparece a ideia de que as elites crioulas locais eram a essência de Luanda, um universo angolano à parte, pressionado pela ocupação dos portugueses.

Sobre o universo social, afirmou que as principais famílias que lá habitavam eram Bento Ribeiro, Viana, Mingas, Vieira Dias e Van-Dunems¹⁸¹. Para termos uma ideia das transformações que ocorreram, em duas imagens das décadas de 20 e 60, é possível perceber o aumento das construções no bairro:

Imagem 7: Ingombota em 1925

Fonte: Evolução da cidade de Luanda entre as décadas de 30 e 60, através de fotos cedidas por José Luis Santos ao <http://www.nossoskimbos.net>.

Nesta imagem é possível perceber a existência, no centro da Ingombota, de espaços ainda não habitados, grandes clarões, mostrando de certa maneira um bairro rural dentro de Luanda, o que vai ser transformado ao longo dos anos, como vemos em uma foto adiante. Apesar de o ângulo não ser o mesmo, é possível perceber que os espaços não habitados desapareceram.

¹⁸¹ A Ingombota aparece em diferentes obras literárias escritas, sobretudo, por membros dessas famílias, como no conto *Uma história singular*, escrito em 1957 (e só publicado em 1975) por Domingos Van-Dunem e já referido anteriormente. No passeio que Van-Dunem (1979) faz por Luanda a referência a Jorge Maiato e através dele é possível perceber as tensões sociais existentes na Ingombota naquele período (anos 50), “[...] Jorge Maiato, o pilha galinhas, que, para desviar a vigilância que sobre ele exercia a polícia, se tornara o maior delator das ingombotas” (VAN-DUNEM, 1979, p.57). E também é possível perceber as festas como o carnaval “Jorge Maiato, metido nas calças de cotim xadrez, remendadas, nas traseiras, de bocados de casimira preta e de kaki amarelo, regressava ao ponto de partida, assobiando a marcha carnavalesca das ingombotas: ‘Cidrália tem um romance, Que conta toda a vida triste’” (VAN-DUNEN, 1979, p.57). VAN-DUNEN, Domingos. *Uma história singular* In: *Lavra & Oficina*, União dos Escritores Angolanos, Artes e Gráficas, Luanda, 1979.

Imagem 8: Ingombota em 1969

Fonte: Evolução da cidade de Luanda entre as décadas de 30 e 60, em fotos cedidas por José Luis Santos ao <http://www.nossoskimbos.net>.

Além da remodelagem da Ingombota, surgiram novos bairros, como o Marques Mano, Cruzeiro e Café e o Bairro Operário¹⁸². Parte das elites angolanas/africanas que habitava na Ingombota, como integrantes dos Van-Dunem, Mingas e Vieira Dias, migrou para novas localidades, como o Bairro Operário (B.O.), construído no início do século XX e deve este nome, provavelmente, ao fato de seus primeiros moradores terem sido operários do Caminho de Ferro de Luanda e da Condução de Água¹⁸³. Na remodelagem geográfica construída pelos portugueses, deveria ser uma zona residencial para as elites crioulas que foram afastadas do centro de Luanda pelos imigrantes brancos, como o caso de André Mingas e Antonia

¹⁸²Luandino Vieira em seu conto *A Cidade e a Infância* de 1956 descreve o musseque Braga depois substituído pelo Bairro do Café. Zito, um dos narradores da história, lembra-se de sua casa e do espaço social no tempo de sua infância: “Casa de zinco com grande quintal de goiabeiras e mamoeiros. Laranjeiras e limoeiros. Muita água. Rodeado de cubatas, capim e piteiras, era assim o musseque Braga, onde hoje fica o luminoso e limpo Bairro do Café” (VIEIRA, 2007, p. 49). O conto termina com as crianças brincando pelas ruas do Bairro do Café: “Livres ao sol, nus da cintura para cima e dos joelhos para baixo, correndo aquele mundo deles que hoje tratores vão alisando e alicerces vão desventrando, para onde desce o Bairro do Café, sucessor moderno daquele Braga da infância de todos eles” (VIEIRA, 2007, p.58). Em outros contos desta mesma obra, a referência ao Bairro do Café também aparece em *Bibiana* de 1956, Don’Ana disse para o protagonista do conto, um branco que morava no Bairro do Café e que estava interessado em sua filha: “Você é filho da Dona Maria, eu conheço bem. Já morei diante da vossa casa naqueles tempos em que o musseque Braga não era aquele bairro de brancos ricos” (VIEIRA, 2007, p. 63). VIEIRA, Luandino. *A Cidade e a infância*. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

¹⁸³SANTOS, Jacques Arlindo dos. *ABC do Bê Ô*. Edições CC. Angola, 1999, p. 44.

Vieira Dias, que tiveram seus primeiros filhos – Rui, Amélia e Saydi – nascidos na Ingombota, já os mais novos – Julia, André e José – nasceram no Bairro Operário.

No B.O., Domingas Fernandes de Barros Van-Dunem se casou com Demóstenes de Almeida Clington, de origem são-tomeense. Dessa família, viveram no B.O. o enfermeiro Jorge de Campos Van-Dunem, o escritor Domingos Van-Dunem, o futuro embaixador de Angola, Francisco Van-Dunem, além de Carlos Alberto Van-Dunem, um dos presos em julho de 1959 no Processo dos Cinquenta¹⁸⁴.

No Bairro Operário, concentrou-se parte da movimentação anticolonial de Luanda antes do início da guerra em 1961. Santos (1999) afirma que o primeiro grupo panfletista, do qual faziam parte Beto Van-Dunem, Liceu Vieira Dias, Amadeu Amorim e também Agostinho Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu), entre outros, viveu no B.O., mostrando que também nesse espaço viveram ou por lá passaram os “novos assimilados”.

No depoimento dado por Carlos Alberto Van-Dúnen (Beto) a Dalila Mateus (2006), é possível perceber a movimentação política existente no bairro e sua repercussão por toda a cidade¹⁸⁵:

[...] passamos a ser organizados pelo Liceu Vieira Dias e pelo Higino Aires. Inicialmente, foi nos dada a tarefa de organizar núcleos de ação de três pessoas. Cada um de nós tinha de formar um grupo de três pessoas. E cada membro desse grupo tinha, depois, de ter um outro grupo de indivíduos. Foi isso que nos mandaram fazer, durante largo meses, em 1955/1956 (VAN – DÚNEN, 2009, p. 196).

Em fins de 1957 e início de 1958, segundo Van-Dunem (2009), a partir do Bairro Operário o grupo começou a distribuir panfletos para chamar a população angolana a lutar pela independência. Em 1959, a PIDE prendeu grande parte dos envolvidos na distribuição dos panfletos, Liceu Dias, Amadeu Amorim¹⁸⁶, Beto-Van-Dunem, Mendes de Carvalho (Xitu) e outros. Apesar de não fazer parte desse grupo,

¹⁸⁴ SANTOS, Jaques Arlindo dos. *Abc do Bê Ó*, op cit. p. 107 – 125.

¹⁸⁵ Carlos Alberto Van-Dunem, mais conhecido como Beto Van-Dunem nasceu em Luanda, em 28 de Agosto de 1935. Cursou a escola industrial e por sua militância política foi preso em Julho de 1959, sendo julgado no Processo dos 50, sendo condenado a 21 anos de prisão, cumpriu quatro no Tarrafal e dois em outras cadeias. MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*, Porto, Edições ASA, 2006.

¹⁸⁶ O ngola foi um dos mais importantes grupos musicais de Angola.

o primeiro presidente de Angola, Agostinho Neto, vindo do Catete, instalou-se com sua família no Bairro Operário.

Os habitantes dos musseques foram expulsos do centro urbano, como também os “novos assimilados”, ocorrendo o que Messiant (2009) denominou de “racialização topográfica”, com a separação entre uma cidade branca (centro) e uma cidade negra (periferia)¹⁸⁷.

Amélia Mingas (2000) elaborou a seguinte espacialização nos anos 1940 em Luanda: ao longo da costa, os colonialistas (agentes da metrópole); nos bairros arenosos, os colonos (instrumentos de colonização) e civilizados; e, nos musseques, novos assimilados e indígenas¹⁸⁸. Da mesma forma, Silvio carvalho (2007) evidenciou esta espacialização. Com dados desses dois autores, construímos o seguinte quadro:

Tabela 6: Espacialização dos assimilados em Luanda

Espacialização dos assimilados em Luanda	
Até a segunda guerra mundial (Década de 40)	Depois da Segunda Guerra Mundial: Intensificação da chegada dos colonos portugueses.
Costa e Centro = Agentes da Metrópole	Costa e Centro = Agentes da Metrópole e Colonos portugueses
Bairros Arenosos = Colonos portugueses e assimilados	Bairros Arenosos = Colonos portugueses
Musseques = Assimilados e “indígenas”.	Musseques mais centrais= Colonos portugueses pobres (5%), Assimilados e “indígenas”. Musseques mais afastados = Indígenas

Fonte coluna 1: MINGAS, Amélia A Interferência do Kimbundu no Português Falado em Lwanda, Luanda, Chá de Caxinde. 2000.

Fonte coluna 2 : CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida. “As relações étnicas em Angola: as minorias branca e mestiça (1961 - 1992)”, <http://www.angolanistas.org/ZAZprincipal/etnicas.htm>, acessado em 26 de novembro de 2007.

¹⁸⁷ Mesmo assim na década de 60, brancos pobres formavam 5% da população dos musseques. Este número é dado por Silvio Carvalho Filho (2009) no texto anteriormente referido.

¹⁸⁸ Essa espacialização feita por Amélia Mingas está em RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30*. Porto: Edições Afrontamento, 2003, p. 209.

Com uma maior presença de portugueses, a remodelagem em sua estrutura urbana e a vinda de pessoas do interior angolano, Luanda acentuou, em meados do século XX, seu caráter diverso e mestiço, não só na perspectiva biológica, mas, sobretudo, em suas dimensões culturais e sociais¹⁸⁹.

Observamos que sua evolução, a partir de 1945, em relação aos não brancos (quer indígenas, quer assimilados) se traduz por um duplo movimento: um endurecimento racial provocado pelo aumento da presença branca e por tensões sociais e uma degradação da situação econômica e das condições gerais de existência.

4.3 As segregações no espaço social de Luanda

As segregações repercutiam também na própria organização espacial da cidade. Um bom exemplo dessa “racialização topográfica” se deu na espacialização dos cinemas – havia cinemas para brancos, crioulos e “novos assimilados”, como o Nacional, localizado no centro de Luanda e em áreas mais nobres; e salas para “indígenas”, como o Cine Colonial e Ngola, localizadas em zonas mais periféricas¹⁹⁰. A separação também ocorria no tipo de filme exibido. Enquanto nos cinemas dos “civilizados” passavam filmes europeus, nos dos “indígenas”, reproduziam-se filmes

¹⁸⁹ As transformações de Luanda também repercutem na produção literária da época. No conto *A Cidade e a Infância* de Luandino Vieira, escrito em 1956, as transformações de Luanda aparecem na fala de Zito: “Hoje muitos edifícios foram construídos. As casas de pau-a-pique e zinco foram substituídas por prédios de ferro e cimento, a areia vermelha coberta pelo asfalto negro e a rua deixou de ser a Rua do Lima. Deram-lhe outro nome” (VIEIRA, 2007, p. 49). VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 136 p.

¹⁹⁰ As distinções entre os cinemas são destacadas por Arnaldo Santos (1981) em *Kinaxixe* de 1965. Na última parte do conto *Despertar*, o protagonista Gigi, que naquele momento da história já tinha conseguido entrar no Liceu, deixa de ir ao Cine Colonial, no bairro operário para ir ao Cine Nacional localizada na Alta. A história se passa entre finais dos anos 50 e início dos anos 60, como se pode perceber pelo próprio período de publicação do livro (1965) além da alusão a Randolph Scott, um ator norte-americano, famoso por seus westerns nas décadas de 1940 e 1950. Gigi então mostra as diferenças entre os frequentadores dos dois espaços, Cine Nacional e o Cine Colonial: “No Cine Nacional é que interessava comprar platéia. Na matinê o cinema enchia-se de moças lindas, brancas e cabritas de cabelos ondulados, de fala suave [...] A gente que freqüentava o Colonial tinha ficado no começo da vida e competia já, desesperadamente por necessidades primárias. Ele tinha a promessa do seu futuro de estudante liceal. O que ele poderia vir a ser? Engenheiro? Advogado?” (SANTOS, 1981, p. 64-65). Apesar disso Gigi gostava de ir ao Cine Colonial, só não poderia deixar seus colegas saberem: “O pior de tudo é que os colegas do liceu troçavam dos frequentadores do colonial. Chamava-nos mussequeiros, o que perto das colegas era constrangedor. Elas eram tão proibitivas” (SANTOS, 1981, p. 65). SANTOS, Arnaldo. *Kinaxixe e outras prosas*. São Paulo, Ática, 1981.

de faroeste e kung-fu¹⁹¹.

Quando um cinema permitia a entrada de todos, a segregação se dava na distribuição das cadeiras: os “indígenas” ficavam nos bancos mais próximos à tela; logo atrás deles, nas cadeiras, sentavam-se os crioulos empobrecidos ou os “novos assimilados”; e, nos assentos mais modernos, muitas vezes estofados, ficavam os crioulos mais ricos e os portugueses. Para cada uma dessas seções, o valor do bilhete era diferente¹⁹². Nas memórias dos “novos assimilados”, relatos dessa segregação: Jacques Arlindo dos Santos (1999), em seu livro de memórias *Abc do Bê Ó*, escrito quase sempre em tom saudosista e laudatório, fala do cinema existente no Bairro Operário em Luanda¹⁹³, retrata, em tom memorialístico, fatos e personagens do Bairro Operário. Em poucas passagens se detém a analisar as segregações existentes em Luanda, e quando o faz, remete às suas memórias sobre os espaços de lazer como cinema e bares:

Tudo quanto sei que possa ligar a sétima arte ao Bairro operário, resume-se ao Cine Colonial [...] nos anos que se seguiram a sua inauguração, eram vendidos ao público três classes de bilhetes: para brancos, para assimilados e para indígenas. Tinham, respectivamente, a classificação de superiores, platéias e gerais (SANTOS, 1999, p. 65).

Segundo Miguel Gomes (2010), o Cine Colonial, um dos mais frequentados pela população mais pobre, popularmente conhecido como “Clô Clô”, situava-se no Bairro São Paulo, vizinho ao Bairro Operário. Quando tinha sua lotação esgotada, as pessoas levavam cadeiras de suas casas ou se sentavam no chão.¹⁹⁴. Para aqueles

¹⁹¹ Esta informação é destacada por Marissa Moorman (2001) um dos poucos textos existentes sobre o cinema em Angola. MOORMAN, Marissa. Of westerns, women, and war: Re-situating Angolan Cinema and the nation. *Research in African Literatures* vol.32 no.3, 2001. Disponível em <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3820427?uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21100906515131>. Acesso em 09 de Julho de 2012.

¹⁹² Idem, p. 19

¹⁹³ Jacques Arlindo dos Santos nasceu a 6 de janeiro de 1943, em Dala-Uzo, no Libolo. Depois de ter migrado para Luanda desenvolveu a sua atividade profissional no ramo de seguros, iniciando sua carreira na Companhia de Seguros Angolana, de onde transitou para a Fidelidade Atlântica. Foi Diretor Administrativo e Diretor Técnico da ENSA - Empresa Nacional de Seguros e Resseguros de Angola. Homem político e preocupado com as questões do seu país, foi deputado à Assembleia Nacional, pelo círculo Nacional do MPLA, entre 1994 e 1995. É sócio fundador da Associação Cultural Recreativa "Chá de Caxinde", criada em 1989, dirigindo o boletim de Letras, Artes e Cultura, intitulado "O CHÁ". Autor de *Caseca - Cenas da vida em Calulo* (1993), *Chove na Grande Kitanda* (1996), *ABC do Bê Ó* (1999) e *Berta Ynari ou Pretérito Imperfeito da Vida* (2000).

¹⁹⁴ Miguel Gomes (2010) faz referência a todos os cinemas existentes em Angola, relata que a segregação racial era prática comum nesses espaços. Disse que, por exemplo, no Cine Benguela, havia uma zona reservada a indígenas, que não podiam assistir a todos os filmes. Nos cartazes de

que vinham do mato, o impacto do cinema deve ter sido significativo, entretanto esta não é uma questão que aparece no depoimento dos novos assimilados, que, em grande parte, centram-se em aspectos políticos e sociais de sua trajetória, excetuando-se Santos (1999) na análise do imaginário relativo ao cinema, construído por aqueles que vinham do “mato”.

Mesmo sendo permitida a entrada de “indígenas”, era notório que havia segregação, fato que levava às tensões cotidianas¹⁹⁵. A forma como Santos (1999) relata as suas memórias visa levar o leitor ao bairro operário de Luanda, para ilustrar as cisões que atingiam a sociedade angolana:

Não sei se estão a ver aquele grupo de cinco gajos que vai ali à frente. O Chefe é o mbumdu que está a mexer as mãos, que agora abraçou o mulato de camisa verde. Parecem marinheiros, mas não são nada. É rapaziada do bairro. Batem mal e lutam muito! Adoram surrar os brancos, principalmente os que vêm bater-se com miúdas cá do bairro. Porque está definido que as moças do Bê Ó não podem namorar com homens de outras bandas! (SANTOS, 1999, p. 40).

A presença dos mbundus em Luanda é antiga; desde o século XIV eles mantiveram contato com os portugueses. Segundo Jill Dias (1994), no final do século XIX e início do XX, as sociedades mbundus no hinterland de Luanda “[...] foram transformadas, a vários níveis, pelas novas exigências comerciais ultramarinas e pela expansão colonial, o que levou à dissolução das formas tradicionais de autoridade e à perda de autonomia” (DIAS, 1994, p. 44). Assim se deslocaram para zonas periféricas, a exemplo do Bairro Operário, descrito por Santos (1999), mbundus, portugueses, mulatos, que entraram em disputa corporal nas relações amorosas e lúdicas. Continua ele:

Bar América, que tinha esse nome porque o proprietário, um português, se chamava Américo. Situado no chamado território do Bê Ó, este bar/restaurante tinha como clientela maior os brancos

muitos filmes vinha explícito: “Interdito a Indígenas” – uma situação que só viria a desaparecer depois de 1961. (GOMES, 2010, p.82). GOMES, Miguel. Cinema dos tempos que já lá vão. Revista Austral, Luanda. 2010.

¹⁹⁵ No conto *Kinaxixe*, aludido anteriormente, Santos (1981) mostra como o Cine Colonial era um espaço de interação e segregação ao mesmo tempo: “Ao abrigo da escuridão, aquela multidão heterogênea, de pretos, brancos e mulatos, que gritava, ria e cheirava mal, parecia plasmada num só corpo agitado por uma emoção uníssona e fraterna. No intervalo, porém, distinguíam-se, marcando os seus direitos e os seus fins, e afastavam-se”. No Colonial, existente no Bairro Operário, brancos, mestiços e negros, por um breve momento esqueciam as suas diferentes diante da magia do cinema. SANTOS, Arnaldo. *Kinaxixe e outras prosas*. São Paulo, Ática, 1981.

portugueses que moravam naquela zona. Por várias vezes o Américo tentou reservar o direito de admissão no América, impedindo os patrícios (angolanos) de lá porem os butes. Ora vejam só, essa cambada de pretos e narros bêbados e ordinários, agora a misturarem-se com a gente! Era o que faltava! (SANTOS, 1999, p. 85).

Como no cinema, havia bares e restaurantes para portugueses e angolanos, a exemplo do Bar América, mesmo em espaços misturados, como o Bairro Operário, que, por essa época, já contava com a presença de brancos, crioulos, “novos assimilados” e “indígenas” em seu interior¹⁹⁶. A existência dessas segregações espaciais muitas vezes explodia violentamente:

Essas e outras provocações, por vezes não ficavam sem reposta, e por via disso, em várias ocasiões, rebentou porrada da grossa! Uns copos antes para queimar o íntimo e ganhar coragem, depois era ver quem os agüentava, aos bêbados e ordinários! Uma das maiores cenas de pancadaria acontecidas no Bê Ó, registrou-se dias depois de Guilherme Tonet ter aberto o seu restaurante Ngola, mesmo junto ao bar América e que contou no ato inaugural com a presença e atuação do Ngola Ritmos. Os colonos sentiram a afronta e não tardou a reação. Sem que se saiba como, sobre a roda normal de todos os dias, num belo mais azarado dia, começaram a chover copos e garrafas no meio de murros e pontapés [...] contudo, essas defrontações não eram virgens. Vinham de divergências antigas e bem específicas. Que o dissesse o alfaiate tuga, dono do Ponto Azul, que viu, mais do que uma vez, o seu bar partido por angolanos (SANTOS, 1999, p.85-86).

Quando moradores dos bairros compostos majoritariamente por angolanos iam até espaços de brancos ou portugueses, como o Nacional Cine-Teatro, a violência também se fazia presente. Conforme Santos (1999), quando o Ngola Ritmos, grupo formado com a participação de crioulos e novos assimilados, que cantava em quimbundo e português, se apresentou no Nacional Cine-Teatro, foi alvo de discriminações raciais:

[...] no primeiro espetáculo em que o Ngola Ritmos actuou fora do seu ambiente. Realizou-se no Nacional Cine-Teatro [...] Não poderia ter sido pior a estreia. Foram simplesmente hostilizados pelos

¹⁹⁶ O Bar América foi um dos mais importantes e conhecidos de Luanda. No conto *Encontro de Acaso* de Luandino Vieira, datado de 1954 e integrante de seu livro de estréia *A Cidade e a Infância*, Vieira (2007) narra o encontro de duas pessoas amigas de infância, o narrador anda pelas ruas do Bairro Operário (com o Bar América, o Cine Colonial) e os musseques com suas tavernas. “No meu deambular pelo musseque, casa da Toninha, Bar América, Colonial, parei diante de uma taberna. Escuro cá fora, escuro lá dentro. Só o brilho dos corpos e das garrafas” (VIEIRA, 2007, p.14). VIEIRA, Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

portugueses que, às músicas cantadas em kimbundu reagiram com vigorosos 'ide embora, vão cantar para a sanzala'! E o protesto dos colonos só parou depois do Ngola Ritmos deixar o palco! (SANTOS, 1999, p.226).

O grupo musical Ngola Ritmos surgiu em finais dos anos 40, em Luanda. Ao tocar em um reduto branco, o Bar América, algumas músicas em quimbundo, causou desconforto nos portugueses que estavam no local, em mais um exemplo das múltiplas tensões raciais que existiam em Angola.

Segundo Antero Abreu, em depoimento a Laban (1991), se antes de 1961 não havia um *apartheid* em Angola “[...] andava-se relativamente perto! Havia o Indigenato nessa altura, ainda. Era um problema a ser assimilado, isto é cidadão” (ABREU in LABAN, 1991, p.254). Abreu (1991) descreve este *apartheid* em suas andanças com Agostinho Neto, o primeiro presidente da Angola independente:

Claro que o Neto era um cidadão (assimilado), era um indivíduo formado [...] era um indivíduo para quem as contradições de classe e as questões econômicas tinham muita importância na sua compreensão do mundo. E logo nessa altura ele me chamou a atenção: “Olha para aí à volta... estás a ver? Quantos pretos vês aqui?” E havia muito pouco efetivamente... No Baleizão podiam ir brancos e pretos – não havia esse “apartheid”. O “apartheid” era mais para o cinema, “boite”, casas de recreação e tal... Ele disse “Bom, não quer dizer que não pudessem vir aqui. Eu estou aqui! Mas o problema é económico. Eles estão nos bares do musseque. Porque é lá que eles vivem, é lá que eles podem fazer a pequena despesa que lhes é consentida com o que ganham” (ABREU In: LABAN, 1991, p. 254-255).

O Largo do Baleizão, que antes era uma área nobre de Luanda, situada em seu litoral, hoje é um local deteriorado. Para a época que estamos estudando, segundo Abreu (1991), no Baleizão era possível perceber que a segregação existente não era somente racial, mas também social e cultural.

Maria da Conceição Dias Jerônimo Boavida (2009) também relata a segregação existente em Angola e, sobretudo, em Luanda, onde vivera e se relacionara com Américo Boavida, em meados dos anos 50.

[...] eu era professora, dava aulas numa escola por cima do Baleizão e os pais dos meus alunos fizeram um abaixo assinado à Direção Escolar a dizerem que eu não era um bom exemplo para os seus filhos porque andava com um preto na rua, quer dizer, namorava, passeava na rua à minha vontade e isso era um mau exemplo para as crianças (BOAVIDA In: CORREIA, 2009, p. 339).

A perseguição era tamanha que Maria da Conceição e Américo optaram por se casar fora de Luanda e Malanje, combinando nada dizer a ninguém, “[...] faz de conta que cedemos a pressão dessa gente” (BOAVIDA apud CORREIA, 2009, p. 340).

As segregações existentes em Luanda incidiam também sobre outros africanos, tais como cabo-verdianos e são-tomeenses. No que se refere aos cabo-verdianos, a presença maior, segundo Jean Suret -Canale e A. Adu Boahen (2010) e Leila Hernandez (2002), se deu a partir dos anos 40, com o crescimento econômico vivido por Angola em decorrência da produção, principalmente, do café e do algodão.

Com uma maior intensidade nos fins dos anos 1930 e início dos anos 1940, eles se deslocaram para países africanos, sobretudo Angola, Moçambique e Senegal. As razões para tal migração se deveu ao fato de as ilhas serem super-habitadas, fomes periódicas (20.000 mortos entre 1940 -1943 e 30.000 mortos entre 1944 -1948) e pelas próprias especificidades da colonização em Cabo-Verde.

Nas memórias dos luandenses, os cabo-verdianos, geralmente, apareceram como colaboradores dos portugueses. Santos (1999) descreve a presença de cabo-verdianos em Luanda, em meados do século XX:

[...] naquele tempo, revoltava observar como eram esses desgraçados cabo-verdianos utilizados pela administração colonialista, como eram lançados nas ardentes fogueiras dos autos-de-fé, em nome da Ordem e do Bem, como eficazmente desempenhavam a função que lhes destinava a máquina de repressão ao cidadão nacional, como a realidade lhes passava ao lado (SANTOS, 1999, p. 51).

Em sua fala, Santos (1999) destaca as mazelas sofridas pelos cabo-verdianos, oriundas da dominação colonial, e afirma que a tal “colaboração” com o regime colonialista não era bem-visto por grande parte dos angolanos:

Vivendo como viviam, nos musseques, tinham forçosamente com os nacionais natural aproximação, que determinava, contudo, coexistência pouco pacífica. Os catanhós, dum lado, fazendo abater sobre o desalumiado cidadão angolano, a violência contida no poder que lhes outorgava a aliança estabelecida com as autoridades e o receio que acumulava de se poder indignar contra o patrão. Do outro lado, os nacionalistas angolanos, conscientes da situação, repudiando a subserviência dos verdianos, não lhes dando trégua, ridicularizando-os, agredindo-os, em todo e qualquer beco ou esquina, em cada oportunidade (SANTOS, 1999, p. 52).

Essa suposta colaboração levou a uma inimizade com os angolanos, mas isso se deveu também ao fato de que eles ocuparam os poucos postos de ascensão social então existentes. Por conta disso, muitos nativos passaram a chamar os cabo-verdianos pejorativamente de catanhós. Também os são-tomeenses foram alvo das discriminações.

Um exemplo dessas discriminações foi evidenciado pelo escritor Ribas em seu romance autobiográfico *Tudo isto aconteceu* (1975), no qual conta a história do são-tomeense Jofre Soares, que queria colocar sua barraca de mercadorias no espaço social dos brancos, no que foi impedido:

-- Parece que quis estar numa barraca da ilha. Mas não o deixaram. Se quisesse estar na praia, só para lá da ponte... Julgando-se vexado pela cor, protestou mudar de nacionalidade. Veio por aí afora que nem um foguete, até o Consulado Britânico. Bateu à porta. Mas não foi atendido. Furioso deitou a correr pela calçada abaixo. O Boaventura, que tinha estado com ele a passear, ainda o perseguiu, gritando-lhe que parasse. Mas Jofre Soares, em maluqueira acelerada, corria mais, cada vez mais. Na ponte, logo abaixo, formou um salto. O Boaventura ainda conseguiu segurá-lo pelo casaco. De nada valeu: o Jofre Nestor estatelou-se no fundo! Todos os familiares se horrorizaram com a notícia. Só porque era preto, não podia estar onde ficavam os brancos? Isso indignava! (RIBAS, 1975, p.195).

Diante da situação vivida que revelou a segregação existente na sociedade angolana, Jofre Soares foi buscar refúgio no Consulado Britânico, acreditando que o modelo de colonização inglês era diferente do português, mas diante da verdade dos fatos, resolveu, então, tirar sua vida. Em entrevista dada a Laban (1991), Ribas disse ter conhecido esse homem:

Eu conheci até o indivíduo – era um são-tomeense, um preto até distinto... Um senhor preto, um negro distinto... Era funcionário do quadro judicial. Eu já o conhecia ainda nos meus tempos..., quando eu o conheci tinha eu os meus quinze anos, ainda andava no liceu. Depois, estive fora, vários anos, e quando se deu esse episódio – eu já tinha portanto os meus trinta anos [...] Foi assim mesmo: ele quis tomar banho... Olhe, cá está um dos tais casos... É o que ali conto: um homem quis tomar banho, ou estar na praia, não o deixaram estar e ele ficou de tal forma indignado, de tal forma revoltado – e foi até um sábado. O consulado britânico ficava até numa calçada, num ponto alto, depois abaixo havia uma ponte – ia com um amigo, era enfermeiro esse amigo, que eu também conheci [...] Então vinha desesperado, a correr, o amigo atrás dele a ver se o agarrava, então chegou ali a ponte, ao parapeito – em baixo passava uma rua – o

outro ainda o segurou pelo casaco, mas não conseguiu (RIBAS In: LABAN, 1991, p. 35-36).

Na fala de Ribas, o extremo da segregação existente em Luanda, quando um “homem”, independentemente de sua cor, de sua origem social e geográfica, é impedido de tomar banho em uma praia por esta ser um espaço dos brancos¹⁹⁷. Segundo ele tal fato casou indignação na população local:

[...] isso indignou. A gente africana ficou indignada com isso, ninguém gostou nada disso... Houve depois uma comissão, conforme eu contei, sim, que foi ter com um governador, mas ele não quis receber essa comissão. Teve um funeral muito concorrido [...] de quando em quando surgiam essas coisas assim, essas manifestações... (RIBAS In: LABAN, 1991, p. 36).

A reclamação maior se deu porque o suicida era um “civilizado”, alguém que comungava com os valores portugueses e que trabalhava em suas estruturas burocráticas e de regulação, pois ele era “funcionário do quadro judicial”, ou seja, alguém que contribuía para manter a ordem imposta por Portugal.

Na década de 40, Luanda estava transformada, mas sem uma infraestrutura minimamente adequada, sem qualquer grande planejamento, sem dar respostas ao processo de urbanização que o aumento da população exigia; mesmo assim, era um lugar de atração das populações do interior, como é possível perceber em obras literárias¹⁹⁸ ou mesmo depoimentos de quem viveu no interior angolano¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Segundo Maria da Conceição Neto (2000), “A imigração europeia, que se acentuou nos anos cinquenta, não só veio retirar espaço econômico e social aos nativos (rurais e urbanos) como facilitou também o aumento da segregação racial um pouco por toda a parte, incluindo espaços de convivência das grandes cidades – cinemas, clubes, igrejas – com poucas exceções, alargando o fosso entre colonizados e colonizadores” (NETO, 2000:186). NETO, Maria da Conceição. Angola no Século XX (até 1974). Op. Cit...

¹⁹⁸ Castro Soromenho em *A Chaga* (1970), que se passa no interior de Angola durante a ditadura salazarista. No final do livro um dos personagens do livro Severino convida Zefa a ir para Luanda. “Vamos para Luanda. Luanda é terra bonita, tem mar, civilização. Automóvel é só ver, é um atrás do outro, e comboio, vapor pro Puto, lojas não queira saber, só vendo se acredita. Terra de brancos. É pra lá que a gente vai” (SOROMENHO apud CHAVES, 2009, p. 104). CHAVES, Rita. A narrativa em Angola: espaço, invenção e esclarecimento. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Hélder; RIBEIRO, Fernando R.. (Org.). *África- Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: UNICAMP, 2009.

¹⁹⁹ Arlindo Barbeitos fala do impacto que Luanda tinha sobre outras regiões como, por exemplo, Ícolo e Bengo onde vivera na infância, na metade do século XX “Não só formas de estar que, pelo fato de serem de Luanda, eram consideradas mais finas: maneiras de comportamento mais urbanas e, por conseguinte, dignas de serem imitadas; eram músicas que se cantavam, canções, danças que se dançavam e que provinham da capital. Havia as locais, mas a gente, mesmo gostando mais das nossas, por estarem mais próximas do coração, acabava por imitar as que vinham de Luanda. (BARBEITOS In LABAN, 1997, p. 536).

Rita Chaves (2005) assegura que, em meados dos anos quarenta, “[...] ainda que esburacadas, desordenadas, exibindo as mazelas herdadas de toda a história de sua ocupação, suas ‘avenidas de alcatrão e suas montras’ ofereciam um encanto especial aos habitantes de toda colônia” (CHAVES, 2005, p. 24).

É com esse espaço sem planejamento, com uma maior presença branca europeia, que estava passando por um processo de remodelagem demográfica com a chegada de portugueses, a expulsão das populações angolanas de seu centro, profundamente segregadora e com explosão dessas tensões em seu cotidiano que os “novos assimilados” vão se deparar a partir dos anos 1940.

4.4 Os “novos assimilados” em Luanda

A ida dos “novos assimilados” para Luanda ocorreu por diferentes razões, mas estava ligada a perspectivas de crescimento social e econômico, em muitos casos para continuarem os estudos e depois para atuarem na estrutura administrativa local. É muito provável que eles tenham chegado a Luanda já com o Bilhete de Assimilado, pois este era um dos pré-requisitos para ter acesso, por exemplo, ao Liceu.

Sua presença já foi sentida no Censo de 1940, quando em Luanda a quantidade de assimilados “negros” (pretos) encontrava-se em proporção muito próxima à de mestiços; na década de 50, suplantou à de mestiços, enquanto o número de homens passou a ser maior do que o de mulheres, como mostram os dados a seguir:

Tabela 7: Assimilados em Luanda (1940 e 1950)

Luanda: População 'mestiça' e 'negra' segundo 'civilizado' e 'não civilizado' (*)

	1940			1950		
	civilizados	não civilizados	TOTAL	civilizados	não civilizados	TOTAL
'MESTIÇOS'						
Homens	2392	536	2928	5191	379	5570
Mulheres	2760	513	3273	3877	485	4362
TOTAL	5142	1049	6191	9068	864	9932
'NEGROS'						
Homens	2462	23939	26401	5939	73521	79460
Mulheres	3146	16728	19874	5562	48298	53860
TOTAL	5608	40667	46275	11501	121819	133320

dos Censos de 1940 e 1950.

Fonte: MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: uma interpretação do desenho urbano*. São Paulo: terceira Margem, 2006.

Apesar de não haver a variável “novos assimilados”, o fato da maior presença de “pretos” como assimilado é um indicativo importante para, ao menos, imaginarmos que a presença desses angolanos vindos do interior já era percebida, mesmo que indiretamente, pelos censos da época.

Para entendermos esse processo de migração e os impactos da chegada em Luanda acompanharemos algumas trajetórias. A primeira é a do, já referido, Sebastião (1993). Inicialmente, ele destaca as dificuldades que sua mãe, muito pobre, teve que enfrentar para conseguir recursos para enviá-lo para Luanda. O fato de ser pobre gerou desconfiança de que ela conseguisse arcar com a dívida, além disso, havia o “despeito” das famílias locais:

[...] emprestar dinheiro para educar o filho dela em Luanda enquanto o meu fica por aqui e não se sabe quando é que esse filho se formará, começará a trabalhar e ganhar para devolver o dinheiro emprestado é o mesmo que lançar uma pedra no fundo do rio Kwanza que nunca mais se vê, mbanji ná ne kutu dia buué (ora essa, cós diabos!!!). Que se arranje ela como puder! (SEBASTIÃO, 1993, p. 34).

Ele utilizou-se de uma expressão em quimbundo para expressar a indiferença das populações locais, evidenciando as distinções entre o mundo

tradicional e o mundo português. Diante das dificuldades, a mãe de Sebastião pede auxílio à sua filha que morava no Catete:

Teu irmão fez exame de 3ª classe, o 1º grau para 4ª classe e passou pelo que tem de seguir para Luanda para lá fazer o segundo grau, mas não tenho onde tirar para o despachar, dizia ela. Necessita de um fato, uma camisa, uma cueca, meias e um par de sapatos e algum dinheiro para os livros, continuou (SEBASTIÃO, 1993, p.37).

A mãe pediu apenas uma muda de roupa para o filho chegar a Luanda de forma “apresentável”. Conseguindo dinheiro com seu cunhado, Sebastião, finalmente, partiu em 02 de abril de 1938, junto com o colega Elias António de Carvalho. O terceiro aprovado no terceiro ano que também partiria, Adão Sebastião, não foi, provavelmente pelas dificuldades financeiras de seu pai. Os três, provavelmente, em decorrência de seus sobrenomes, Sebastião e Carvalho, pertenciam à mesma família. Sobre a chegada em Luanda, relatou Sebastião:

Partimos em Viana e chegamos em Luanda. Na estação da Cidade Alta, cerca de 19 horas (7 horas da noite). A nossa admiração começou com a entrada em Luanda, ali na areado então quilometro 5, com a iluminação da zona. Ficámos boamados (estupefatos) porque nunca tínhamos visto tantas luzes juntas a iluminar a cidade. E quando chegamos na estação da Cidade Alta então é que foi o máximo. Elias e eu olhamo-nos de bocas abertas!!! (SEBASTIÃO, 1993, p. 40)

Em um contexto em que a eletricidade era rara, as luzes de Luanda impactavam a todos que viam pela primeira vez a iluminação da cidade. Na fala de Sebastião (1993), a ideia de Luanda enquanto luz, iluminação, lugar de saber...

Instalaram-se na missão evangélica, ficando Sebastião na casa do missionário Augusto Klebsattel e sua esposa Elisa Klebsattel²⁰⁰. Segundo ele, mesmo sendo protestante e não ligada ao governo português, a missão constituía-se um território livre, ao menos no tempo do missionário Klebsattel:

Ninguém, no tempo do missionário Klebsattel se atrevia a entrar na Missão, fosse qual fosse o pretexto, sem autorização do missionário. Até mesmo os cipaio do chefe do Posto Poeira, quando perseguiam um cidadão (preso) que escapasse de suas cordas, se este tivesse a sorte de entrar no quintal da Missão, estava safo, porque os cipaio

²⁰⁰ O casal Klebsattel teve uma importância grande na vida de Sebastião, pois, depois de fazer o 2.º Grau, a 4.ª classe, a convite da Directora da Escola da Missão, D. Elisa Klebsattel, começou a lecionar em 1939, como professor auxiliar. SEBASTIAO, Adriano. *Dos campos de algodão aos dias de hoje*. Edição do Autor, 1993.

limitavam-se a dizer os seus impropérios, as suas bajuradas contra o preso e não entravam, acabavam por se retirar furibundos e a dizer mal da Missão (SEBASTIÃO, 1993, p. 42).

Ao que parece, Sebastião (1993) supervaloriza a liberdade existente no território da missão, que estava livre mesmo das leis portuguesas e do temível chefe do posto poeira, ainda lembrado hoje como uma personificação da perversidade da presença portuguesa em Luanda²⁰¹.

O missionário Klebsattel é também lembrado por Xitu (2004), primo de Sebastião, e que também migrou para Luanda no mesmo período:

[...] numa determinada época até o começo da luta armada, 4 de Fevereiro [1961], por Angola o pessoal doméstico (criado, lavadeira, etc.), geralmente só conhecia e tratava por senhora a branca. A preta era “patroa”, D. Fulana, por mais posição social que tivesse a esposa ou o marido. Não era por acaso, havia uma classe a induzir nos pretos tal hábito. Sim, minha senhora para aqui, sim minha senhora para cá; todo dia é a branca. Dona Fulana para isso. Dona Fulana para acolá; Todo dia é a preta. Mas quem não ia no barulho é o missionário da Igreja da Missão Evangélica Augusto Klebsattel que não aceitava que a sua esposa, Dona Elisa fosse tratada por minha senhora. Dizia: A senhora é minha que a tratem por Dona Elisa (XITU In: LOPES DE SA, 2004, p.219).

Xitu (2004) reforçou a ideia de que em Luanda o missionário construía um espaço de autonomia e liberdade frente ao colonialismo português. Sebastião (1993)

²⁰¹ No conto *De como nga Palassa diá Mbaxi, kitandeira do Xá-mavu e devota conhecida deste Sant'Ana até A Senhora da Muxima, renegou todos seus santos e orações* presente no livro de contos *Estórias do Musseque* de Jofre Rocha (1976) e reproduzido na revista *Lavra e Oficina* (1979), a quitandeira Nga Palassa Diá Mbaxi conta que o chefe Poeira foi quem efetivamente deu o nome ao mercado Xamavo (Xá-Mavu) um dos mais importantes mercados de Luanda, atualmente o mercado de São Paulo. O nome do mercado vem da expressão em quimbundo "ixi ya mavu", que significa terra de barro vermelho, alusão ao local onde o mercado estava situado, mas Palassa disse que a razão é outra: “Este nome de Xá-Mavu, mesmo que muitas pessoas contam outras estórias, Palassa sabe onde é que saiu: naquele tempo da rusga geral quando os homens com corda na mbunda eram levados para o posto do Chefe ‘Poeira’, é nesse tempo que o nome nasceu porque, toda a gente dizia, onde a carrinha do chefe passava nos becos mais apertados, no meio dos quintais, das cubatas, partia paredes de pau a pique e só ficavam os monandengues, os velhos e o barro, porque os homens e os muzangalas, esses iam na corda” (SOARES, 1979, p. 79). A referência negativa ao chefe Poeira é também feita por MM de Brito Araujo, no *Semanário Angolense* de 20 de Fevereiro de 2010, reproduziu um texto de 1975 que diz “A opressão não tinham limites. Todos se recordam do chefe de posto Poeira (quem não se lembra daquele bandido); das rusgas; das pistolas dos comerciantes para «pôr na linha os pretos»; da desumanidade dos policiais, enfim, uma triste vida”.

http://falambora.zxq.net/Chat/Jornal_Angolense/semanario_angolense_355.pdf. De como Nga Palassa diá Mbaxi, kitandeira do Xá-Mavu e devota conhecida desde Sant'Ana até a Senhora da Muxima, renegou todos seus santos e orações In: *Lavra & Oficina* : Caderno especial dedicado à literatura angolana em saudação à VI conferência dos escritores afro-asiáticos : (Luanda, 26 de Junho a 3 de Julho de 1979) / União dos Escritores Angolanos. - Lisboa: Edições 70. - p. 78-83.

e ele usam o exemplo do missionário para lembrar que os religiosos protestantes foram agentes impulsionadores da consciência insurrecional angolana. Sobre sua chegada a Luanda, acrescentou Xitu:

Venho à cidade, meto-me num outro meio, urbano, civilizado, e aquilo que tinha aprendido na sanzala chocou comigo, mas tive de acompanhar a situação. Mas eu tenho as minhas ramificações – porque, apanhado de miúdo, até a uma determinada idade é mesmo lá da sanzala que me devo ocupar (XITU In: LABAN, 1991, p. 117).

Em sua fala, a cidade é associada à civilização, diferente do mato, mas ele teve que “acompanhar a situação”, ou seja, se adequar à lógica citadina sem por isso perder suas raízes rurais. Esta é a mensagem que tenta passar em diferentes depoimentos e em suas diferentes obras.

Outro “novo assimilado”, o escritor Manuel Pedro Pacavira (1981), traz também em suas memórias relatos das dificuldades de ir para Luanda, aonde chegou em 1954:

Cheguei a Luanda em 23 de dezembro de 1954, vindo do Golungo Alto, minha terra natal. Depois de ter sofrido a violência do trabalho forçado, meu pai preferiu que eu deixasse aquela vila de qualquer maneira e para qualquer fim. Assim fizeram muitos pais da época, nos matos, quando desejavam que um seu filho tivesse mais que uma terceira ou quarta classe, e até para o livrarem das perseguições e violências dos senhores. Naquele tempo explorava-se a força de trabalho de todas as crianças do mato cujos pais não fossem senhores do Bilhete de Identidade, que só se conseguia com Atestado da Assimilação (PACAVIRA, 1981, p.11-12).

Tal qual Sebastião (1993), Pacavira (1981) fugira do trabalho forçado no interior e da violência desse processo e destaca que a ida para a capital representava para os angolanos do interior uma ampla expectativa de mudança social. A vida em Luanda não era fácil, mas era melhor do que a anterior:

Em Luanda a vida não me foi lá muito feliz. Mas um poucachito melhor que no mato. Já como estudante no Colégio das Beiras, íamo-nos preocupando por encontrar mais meios para nos esclarecermos, para nos cultivarmos e despertar politicamente outros rapazes da nossa idade, e não só. Alargámos a esfera das nossas relações. Tínhamos contactos com mais velhos da “Missão”, antigos seminaristas, padres, dentre os mais, o falecido Cônego Manuel Joaquim Mendes das Neves; e outros intelectuais (PACAVIRA, 1981, p. 12 – 13).

Na fala de Pacavira (1981), a missão é vista como um lugar de conscientização política e também do estabelecimento de relações cruciais depois na luta anticolonial. Anos mais tarde, em entrevista a Aguinaldo Cristovão (2012), ele é mais pragmático ao relatar as razões pelas quais fora para Luanda:

Para fugir às perseguições dos colonos que me invejavam por ser um menino negro com apenas 14 anos de idade, de já ter feito a quarta classe e de verem em mim uma tendência de aglutinador de outros meninos. Foi por isso que o meu pai tratou com o professor Paulo João Mulundu da Escola Missionária Católica no Golungo Alto para me candidatar ao curso de professor rudimentar no Kuima. Mas tive de viajar primeiro a Luanda, a fim de me despedir das minhas irmãs e primas, que já não via há bastante tempo. Estas desencorajaram-me a seguir o desejo do meu pai, e assim permaneci em Luanda para fazer o curso liceal (PACAVIRA In: CRISTOVÃO, 2012).

A história contada por Pacavira (2012), conservada as suas especificidades, em muito se aproxima da de Sebastião (1993) para explicar a sua ida para Luanda, ou seja, a forte presença do colonialismo português no interior angolano, que ocasionou uma deterioração das condições de vida dos angolanos e levou a uma série de revoltas. Aqueles que tinham algum recurso migravam para a capital na busca de uma perspectiva diferente em suas vidas.

Nas fontes analisadas, é possível dimensionar o impacto de Luanda sobre a vida dos “novos assimilados”. A escritora Amélia Cardoso (2003), anteriormente referida, sob o pseudônimo de Kasembe, em seu livro de memórias relata a primeira impressão que tivera ao se deparar com a grande cidade:

Eu acabava de desembarcar num mato moderno em betão, asfaltado e cimentado, vindo de um mato natural e quente, onde animais e homens viviam em perfeita harmonia. No meu mato tropical, a chuva, o sol e o tempo são ainda hoje os ingredientes naturais, devidamente equitáveis: os dias têm mesmo vinte e quatro horas divididos de forma igual entre o dia e a noite. As estações do ano são mesmo duas, a estação quente que traz as chuvas, e a estação seca (cacimbu ou Kasssimbu). E, seguindo este ritmo, a fauna incluindo o homem, e a flora, nascem, crescem e morrem (KASEMBE, 2003, p. 21).

Cardoso (2003) trouxe consigo o impacto da cidade de asfalto, tão bem analisada por Luandino Vieira (2000)²⁰². Depois, fez uma contraposição entre “o mato moderno” (Luanda) e o “mato natural” (regiões interioranas). Em Luanda se instalara no colégio de São José de Cluny, situado na Rua da Muxima. Sobre esse colégio Luandense, ela disse:

A escolaridade era paga e uma das mais caras. O ensino ia da creche ao curso geral dos liceus. A entrada nesse colégio era reservada às filhas dos governadores, ricos comerciantes, administradores dos distritos e cabo-verdianos de pele branca, aos altos funcionários portugueses. Os mulatos de mães negras e outros tipos de mulatos e principalmente negros, não tinham acesso até fins de 1965. Estranhamente éramos duas negras antes de 1965: eu pela força do destino, a outra não sei por que (KASEMBE, 2003, p. 98).

Tratava-se de um colégio para a elite branca local que se dedicava a estudar a história de Portugal. Em sua fala é possível perceber diferentes gradações existentes na sociedade angolana do período, além da existência no seio dessa sociedade de uma camada de cabo-verdianos, provavelmente funcionários públicos, com algum grau de ascensão social. Além disso, gradações mais sutis, ou seja, o fato de ser um mulato filho de uma mãe negra era estar em posição social diferente de “outros tipos de mulatos”, bem como dos negros. Apesar disso, o acesso ao colégio era limitado para todos esses, independentemente de suas origens. Sobre o que vira na escola, ela assegura:

Mas a minoria letrada, que andou nos liceus e que fez o sétimo ano ou o quinto ano, pode hoje dizer que sabia ou que estudou a história de Angola? E, o que teria Portugal a esconder, para não divulgar aos indígenas a história dos seus reinados? Pois, ninguém já se lembra que até 1975 vésperas da nossa independência, nada se sabia da nossa própria história. Mas sabíamos e éramos obrigados saber até sobre o clima da Europa, os ‘polders’ da Holanda, os Alpes Suíços, o maciço central da França, e toda a história do ‘nosso querido Portugal do aquém e além-mar em África?’ (KASEMBE, 2005, p. 27).

De alguma forma é possível perceber que, em Luanda, havia se consolidado um “mundo europeu”, com seus heróis, suas histórias..., imposto pelo sistema de

²⁰² VIEIRA, José Luandino. A fronteira do asfalto In: VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 136 p.

educação oficial²⁰³. Apesar disso, o acesso a esta educação possibilitou, aos indivíduos do “mato”, entender, ao menos, parcialmente os códigos do colonizador, constituindo-se, assim, uma elite letrada de origem rural recente dentro de Luanda.

Mesmo assim não tinham posições fortes nem frente aos crioulos nem em relação aos colonos brancos tampouco frente às populações nativas²⁰⁴. Geralmente faziam parte de uma pequena elite letrada, que atuava nas franjas do sistema colonial e das famílias crioulas. Atuavam como professores, gráficos, enfermeiros, comerciantes, mas nunca estavam no centro do poder econômico da colônia.

Sobretudo a partir dos anos 40, havia uma forte distinção dentro de Luanda entre aqueles que eram da cidade e os que vinham do mato. Mesmo na missão evangélica, Sebastião (1993) revela a existência de distinções entre os da cidade e os do “mato”:

Os que vieram do mato (assim eram tratados os alunos que viessem do interior) como João Domingos da Silva Santana, João Francisco Cristóvão, João Francisco Cafala, Castro Cardoso Augusto, Elias António Carvalho e eu, se nalguma disciplina pudéssemos ficar atrás, talvez só em Português, de resto estávamos preparados para discutir o saber com os colegas de Luanda. Assim aconteceu. Mesmo em Português não ficamos a pedir batatinhas, como se costuma dizer, a nenhum de nossos colegas, pois os conhecimentos de Gramática de Maria Relvas e de Aritmética eram tão sólidos que ultrapassavam de longe os dos nossos colegas de Luanda (SEBASTIÃO, 1993, p. 44).

Na fala de Sebastião (1993), destacam-se as disputas entre os da cidade e os do mato, mas, segundo ele, excetuando-se no português, visto que o contato com esta língua em Luanda era mais comum do que no interior, disse que em nada os do “mato” ficavam atrás dos da cidade, evidenciando assim as inúmeras competições existentes.

Também no ambiente do lazer as distinções entre cidade e mato transpareciam. Artur Arriscado (2004), que nascera na província de Moxico e viera para Luanda na segunda metade do século XX, afirmou:

A praia do sol era o nosso poiso dos Domingos, os físicos eram expostos no sol, eram banhados no mar, nas areias brancas, e vistos

²⁰³ Em entrevista dada a Valdeck: Qual sua Religião? KASSEMBE: Não sei dizer. Admiro todas e não pratico nenhuma. <http://www.recantodasletras.com.br/entrevistas/4072056>.

²⁰⁴ Esta afirmação aparece em Mourão (2006) e Bender (1980), que dizem que aqueles que recentemente tinham se tornado assimilados e que não descendiam de famílias tradicionais tinham pouco prestígio frente ao restante da população. MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: uma interpretação do desenho urbano*. São Paulo: terceira Margem, 2006e BENDER, Gerald J. *Angola: mito y realidad de su colonización*. México, Siglo XXI, 1980.

por olhares com aquele plimmm. Foi aí a minha estréia de homem vindo do mato, nos confins do Moxico. 'Bailundo'. Assim éramos tratados, todos nós que não éramos da Lua. De Luanda. Assim me denegriram junto das pequenas, que me queriam: 'Não tens vergonha de andar com um Bailundo?' (ARRISCADO, 2004, p. 35).

Bailundo é um município da província do Huambo, em Angola, no planalto central angolano. Apesar das diferentes origens daqueles que iam para Luanda, classificá-los em um mesmo termo, "Bailundo" ou mesmo "Mutambo", conferia a esses imigrantes um caráter universal, ou seja, estrangeiros, diferentes, interioranos aos quais os luandenses não deveriam se misturar.

O escritor Manuel dos Santos Lima (1981), em entrevista a Laban (1981), afirmou que muitos dos que estudavam em Portugal consideravam Luanda um grande "mato".

Por exemplo, havia indivíduos que, quando se falava da cultura africana, diziam: Mas não existe nada, aquilo é mato' Vinham para Portugal, estudar, para serem portugueses de cor. Quando lhes afirmava que a nossa autenticidade não era Portugal, pois éramos apenas vítimas de uma situação histórica, eles não aceitavam ou tinham grandes dúvidas. Levava tempo a convencer alguns deles (LIMA In: LABAN, 1991, p. 454-455).

Em sua fala, o julgamento dos crioulos de que em Angola nada existia a não ser "mato", sugerindo que o mundo tradicional é também o mundo do atraso. Xitu (2004) também destaca a existência de dois mundos, um urbano e outro rural.

O mundo urbano e o mundo rural... Para já, o mundo urbano era visto como não sendo o nosso próprio mundo. Por exemplo, os filhos que nasciam na sanzala e fossem para a cidade traziam outros usos e costumes que iam chocar com os usos e costumes daquela área. E depois, o mundo rural já tem alguma interferência do mundo urbano lá na área (XITU In: LOPES DE SÁ, 2004, p.213).

Em seu depoimento é possível perceber a existência de um choque entre esses dois mundos e que os impactos de um sobre outro eram uma via de mão dupla, pois se o mundo urbano era, de alguma forma, influenciado pelo universo rural, o contrário também era verdade. O próprio Xitu (2004) fala dessas interferências em algumas de suas obras como em *Mestre Tamoda* (1989), no qual o personagem principal, Tamoda, após "estudar" em Luanda retorna à sua região

natal com língua e conhecimento novos²⁰⁵. Continua ele no depoimento dado a Lopes de Sá (2004):

[...] a noção de quase todo indivíduo que viveu no mundo rural era de que a grande cidade absorve o estranho que vivia apenas das lavras, da pesca, caça, ou fazer tecidos, olaria, redes, fazer fechaduras de madeira. Quem viesse do mundo da cidade, como Luanda, com certeza trazia certo comportamento alcunhado vícios da cidade. Penso que havia sempre uma luta de idéias de concepção, sobretudo com os mais velhos, agarrados a sua tradição (LOPES DE SA, 2004, p. 213).

Há nesta fala, a ideia de que a cidade apenas absorvia trabalhadores operacionais do campo, não fazendo uso da mão de obra qualificada. Outra questão importante era a existência de uma cultura própria em Luanda, a cultura caluanda, moderna, citadina, que entrava em choque com a cultura tradicional, dos “mais velhos”.

Na análise do trânsito de portugueses, crioulos, “novos assimilados”, “indígena”, é possível dizer que as fronteiras persistem apesar dos diferentes fluxos de pessoas que as atravessam. Assim é importante lembrar Fredrick Barth (1998) que, mesmo se referindo especificamente a grupos étnicos, que também se movimentavam dentro de Luanda, afirma que “[...] as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação” (BARTH, 1998, p. 188). Para ele mesmo em um contexto de mobilidade e trânsitos, são construídas categoriais sociais de exclusão, “[...] apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais” (BARTH, 1998, p. 188).

As obras literárias escritas nesse período ou a que ele se referiram também destacam os trânsitos entre o mato e a capital, além das ambiguidades dos “novos assimilados” em relação ao sistema colonial português e as resistências cotidianas por eles construídas dentro de Luanda. É o que passaremos a ver no próximo capítulo.

²⁰⁵ Publicado em 1974, o conto narra a história de Tamoda, originário da região de Catete, mesma região de onde viera Adriano Sebastião e Uanhenga Xitu. Tamoda foi trabalhar em Luanda, onde aprendera a ler “a sua maneira” e, ao voltar para sua terra natal, demonstrará seus novos conhecimentos. XITU, Uanhenga. “*Mestre Tamoda & Kahitu*”. São Paulo: Ática, 1984.

CAPÍTULO V - OS “NOVOS ASSIMILADOS” E O “MATO” EM LUANDA: UM OLHAR ATRAVÉS DA LITERATURA

Ao dialogar com a história, os autores trazem a memória para dentro da literatura. Segundo Roland Barthes (2000), é sob a pressão da história e da tradição que se estabelecem as escritas possíveis de determinado autor, pois se, por um lado, a escrita nasce de um confronto entre ele e sua sociedade, por outro, acaba por transferir, ainda que muitas vezes implícita e subliminarmente, os dados do social para sua obra literária²⁰⁶. Também, segundo Antonio Candido (2000), o social importa não só como causa, ou mesmo significado, mas também como um elemento que desempenha um papel na estrutura da forma literária.

Assim as obras literárias produzidas por portugueses e angolanos durante o período estudado (1926 – 1961), ou que façam alusão a esse tempo, podem ser entendidas como um produto social onde está presente a visão de mundo que as originaram. É dessa forma que os “novos assimilados” transparecem nas obras literárias que discorrem sobre Luanda ou a analisam, entre os anos de 1926 e 1961. Em grande parte foram obras escritas após este período, mas que a ele se referiram. Para tanto, os escritores fizeram uso de suas memórias e experiências pessoais.

Não se trata, entretanto, de uma simples descrição dos acontecimentos vividos por eles; há um processo de construção literária a partir do qual os personagens, muitas vezes reais, ganham contornos mais nítidos e até mesmo hiperbólicos e absolutizados em função da mensagem que o escritor quer passar para o seu leitor, ora português, como no caso de Maria Archer, a primeira escritora analisada, ora angolano, caso de Luandino Vieira, o segundo objeto de nossa análise²⁰⁷.

Nesse sentido são representações sociais dos “novos assimilados”. Para Bourdieu (2007), tais representações são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Assim não seriam discursos neutros, pois tenderiam a impor determinada visão de mundo, que implicaria em condutas e escolhas. Segundo ele, é preciso incluir no real as representações do real, pois “[...] a representação que os

²⁰⁶ BARTHES, Roland. *O Grau Zero da Escrita*. São Paulo. Martins Fontes, 2000.

²⁰⁷ Mesmo tendo nascido em Portugal, Luandino Vieira viveu toda a sua vida em Luanda, sendo aquele que, literariamente, a nosso ver, melhor expressou a capital, suas histórias e personagens.

indivíduos e os grupos exibem inevitavelmente através de suas práticas e propriedades faz parte integrante de sua realidade social” (BOURDIEU, 2007, p. 447). Iniciaremos a análise dessas representações com Archer para, posteriormente, nos dedicarmos a Vieira.

5.1 Assimilados e “novos assimilados” no discurso de Maria Archer

Maria Archer nasceu em Lisboa no ano de 1899. Em 1910, foi viver em Moçambique com a família, onde seu pai exerceu a função de gerente de uma agência bancária. De Moçambique conheceu outras regiões africanas, sobretudo regiões colonizadas por Portugal, como Angola. Veio a morar no Brasil, onde faleceu. Produziu ao longo de sua vida uma série de obras a partir das quais é possível ter uma dimensão do assimilado em Angola.

O primeiro livro analisado, *Terras onde se fala português* (1956), é um grande relato de suas viagens ao continente africano e que reverbera literariamente as ideias lusotropicalistas de Freyre. Este inclusive prefacia a sua obra publicada em Portugal, comparando-a com as antropólogas americanas Ruth Benedict e Margaret Mead e escreveu “[...] pouco falta às paginas da talentosa escritora portuguesa para serem ensaio de lusotropicalismo de todo consciente da unidade na diversidade” (FREIRE apud ARCHER, 1956, p. 1).

O livro é dividido em onze capítulos, que tratam da presença portuguesa na África, na América e na Ásia²⁰⁸. Aqui nos detemos na análise que Archer (1956) faz de Luanda, como um espaço segregado, onde havia hospitais e clubes recreativos apenas para portugueses e assimilados, evitando-se, com isso, as “promiscuidades democráticas”.

É na discussão sobre o “papel da mulher” na África Portuguesa que se pode perceber as diferentes gradações existentes na sociedade angolana. Archer foi uma das percussoras no estudo e defesa da mulher em Portugal, segundo Maria La Salete Coelho (2008). Em parte de suas obras, encontra-se uma preponderância da figura feminina “[...] confrontada, no seu quotidiano, com inúmeros obstáculos que

²⁰⁸ Segundo Elisabete Batista “[...] roteiro no qual apresenta compreensiva síntese sócio-histórico-geográfica dos territórios africanos que mantêm o português como língua de comunicação”. (BATISTA, 2007, p. 8). BATISTA, Elisabeth. Entre o Índico e o Atlântico: incursões literárias de Maria Archer. *Revista Crioula*, v. 1, p. 1-9, 2007.

impedem a sua afirmação, começando pelos progenitores, passando pelo marido ou outros elementos da família até à sociedade em geral” (COELHO, 2008, p.12).

Para Archer (1956), grande parte das mulheres angolanas era negra, sertaneja e selvagem, ou seja, cor, origem e “estágio civilizatório” aparecem associados a estas mulheres:

O seu corpo nu, ornado de tatuagens e missangas, é como a sua alma, pertença de uma arcaica civilização de que não somos partícipes [...] Entre essas negras há algumas que estão em um estágio civilizatório um pouco mais avançado que são as criadas, as lavadeiras e as modestas companheiras dos brancos pobres (ARCHER, 1956, p.159).

O “mato” transparece na descrição de Archer (1956), a partir da nudez e da associação entre ausência de roupa e falta de civilização. Há também em sua descrição uma dimensão religiosa, pois não somente o corpo, mas, também, a alma pertenceria à mais “arcaica civilização”. Tzvetan Todorov (2009), ao discutir o choque cultural europeu no início da época moderna, analisa que a nudez era reveladora para os europeus da falta de qualquer propriedade cultural, costumes, ritos e religião por parte dos autóctones das regiões com os quais mantiveram contato²⁰⁹. Aqueles que estavam em estágio um pouco mais “civilizado” assim o eram por manter algum tipo de contato com os portugueses “civilizados”, como as “negras assimiladas”, conforme sua descrição das moradoras de Luanda:

A classe das assimiladas compreende as negras que se vestem ao uso europeu, trazem calçado, falam o português, procuram aproximar-se da vida portuguesa. São geralmente costureiras, doceiras, criadas de casas finas, companheiras do branco. Nesta classe social encontram-se muitas mestiças, em todos os tons escuros da mistura dos sangues europeus e africano, descendentes de brancos que abandonaram a prole aos cuidados das mães e também cruzamentos de mestiços e negros (ARCHER, 1956, p. 160 – 161).

Acima das assimiladas estavam as mulatas, “[...] filhas de pais brancos que as criaram e as educaram ao uso europeu (ARCHER, 1956, p. 160)”; depois, as pardas claras, mais acima na escala as brancas nascidas na colônia e, por fim,

²⁰⁹ TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro, São Paulo, Martins Fontes, 2009, p.34.

aquelas que estavam no topo da pirâmide civilizacional, a mulher branca que nasceu em Portugal e que fora para a colônia.

No discurso de Archer (1956), a percepção da complexidade da sociedade angolana em suas diferentes gradações, raciais e de gênero, mas ao mesmo tempo a ideia de que a civilização estava com os portugueses e que, quanto mais próximo destes, mas “civilizado” o angolano se tornaria.

A segunda obra analisada é o conto *Legítima defesa* presente no livro *África sem Luz* (1955), que também traz um forte viés memorialístico e que retrata a questão da assimilação em Luanda. A história gira em torno de dois assimilados, Matinguita e Jaquim, ferroviários linha Luanda – Malange, assim descritos por ela:

Indígenas de Luanda, destes mal assimilados, dos que disfarçam com trajes europeus o natural primitivismo. Talham a carapinha, em jeito de penteado janota, com a risca aberta por corte de navalha, e vestem, em dias de folga, roupas bem feitas, com chapéus de feltro e gravata de seda. Na missa dominical, luzem os luxos maiores (ARCHER, 1955, p. 55).

A associação ao universo europeu dava-se pelo vestuário e religião. Esta era uma ideia recorrente e compartilhada por outros ideólogos, como Freyre (1956) anteriormente analisado. Continua ela descrevendo os protagonistas:

Eram indígenas bem falantes, espécie de fonógrafos avariados de discos conhecidos, que discorrem em português como o papagaio discorre na janela. Negros mal saídos do sertão, apenas afastados da nudez selvagem e da bárbara imponência animal, cobrem de ouropéis o corpo despojado da juba leonina (p. 55).

Na fala de Archer (1955) a referência ao sertão como um lugar de atraso; a civilização seria encontrada em Luanda, mas apenas parcialmente por aqueles que vieram do interior. Para ela por esta razão a assimilação era impossível e que mesmo os negros que, juridicamente, tinham se tornado assimilados, não o eram na prática:

Até que ponto a infiltração européia embebe a alma do indígena e a modifica num sentido civilizador? Ignora-se. O negro parece ter estacionado numa fase remota da evolução humana. Nos seus atos, surpreende a lógica primitiva, que nos espanta nas crianças (ARCHER, 1955, p. 56).

A história contada é concentrada em Matinguita “[...] o negro assimilado, bem falante e bem vestido” (ARCHER, 1962, p. 56), que entra em disputa com seu melhor amigo Jaquim, por uma mulata²¹⁰. O fato de ter a pele um pouco mais branca coloca a “mulata” em uma situação de maior posição social do que Matiguita, sendo ela, cobiçada, inclusive, por brancos.

Na trama descrita por Archer (1956), Matinguita dorme no serviço e é denunciado por Jaquim que estava interessado na mulata. Mantiguita é suspenso por seis meses, ficando sem seu salário, não conseguindo dessa forma manter a namorada que “[...] exigia mundos e fundos em Luanda, moradia apartada e caiada de novo, moleque para o serviço, chapéu” (ARCHER, 1962, p. 58). Ela então começou a se interessar e depois a viver com Jaquim que “[...] gozava a fama de preto endierado e convencido” (ARCHER, 1962, p. 58).

Para se proteger da possível vingança, Jaquim prepara um feitiço fazendo Mantiguita contrair uma doença. Este com medo procura seu antigo amigo para fazer as pazes, dizendo ao mesmo que nenhuma mulher poderia separar os dois, além disso dera dinheiro para seu oponente, para o Uloge (feiticeiro), para o tio de Jaquim (que contatara o feiticeiro) e até para a mulata. “Pagava a vida!”

Tal ato ofendeu mais ainda a Jaquim, que disse que gostaria de ver Matinguita, morto. Em pânico este recorreu a suas duas pertenças, não só identitárias, quanto também religiosas:

Fez promessa na igreja e sacristão benzeu-o. Uma missa por intenção particular, também, lhe calhava, e pagou-a. ‘Uloge’ de confiança submeteu-o a ritos imunizantes e desencadeou feitiço ao Jaquim [...] cobriu-se de pinturas mágicas, pendurou ao peito amuletos gentílicos e bentinhos cristãos (ARCHER, 1956, p. 60).

Como não conseguira se curar, resolveu matar Jaquim, pois assim cortava o feitiço, salvava a sua vida e agia em “legítima defesa”, utilizando “instrumento” jurídico dos portugueses. Assim fez, matou seu antigo amigo, bem como seu tio.

²¹⁰ Percebe-se que o fato de ser mulata era sinal de que estava em uma situação social diferenciada e que isso acabava sendo importante para Matinguita: “Matinguita era o feliz possuidor da maravilha mulata, preciosa por ter a pele clareada do sangue europeu, preciosa para ele como um vislumbre de graça da mulher branca – deusa tabu – e engrandecida pelo luxo do vestido, pela pintura na cara, pelos sapatos de tacões altos, pela faceirice moderna. Uma mulata hein? A posse de moça mimosa, que os próprios brancos galanteavam, dava a Matinguita fumaças de preto fino, de conquistador, guindado, quase, de preto a puxar para branco...”. (ARCHER, 1956, p. 57). ARCHER, Maria. *África sem luz*, Círculo do Livro, 1956.

Pela manhã vai até ao quartel para se entregar, daí se estabelece um interessante diálogo sobre a identidade de fronteira e o fato de pertencer a dois mundos de um assimilado:

-Então... se ninguém te viu... porque vens entregar-te?
 Matinguita ouviu-os. Era o momento solene... Dignamente, a cabeça bem erguida, o olhar lampejante, ele atirou a frase altissonante, a frase que o colocava ao nível dos brancos, a frase que ouvira de vadios e degredados:
 --- Foi em legítima defesa!
 Estorcegaram-lhe corpo e alma sem lhe extorquirem outra razão.
 Matinguita sabia – sabia muito bem, que o diziam vadios e degredados – que, entre os brancos, se mata sem crime em legítima defesa. O tribunal não condena quem mata em legítima defesa!
 -- Mas – retorquia o Chefe de Polícia – quê em legítima defesa é essa? De quem te defendeste tu? Eles não armaram espera, não te bateram, não te roubaram, não te feriram. Eles dormiam. Tu é que foste ao ‘muceque’ e a Bungo, para matar. Que legítima defesa é a tua? De quem te defendeste tu?
 Formidável de razão, de direito, de lógica, Matinguita respondeu:
 -- Do feitiço, senhor! (ARCHER, 1962, p.).

O fato de ser assimilado o faz usar, como instrumento de sua defesa, o instituto normal entre os brancos, a “legítima defesa”, o que o “colocava no nível do branco”. A causa de sua defesa, entretanto, foi o “feitiço”, instrumental africano. A autora procura retratar a dubiedade e as identidades de fronteira do personagem. Porém, “Como os brancos não o compreenderam, Matinguita foi julgado e condenado em degredo para a Guiné, de onde não mais voltou” (ARCHER, 1962, p. 62-63).

O uso das duas pertenças pelos novos assimilados foi destacado pelo escritor Luandino Vieira em suas representações sobre a assimilação colonial em Luanda; entretanto ele trouxe uma visão mais positiva e diametralmente oposta, em muitos sentidos, daquela construída por Archer em relação ao “mato” e os “novos assimilados”.

5.2 Os “novos assimilados” e a assimilação colonial na Luanda de Luandino Vieira

Na segunda parte do século XX, em Angola, a literatura, ou mais propriamente a “fala literária”, como define Laura Padilha (2007), procurou superar a fragmentação do corpo nacional, objetivando criar uma unificação em torno de um

ideal comum, a luta contra o colonialismo português. É este um dos principais traços da obra de Luandino Vieira.

Este escritor, a quem nos referimos anteriormente, talvez seja aquele que melhor traduziu literariamente a Luanda de meados do século XX. Em sua obra aspectos da história da cidade aparecem misturados a seus personagens, além da denúncia do colonialismo português e do processo de assimilação imposto por Portugal²¹¹.

Como dissemos, sua fala literária é marcada por uma forte representatividade da cena luandense, apesar de escapar constantemente aos parâmetros de verossimilhança²¹², assim, as “gentes do mato” ou os “novos assimilados” aparecem em suas obras. Em *A vida verdadeira de Domingos Xavier* (1961), que se passa no momento imediatamente anterior ao início da luta armada, em 1961, a discussão sobre os “novos assimilados” aparece muito tangencialmente. Esse livro pode ser entendido como uma narrativa sobre a realidade sócio-histórica de Angola, onde os diferentes elementos da sociedade são representados pelos personagens luandinos²¹³. Miguel, morador do musseque Samba, fala da importância de se ter um Bilhete de Assimilado naquele contexto e da recusa em adquiri-lo:

²¹¹ Em *A vida verdadeira de Domingos Xavier* (1961), Luandino Vieira denuncia a imposição de novos hábitos alimentares, associado com a exploração colonialista praticada pelos portugueses. Mas retrata também a resistência do povo angolano. Este trecho é bem elucidativo do tipo de mensagem que Vieira passa em suas diferentes obras. No livro *Domingos Xavier* relata para seus companheiros, tratoristas como ele, uma situação que passara em um de seus trabalhos no interior angolano: “Um dia o gerente veio no nosso acampamento, hora do meio dia, virou todas as latas de funji e do peixe, com pontapé, disse todos tinham de ir a cantina, aí é que a comida era boa! – Como é, como é então? – Isso mesmo, mano! O dono da loja era amigo do gerente, tinha posto lá uma cantina. Tinha sopa, macarrão, tudo comida dos brancos, e mal feito. E então caro, não te digo! Nós, dos tratores e das vagonetas, não aceitamos. Continuamos cozinhar nosso funji, nosso pirão, comíamos nosso quitande, você sabe”. (VIEIRA, 1981, p. 23). VIEIRA, Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*. Op. Cit...

²¹² Segundo José Ornelas (1990), “O texto de Luandino, mesmo quando se concentra na produção de uma escrita de características associativas em que os elementos mais díspares da realidade aparecem desmontados-remontados para criar a visão específica do autor, sempre se interessa pelo produto, ou seja, pela representatividade. Pode haver descentralização da representatividade para a produção, mas o texto nunca escapa totalmente à representatividade; regressa sempre a esta”. (ORNELAS, 1990, p. 61). ORNELAS, José. Luandino Vieira: A desconstrução do discurso colonial In: *Letras de Hoje*, numero 80, PUCRS, Junho de 1990.

²¹³ “A novela, no entanto, é muito mais do que a história verdadeira de Domingos: é também a narração de outras vidas verdadeiras como a de Maria (a esposa), Petelo, Xico, Mussunda e Miguel. Todos estes últimos estão unidos a Domingos por certos ideais: a resistência, a luta e também pelo sentimento de solidariedade”. (ORNELAS, 1990, p.66). ORNELAS, José. Luandino Vieira: A desconstrução do discurso colonial Op. Cit.

Era longe, da Samba até no Bairro Operário, mas a distância não lhe assustava, habituado às longas caminhadas, cruzando musseques e musseques. Temia, sim, cipaio e tropas, não tinha cartão, não tinha imposto, não tinha bilhete de identidade, nunca que quisesse ter. Mas já estava muito habituado a evitar-lhes, conhecia todos os caminhos e desvios para chegar a casa de Mussunda, muitas vezes que fizera aquela caminhada (VIEIRA, 1981, p. 65).

A opressão colonial representada pelos cipaio e tropas e as imposições legais – cartão, imposto, Bilhete de Identidade – revelam a violência existente naquele cenário urbano, no final a recusa como símbolo de resistência, pois conhecia os caminhos e os desvios.

Em *Luuanda: estórias (2006 [1964])*, a questão da assimilação colonial e dos assimilados aparece, sobretudo no conto *Vavó Xíxi e seu neto Zeca Santos* e no conto *Estória da galinha e do ovo*. De acordo com Chaves (2010), em *Luuanda* (2006), “Luandino institui, segundo suas próprias palavras, uma espécie de contramapa da mitologia colonial – colocando em cena os habitantes identificados com a exclusão sociocultural, eleitos pelo autor como protagonistas de suas histórias” (CHAVES In: SECCO et alli, 2010, p. 15).

As histórias se passam em um momento imediatamente anterior à fase aberta da luta anticolonial, entre os anos 50 e 60, período em que as reuniões estavam proibidas e a tensão em toda a cidade era grande. No conto *Vavó Xíxi e seu neto Zeca Santos*, o protagonista Zeca vivia com a avó Xíxi, era desempregado e estava procurando trabalho pela Baixa, pelos musseques; o pai João Ferreira, preso, acusado de ações terroristas contra Portugal. Ao tentar um emprego no posto de combustíveis de São Souto, acaba por levar umas chicotadas do proprietário, por ser filho de um “terrorista”. Ao tomar conhecimento através do amigo Maneco, que vira em um anúncio, sobre a possibilidade de um emprego, dirige-se até o lugar que anunciara a vaga:

O rapaz da farda veio nas corridas trazendo bloco de papel e lápis e parou na frente dele, à espera. O homem magro observou bem Zeca Santos nos olhos: depois depressa desatou a fazer perguntas, parecia queria-lhe mesmo atrapalhar: onde trabalhou; o que é que fazia; quanto ganhava; se estava casado; qual era a família; se era assimilado; se tinha carta de bom comportamento dos outros patrões; muitas coisas mais, Zeca Santos nem conseguia tempo de responder completo, nem nada (VIEIRA, 2006, p. 28-29).

Nas perguntas do empregador, trabalho, casamento, família, Bilhete de Assimilado e bom comportamento aparecem como símbolo de boas referências para aqueles que estavam na busca de emprego. Continua Vieira (2006):

- Ouve lá, pá, onde é que nasceste?
 - Nasceu onde? – repetiu o contínuo.
 - Catete, patrão!
- O homem então assobiou, parecia satisfeito, bateu na mesa enquanto tirava os óculos, mostrando os olhos pequenos, cansados.
- De Catete, hem?! Icolibengo?... Calcinhas e ladrões e mangonheiros!... E agora, por cima, terroristas!... Põe-te lá fora, filho dum cão! Rua, filho da mãe, não quero cá catetes!... (VIEIRA, 2006, p. 29).

Catete e Ícolo e Bengo são regiões do norte angolano de onde vieram muitos dos “novos assimilados”, como Adriano Sebastião e Uanhenga Xitu²¹⁴. Não conseguindo o emprego, restou a Zeca Santos trabalhar como carregador de sacos de cimento, agenciado por Sebastião, serviço pelo qual receberia quarenta “contos”, devendo dar a Sebastião dez. No final do conto, Zeca, “[...] com um peso grande a agarrar-lhe no coração, uma tristeza que enchia todo o corpo e esses barulhos da vida lá fora” (VIEIRA, 2006, p. 43), chora no ombro baixo de vavó.

No último conto do livro *Luuanda* (2006), *Estória da galinha e do ovo*, a questão da assimilação aparece através de dois personagens, João Pedro Capita, mais conhecido como Azulino, e Artur Lemos. O conto se passa no musseque de Sambizanga e trata do conflito entre duas vizinhas em torno de um ovo. Uma reclama a posse do ovo, uma vez que a a galinha lhe pertence. Já a outra rebate dizendo que é dela porque a galinha comeu o seu milho e pôs o ovo em sua propriedade. Para servir de juiz dessa contenda, diferentes personagens foram chamados, os quais representariam as gradações existentes na sociedade luandense: o primeiro foi Sô Zé, branco e comerciante; depois, o seminarista Azulino, representante do poder clerical e da instrução; o dono das cubatas, Sô Vitalino; o ex-notário Arthur Lemos, representante da burocracia; e, por fim, o sargento e seus soldados. Assim, as diferentes faces do poder existente em Luanda são representadas, o poder oriundo do comércio, da religião, da propriedade

²¹⁴ Mesmo não sendo um “novo assimilado” Agostinho Neto veio de Catete.

territorial, do Direito e da força policial. Todos tentam resolver a disputa entre as mulheres em benefício próprio²¹⁵.

Azulino e Arthur Lemos são os únicos angolanos instados a serem juízes no processo, assimilados às estruturas coloniais. Segundo José Ornelas (1990), “Este conto de Luandino representa, portanto, a busca da verdade através do dialogismo linguístico e narrativo que se associa à carnavalização textual” (ORNELAS, 1990, p.73).

A verdade no processo certamente não era dos portugueses, representantes do colonialismo, Zé-branco, Vitalino e os soldados. “Também não está da parte dos assimilados (Arthur Lemos e Azulino) porque não obstante eles poderem funcionar dentro de um texto alheio que eles pensam ser seu, também devido a que manipulam a linguagem do colonizador, na realidade, eles fazem parte do texto do colonizador” (ORNELAS, 1990, p.73). A verdade estava do lado dos colonizados. Assim, no conto de Vieira (2006), há uma forte crítica aos dois assimilados, Azulino e Arthur Lemos, por estarem ligados ao universo sociocultural diferente do comum das pessoas que viviam nos musseques, ou seja, diferente dos angolanos “de fato”. Azulino é assim descrito:

A fama de Azulino era grande no musseque, menino esperto como ele não tinha, mesmo que só de dezasseis anos não fazia mal, era a vaidade de mamã Faxi, o sô padre do Seminário até falava ia lhe mandar estudar mais em Roma. E mesmo que os outros monas e alguns mais-velhos faziam-lhe pouco porque o rapaz era fraco e com uma bassula de brincadeira chorava, na hora de falar sério, tanto faz é latim, tanto faz é matemática, tanto faz é religião, ninguém que duvidava: Azulino sabia (VIEIRA, 2006, p. 117).

A ligação dele com o universo cultural e simbólico europeu e cristão é enfatizada pela forma como ele tenta resolver a contenda, fazendo uso da história bíblica da moeda e da frase “a César o que é de Cesar”. Ao estar com o ovo em suas mãos, disse:

- Nem a imagem de César, nem a imagem de Deus!
Levantou os olhos gastos atrás dos óculos, mirou cada vez Zefa e Bina, concluiu:
- Nem a marca da tua galinha, Zefa; nem a marca do teu milho, Bina!
Não posso dar a César o que é de Cesar, nem a Deus o que é de

²¹⁵

http://iberystyka-uw.home.pl/pdf/Dialogos-Lusofonia/Coloquio_ISIil-UW_26_RIBEIRO-Orquidea_Da-ruralidade-a-cidade.pdf

Deus. Só mesmo padre Júlio é que vai falar a verdade. Assim... eu levo o ovo, vavó Bebeca! (VIEIRA, 2006, p. 118).

Em sua fala, a logicidade cristã, as referências a símbolos europeus, como os óculos e, o que é mais significativo, a referência ao padre como o detentor da verdade, aquele que traria a clareza para aquela situação. Azulino é obstaculizado por Nga Zeza: “- Sakuama! Já viram? Agora você quer levar o ovo embora no Sô padre, não é? Não, não pode! Com a sua sapiência não me intrujas, mesmo que nem sei ler nem escrever, não faz mal!” (VIEIRA, 2006, p.118).

O segundo assimilado da trama é sô Arthur Lemos, ex-notário e agora um dependente de álcool. Para Adriana Mello Guimarães (2012), ele era o “símbolo da burocracia e da decadência do sistema”. É assim descrito por Vieira (2006):

É que a vida dele era tratar de macas. Antigamente, antes de adiantar beber e estragar a cabeça, sô Artur Lemos trabalhava no notário. Na sua casa podiam-se ainda encontrar grossos livros encadernados, processo penal, processo civil, boletim oficial, tudo, parecia era casa de advogado. E as pessoas, quando queriam, quando andavam atrapalhadas com casos na administração, era sô Arthur que lhes ajudava (VIEIRA, 2006, p. 123).

Arthur Lemos, por ter acesso ao mundo do Direito metropolitano servia de intermediário entre os angolanos e portugueses. Assim Vieira (2006) ressalta tal quais outros interlocutores, como Adriano Moreira (1956) e Raul David (1991), anteriormente analisados, o papel de intermediário exercido pelos assimilados. Vejamos como Arthur Lemos tenta resolver o problema:

– Diz a senhora que a galinha é sua?
 – Sim, sô Lemos.
 – Tem título de propriedade?
 – Ih? Tem é o quê?
 – Título, dona! Título de propriedade! Recibo que prova que a galinha é sua!
 Nga Zefa riu:
 – Sukuama! Ninguém no musseque que não sabe a Cabíri é minha, sô Lemos.
 Recibo de quê então?
 – De compra, mulher! Para provarmos primeiro que a galinha é tua!
 – Possa! Esse homem... Compra?! Então a galinha me nasceu-me doutra galinha, no meu quintal, como é vou ter recibo?
 Sem paciência, sô Lemos fez sinal para ela se calar e resmungou à toa:

– Pois é! Como é que as pessoas querem fazer uso da justiça, se nem arranjam os documentos que precisam? (VIEIRA, 2006, p. 125).

Em sua fala, ele reforça a importância da burocracia como elemento de diferença social em Luanda, distante das lógicas sociais próprias dos angolanos²¹⁶. O conto termina com a intromissão dos dois garotos e a resolução da contenda, dando o ovo para a mulher grávida, reforçando assim o sentimento de solidariedade entre o povo do musseque.

Em obras mais recentes, como *O livro dos guerrilheiros* (2009), que se passa no período da luta anticolonial (1961–1975), uma mistura de romance com memórias do autor, é possível perceber a alusão aos assimilados, sobretudo no segundo livro, narrativas, no qual cinco ex-guerrilheiros contam suas “memórias”.

O primeiro “depoente”, o guerrilheiro Celestino Sebastião (Kakinda), deu uma entrevista à televisão portuguesa na qual lembrou sua entrada na luta armada e os cinco combates em que participara. O primeiro em 1939, o segundo em 1948, o terceiro em 1951, o quarto em 1959 e o quinto em 1961. No relato do quarto combate, é possível perceber a presença de assimilados em Luanda e suas ocupações:

Quarto combate é na Páscoa de 59. Eu era marceneiro nas oficinas do Banco de Angola, um Luanda. Fazia só meu trabalho, de quieto e calado. Sonhava voltar na roça minha, no Tenda Rialozo. Meu nome era João Palmeirim, me disfarcei de meu mestre. No clandestino da oficina fiz um copiógrafo, usava gelatina e tinta roxa, um amigo trouxe receita numa revista de crianças. Esse amigo era um assimilado, trazia também panfleto quando saía. Eu só fazia minhas cinco cópias, para distribuir eu mesmo. Um dia me despediram sem mais nem quê: que era amigo de mulatos e assimilados, músicos. Se queriam ser calcinhas como eles? Insultaram-me de político da merda, com muita sorte. Fugi de Luanda na madrugada do 6 de fevereiro de 61, meu patrão Palmeirim me deu a boléia (VIEIRA, 2009, p. 20).

O autor faz referência aos panfletos que foram motivadores da primeira fase clandestina da luta anticolonial, gerando prisões e o chamado “processo dos cinquenta”. Há também referências aos músicos do Bairro Operário. Na narrativa do segundo guerrilheiro, Eme Makongo, o relato de que seu comandante tinha sido um assimilado e que, por essa razão, durante a luta anticolonial pós-61 tornara-se mais

²¹⁶ <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/Julia%20Figueredo%20Benzaguen.pdf>

maleável, respeitando determinadas atitudes de seus comandados, como andar descalço, cheirar o chão, a mata e o ar para evitar as minas nas picadas. Por outro lado, mesmo sendo assimilado, de origem urbana, aceitava e não contrariava determinadas atitudes daqueles que habitavam, viveram ou tinham vindo do mato²¹⁷.

A referência ao mato e às pessoas vindas do mato são mais comuns nas obras de Vieira. No conto *Companheiros*, escrito em 1954 e publicado no livro *A Cidade e a Infância*, livro de estreia de Vieira, a história se passa em Huambo (então denominada Nova Lisboa) e constitui-se numa alegoria das distinções (raciais de origem) existentes entre as camadas mais pobres de Angola. O negro é representado por Negro João; o mulato, por Armindo mulato; e o mato por Calumango rato do mato! Nesse conto, Vieira associa o negro, o mulato e o mato ao nome dos personagens enquanto construção de um lugar social cujo propósito é o de exemplificar uma série de relações sociais existentes então em Angola²¹⁸.

Negro João, apresentado como ingênuo, originário do musseque, filho do capim²¹⁹, vendedor de jornais nas esquinas de Huambo, calado, partilha com Armindo e Calumango os dividendos do dia. Aprendera a ler com Armindo, um mulato de Luanda, que trouxera consigo a malandragem e a leitura, que tentava ensinar a João e Calumango.

A mãe de João prostituía-se nos musseques. O pai, um branco casado com uma branca vinda de Portugal, ainda o manteve por um tempo na escola, mas a perversidade da madrasta o fez sair de casa e o empurrou para o musseque. João vivia nas noitadas dos musseques de Luanda. Segundo Salvato Trigo (1981), Armindo era o chefe daquela “[...] micro-sociedade de lumpen-proletariado que o

²¹⁷ VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. Op. Cit. p. 28.

²¹⁸ Ao fazer uma discussão sobre as representações e a “luta de classificações” na sociedade contemporânea, Bourdieu (2007) afirma que “[...] a imposição de um nome reconhecido opera uma verdadeira transmutação da coisa nomeada que [...] torna-se uma função social, isto é, um mandato, uma missão, um encargo, um papel”. Interessante pensar que as distinções de cor e origem e a construção de lugares sociais a partir delas são traços que aparecem em outros universos sociais, em tempos históricos distintos, mas que apesar disto configuram a existência de uma sociedade marcada por tensões raciais e sociais profundas. No artigo “*Maria crioula*”, “*José pretinho*” e o “*mulato claro de olho de gato*”: representações de mestiços, pretos e negros no sertão baiano (1870 – 1930) publicado na revista *AfroAsia* (2013), um aprofundamento de um dos capítulos de nossa dissertação de mestrado, a criação de diferentes apelidos que associavam cor e origem – tais como Maria Crioula, Inocêncio Crioulo; Antônio Preto; José Pretinho (1916); Vicente Preto (1922); Antônio Mulato (1924), entre outros, – no sertão baiano de finais do século XIX e início do século XX, nos ajuda a perceber de que maneira a sociedade criava e alimentava lugares sociais para a população afrodescendente por meio dos apelidos, reiterando-os ao longo do tempo, através da cor e da origem.

²¹⁹ A expressão filho do capim refere-se aos angolanos frutos de uma relação não consensual entre portugueses e nativos.

sistema colonial criava à medida em que o urbanismo, que instaurava e instituía, atraía para as cidades jovens do mato (TRIGO, 1981, p.311-312).

Calumango viera do “mato” e trabalhava como engraxate nas ruas de Huambo. Matumbo, nas palavras de Armindo²²⁰, ainda sem prática em seu ofício, se espantava com a cidade, não tinha ainda a malandragem de um Armindo, que o ensinava a ler, mas também a fazer mais brilho com menos graxa. Vieira (2007) descreve Calumango, enquanto este ouve as histórias de Armindo:

Calumango olhava e bebia as palavras. Os olhos pequenos e receosos de animal do mato dilatavam-se. Cheirava à terra, a terra estava no seu corpo. As anharas extensas. A lavra de milho, da mandioca. A tentação da cidade também o tocara: não resistira ao chamado das bugigangas, dos panos coloridos da loja do sô Pinto. A irmã também não resistira: dormia com o sô Pinto (VIEIRA, 2007, p. 94).

O medo da cidade grande, a ligação com a terra e a tentação da cidade são traços aos quais Vieira (2007) liga Calumango, uma alegoria das “gentes do mato”. Na distinção entre Armindo e Calumango, o mar (Luanda) e o mato, são elementos opostos, o mato desejando o mar descrito por Armindo: “E Calumango, rato do mato, vê o mar. É assim como nos dias de vento o capim a dançar na anhara. Sente que é assim” (VIEIRA, 2007, p. 95)²²¹.

Deixar de ser matumbo para ser homem, na visão de Armindo, significava aprender a malandragem de Luanda, por isso foi junto com Armindo e Negro João roubar o interior de alguns veículos. Pego, Armindo apanhou sozinho do policial e protegeu Calumango e João dizendo para que eles fossem embora, que não poderiam fazer mais nada:

Calumango calado, o olhar receoso acompanhando o amigo que não tinha medo dos polícias nem do cassetete. Nem gritava quando lhe batiam. Sentiu qualquer coisa dentro de si partir-se. Os punhos cerraram-se. Não era mais Calumango, rato do mato! Não era mais! Na outra esquina, a mão livre num adeus camarada, Armindo mulato, do corpo gingadão, dos ditos malandros, sorria para trás (VIEIRA, 2007, p. 98).

²²⁰ Palavra em quimbundo que significa ignorante, estúpido.

²²¹ A associação de Luanda com o mar aparece em outras obras como *Laurentino, Dona Antônia de Sousa Neto & eu* (1981). Laurentino, protagonista do primeiro conto, disse sentir uma enorme saudade de Luanda, andando na boleia de um caminhão por Angola, afirmou “Angola é grande, irmão! – nuvens de Kinaxixi nunca mais via, viagem ia: de tudo, um verso ficou, refrão de ainda sempre que nossas riquezas vejo por aí: ‘Come e arrebeta, o que sobra vai no mar’ Viemos – eu querendo ouvir o gosto do sal no ar das matas” (VIEIRA, 2004, p. 31).

Em Vieira é possível perceber que a opressão colonial diluía o mato dentro da cidade. Como faz referência o título do conto, agora todos eram “companheiros”, construía-se dessa forma uma nova identidade, a partir do mulato, ou seja, uma identidade única, mestiça e também crioula²²². Segundo Filipe Morais (2007) esta seria então “[...] uma identidade para se rebelar, uma identidade para que vale a pena arriscar-se um pouco mais. Uma identidade que apesar do risco, vale a pena não ter medo” (MORAIS, 2007, p. 37).

Em *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier* (1961), o autor descreve a história de Domingos Xavier, um tratorista luandense que trabalhava em diferentes lugares do interior angolano e que, no momento do conto, participava da construção de uma barragem no Dondo²²³. É preso e torturado para que entregasse alguns de seus companheiros (sobretudo o branco, traidor) que estavam lendo livros “subversivos” e articulando-se politicamente contra o regime português. O jogo mato e cidade aparece na história central do conto. Mário Pinto de Andrade, em um texto de 1971, evidencia esta relação:

[...] um preso, proveniente do mato, conduzido por dois cipaiois, chega ao posto da polícia do musseque. As pesquisas feitas por seus compatriotas para o identificarem (dar um nome a esta face inchada e espancada) vão revelar progressivamente as malhas profundas da solidariedade militante que alimenta o movimento nacionalista (ANDRADE, 1980, p. 222).

O mato e a cidade são ligados pela exploração colonial, pela violência do colonizador e pelos laços entre todo o povo angolano na luta pela independência. No conto, uma miscelânea de personagens representativos do povo angolano que se insurgia contra o colonialismo português: o operário Domingos Xavier, o autônomo

²²² . [...], passear os olhos por suas obras é deixar-se conduzir pelo autor aos convites de conhecer as belezas dessa idade crioula, e porque não dizer de uma criouliidade. Um exercício de originalidade, sensibilidade e urgência em externar a realidade e condições de diferenças que marcaram a construção dos espaços em Luanda decorrente do momento histórico carregados de signos de resistência. MORAES, Filipe. Uma análise sobre os aspectos marcantes das identidades do tempo (a infância) e do espaço (a cidade) “presente” nas estórias da obra *A Cidade e a Infância*, de José Luandino Vieira. In: *O Cabo dos Trabalhos*: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global, Lisboa, Nº 2, 2007, p. 1- 47.

²²³ Atualmente o Dondo é uma cidade de Angola, sede do município de Cambambe, na província de Cuanza Norte. Em depoimento a Michel Laban (1980), Luandino Vieira disse: “[...] trabalhei na barragem de Cambambe. Gosto de dizer isso porque *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier* passa-se em Cambambe e, em grande parte, o que se lá conta passou-se, e, salvo os nomes, que estão alterados, as pessoas existiram” (VIEIRA In LABAN, 1980, p. 16). LABAN, Michel (et alli). *Luandino, José Luandino Vieira e a sua obra*: estudos, testemunhos, entrevistas. Lisboa: Edições 70, 1980.

Mussunda, o burocrata Xico, o branco Silvestre... o mato é representado por Maria, mulher de Domingos Xavier²²⁴.

Maria nascera no musseque Braga, mas há doze anos tinha ido viver no interior angolano, aprendera e conservara alguns hábitos aprendidos no mato, como é possível perceber na passagem em que ela chega a mais um posto administrativo nos Musseques, o posto dos musseques, à procura de Domingos: “No imbondeiro, de folhas novas, pímulas cantavam chuva e Maria, ouvindo-lhes, olhou novamente o céu, hábito de gente do mato”. (VIEIRA, 1981, p. 55).

A distinção entre cidade e mato aparece na fala de Maria quando começa a chover em Luanda:

Maria pensava a chuva, estava cheirar a chuva que vinha, e os grandes campos do planalto apareciam nos seus olhos, em baixo duma cortina de água alagando tudo, mas depois verdejava o capim, o milho, o massango, a massambala. Não sabia como era a chuva nesta cidade e nem podia pensar ainda a água ia molhar naquele alcatrão. Na sua imaginação, ali, em Luanda, a chuva só ia cair no mar ou nas ruas dos musseques, não podia mesmo cair no sítio ocupado por essas casas bonitas dos brancos, com seus grandes jardins. (VIEIRA, 1981, p.59-60).

O cheiro da chuva, a referência ao alcatrão, asfalto de rua largamente utilizado na parte nobre de Luanda são destacados por Maria. A chuva era o elemento que trazia o mato para dentro da cidade. Em outra passagem do livro Maria se depara com uma enorme chuva e novamente ressalta as diferenças entre os universos do asfalto (a cidade) e da areia (o mato), mas também a distinção entre cidade e musseque:

Maria assistia, admirada, via a cidade toda coberta de água, chovia parecia era nas anharas do planalto e nem havia areia para beber a água. Ali só os carros passavam, a água corria barulhenta em baixo dos pneus. Chuva, raios que brilhavam toda a tarde cinzenta, trovões estremecendo vidros e os corações do povo lá em cima, metido em suas casas de barro e canas, cobertas a zinco, assistindo o barro a se desfazer (VIEIRA, 1981, p. 62).

A anhara é uma palavra em quimbundo que significa uma planície arenosa, de vegetação rasteira, que margeia um rio, muito comum em parte

²²⁴Valdemir Zamparoni (1993) confere a Maria o papel de “mulher casada” na representação que faz. ZAMPARONI, V. D. . Ficção e História em *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier*. Polifonia (UFMT), Cuiabá, v. 01, p. 160-180, 1993.

significativa do interior angolano²²⁵. Agora Luanda para ela era desconhecida e muito diferente daquela cidade de sua infância²²⁶. Para achar Domingos, que tinha sido preso pelos agentes coloniais, naquela cidade nova teria que aprender algumas “malandragens”, levar seu filho para comover os agentes, “fazer barulho”, “chorar”, “berrar”.

Além da malandragem, tivera que aprender em Luanda a resiliência, representada por Tété, “[...] mulher do povo, vivendo na vida do musseque de Luanda, sempre sofrendo, lhe dera essa maneira de ver todas as coisas sem nunca desistir” (VIEIRA, 1981, p. 58-59).

Tal qual em outras obras analisadas, a referência de Luanda com o mar aparece também nesta. Maria, doze anos afastada de Luanda, crescida no mato, enquanto esperava o velho maximbondo²²⁷, vê o mar, “[...] lá em baixo, na Baía, os grandes barcos escuros parados, as águas virando de azul bonito para cinzento” (VIEIRA, 1981, p. 59). O mato, enquanto um sertão, afastado do mar.

O destino de Maria foi o mesmo de todos os angolanos sob o colonialismo português, a violência, a morte de seu companheiro torturado na cadeia colonial... enfim, o jugo colonial que afastava todo o povo angolano, indistintamente, de suas origens e trajetórias. Nesse sentido é a mesma ideia presente no conto *Companheiros*, anteriormente analisado: a criação de uma identidade única (o colonizado) para lutar contra o colonizador²²⁸.

Nas obras literárias tanto escritas por portugueses, o caso de Archer, quanto a partir da perspectiva angolana, Vieira, é possível perceber os assimilados mais do que intermediários, mas enquanto em transito entre mundos distintos e pertencas diferentes.

²²⁵ «mato franzino, que por vezes desaparece, para substituir-se por anharas». Capello e Ivens, De Angola, I, 144.

²²⁶ Lembramos que, como dissemos na primeira parte da tese, Luanda modificara. O largo da mutamba mudara.

²²⁷ Ônibus.

²²⁸ As distinções entre os da cidade e os do mato aparecem na obra de Luandino que se passam para além de 1961 como em *Nós, os do Makulusu*, escrito em 1967 e que se passa em 1963. No trecho em que o narrador descreve a chegada de Maria do Golungo para Luanda é possível perceber esta distinção: “O vapor do comboio nos envolve tão assim no frio cacimbo da noite é o nosso primeiro cobertor dos poucos que terá. Não tira os olhos de mim e tem os olhos cor de mel. A prima Júlia está bem? O João ficou na roça? Perguntas e perguntas e ela, senhorazinha, só ri e abana sua cabeça: desprezará a minha mãe porque não tem os lábios pintados como a prima Júlia? E lançou-lhe logo logo um ódio, juro para dentro de mim que não vou dizer uma palavra, nem uma, o Maninho que a ature, tenho as miúdas do Liceu, pra quê dar confiança nesta mijona matumba da 4ª classe da escola do Golungo?” VIEIRA, Luandino. *Nós, os do Makulusu*, Porto, Edições 70, 1985.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As distinções entre litoral e interior, urbano e rural, capital e “mato” são antigas na história de Angola, mas ganharam uma dimensão significativa depois da maior ocupação econômica portuguesa no interior angolano, em meados do século XX, que transformou a agricultura local, subtraiu terras e expulsou a população do campo, sobretudo no norte, região de onde saíram muitos dos “novos assimilados”.

Eram clivagens não apenas geográficas, mas, sobretudo culturais, pois nelas cindiam-se o moderno e o tradicional, o civilizado e o bárbaro, partindo dos europeus em relação aos nativos e, também, da própria sociedade angolana e, sobretudo luandense.

Com a promulgação do Estatuto do Indígena (1926), do Ato Colonial (1930) e do Decreto-Lei (1954) e seus documentos correlatos, durante a ditadura de Antonio Oliveira Salazar (1926 – 1975), a dimensão segregacionista foi acentuada, pois os salazaristas acreditavam que havia uma grande facilidade na concessão do estatuto de civilizado, durante o período republicano (1910 – 1926), e que era dada uma grande liberdade e autonomia à elite crioula angolana.

Social e legalmente a categoria de “assimilado” era inferior à de “civilizado”, existente na época da República, já que conferia menos direitos e menos autonomia aos angolanos. Apesar disso, para concessão do Estatuto de Assimilado, exigia-se muito mais dos “indígenas”, em relação ao período anterior, e existiam mais entraves legais à mobilidade social. As dificuldades aumentaram ainda mais em 1954, quando o Estatuto do Indigenato foi reformulado, sendo acrescido de mais barreiras legais e tornado possível a revogação da condição de assimilado.

Na estruturação desse estatuto, tomou-se como ponto de partida o componente racial, certamente um elemento de manutenção da ordem ditatorial, pois, naquele contexto de forte migração de colonos portugueses para Angola, que não dispunham de maiores habilidades, esse instrumento legal serviu também para organizar a distribuição dos postos de emprego e o próprio trabalho na colônia.

Por outro lado, essa legislação contribuiu para acentuar as clivagens existentes na sociedade angolana – o crioulo, o velho assimilado, o novo assimilado, o branco de primeira, o branco de segunda, de acordo com o discurso assimilacionista.

Quanto à ideia de assimilação, as análises realizadas nos levaram a concluir que esse conceito assumiu diferentes significados para portugueses e angolanos: para os primeiros, a assimilação era uma construção ideológica que contou com um forte investimento ideológico português e mesmo econômico, com financiamento de viagens de Gilberto Freyre a Angola e de Oscar Ribas ao Brasil, cujo objetivo era comprovar *in loco* o acerto da política portuguesa. Associava-se ao comportamento de subserviência dos nativos aos europeus, com a adoção da religião católica e de formas de se vestir e se comportar à europeia. Para os angolanos, a assimilação trazia consigo uma série de ambiguidades: por um lado, lhes conferia distinção social; por outro, possibilitava-lhes a entrada no mundo português, mas criava uma série de marcas identitárias que nunca desapareceria.

Constatamos também que o Estatuto de Assimilado serviu aos interesses da propaganda colonial portuguesa, o que é comprovado pela leitura da legislação analisada, que preceitua sobre a missão histórica da nação portuguesa de levar a “civilização” para os povos, e pela análise dos textos de Gilberto Freyre e Adriano Moreira, para quem a assimilação era um fenômeno amplo, que estava na raiz da nação portuguesa e trazia impactos diretos para as elites políticas locais, pois os assimilados identificavam-se “inteiramente” com o colonizador, uma demonstração do acerto da política lusitana. A política de assimilação colonial em um contexto de independência dos países africanos conseguiu, por algum tempo, criar ao menos uma estrutura discursiva para fazer frente às críticas ao Estado português, que continuava a manter colônias.

Apesar disto, Freyre (1955), Moreira (1956) e mesmo Afonso Mendes (1958) acreditavam que o excesso burocrático dificultava o acesso ao Estatuto de Assimilado. Tratava-se de uma crítica interna ao regime português, diante do fato de que, durante a vigência do Estatuto do Indigenato (1926 a 1961), a quantidade de assimilados em Angola (bem como nas outras colônias) nunca ultrapassou os dois por cento.

Entretanto, acreditamos que o objetivo principal da política colonial portuguesa não era ter uma quantidade considerável de pessoas que aderissem ao Bilhete de Assimilado, mas contribuir para o surgimento de mais clivagens dentro da sociedade angolana, o que limitava a liberdade e autonomia das elites crioulas.

No período analisado, houve um aumento da densidade populacional de Angola, com a ida de metropolitanos para Luanda e regiões interioranas. Apesar de

a capital concentrar o maior número de portugueses recém-chegados, Angola continuava a ser predominantemente rural – mais de 90% da população vivia no campo. Neste sentido a urbanidade angolana deve ser entendida como um fenômeno que se circunscrevia basicamente a Luanda e, muito pontualmente, a outros núcleos, como a cidade de Sá da Bandeira.

Quanto à elite crioula luandense, tratava-se de grupos de origens diversas, muitas vezes oriundos de outros países, como São Tomé e Cabo Verde ou, mesmo, da Holanda, caso dos Van-Dunem, ou de regiões interioranas, como a região de Golungo Alto, no caso dos Pinto de Andrade, ou de Malanje, como os Cardoso. A própria ideia de mestiçagem, tanto biológica, quanto cultural, esteve em suas memórias, construindo uma história de colaboração e autonomia frente à metrópole, apesar de carregarem dentro de si um forte sentimento ligado a Luanda e sua urbanidade.

Em meados do século XX esta elite crioula se viu em torno do debate entre trocar o antigo estatuto, o de civilizado, para o novo estatuto, o de assimilado. Não foi uma posição fechada dentro das famílias, alguns como os Mingas achavam desnecessário tal estatuto. Para aqueles que optaram pelo Bilhete de Assimilado e que pertenciam as famílias crioulas, como os Pinto de Andrade, os Cardoso e os Vieira Lopes, era uma forma de manter algum prestígio político e ter, por exemplo, a possibilidade de votar. Neste sentido era manter vínculos de prestígio junto aos europeus.

Em relação aos “novos assimilados”, que foram em grande parte vistos pela historiografia como diluídos dentro das análises feitas sobre os crioulos ou uma versão “nova” deles, trata-se de mais um recorte analítico do que real, mas é possível pensá-los como um grupo com características distintas em relação à elite crioula, em diferentes sentidos: primeiro o fato de que os crioulos que aderiram ao Estatuto de Assimilado assim o fizeram em uma atitude de aproximação das elites metropolitanas. Já os novos assimilados, esses construíram uma atitude de diferenciação em relação aos nativos, ou seja, aos “indígenas”. Ser um “novo assimilado” não era estar dentro da lógica do poder metropolitano; era diferenciar-se em relação às “gentes do mato”.

Outra distinção aparente entre esses dois grupos é o fato de que, em Luanda, os crioulos constituíam-se numa elite nacional, que se pensava como tal; já os “novos assimilados”, esses não tinham esta dimensão nacional, apesar de se

constituírem regionalmente como uma elite local, dentro de um mesmo grupo étnico, como nos casos de Xitu e Sebastião, primos e ambundos-quimbundos.

Na análise das diferentes memórias daqueles que chamamos de “novos assimilados”, é possível perceber alguma diferenciação. Enquanto alguns, como Uanhenga Xitu, mantiveram certa estrutura narrativa ao longo do tempo, construindo discursiva e identitariamente um personagem com o qual dialogava com o seu público e seus interlocutores; outros, como Manuel Pacavira, apresentaram variações discursivas ao longo do tempo, ora, em um primeiro momento (anos 80), um grande viés político militante; ora, mais recentemente (2012), um maior pragmatismo.

Outro elemento comum na história dos “novos assimilados” é o fato de terem se formado nas missões. As missões protestantes se tornaram mais procuradas pelos angolanos do interior pela grande número de escolas, pela assistência médica oferecida, pela menor rejeição a determinados aspectos da organização social africana e por aquilo que poderíamos chamar de uma representação mais positiva sobre o “ser angolano”, o que levou os novos assimilados a defenderem este espaço como um lócus de autonomia e independência frente a Portugal.

Entretanto, apesar das diferenças, desde a sua relação com o poder metropolitano até o *ethos* religioso, católicos e protestantes compartilhavam a mesma visão de que estavam em Angola para salvar os nativos da “selvageria” e “barbárie” na qual se encontravam. O que nos parece, entretanto, crível é que alguns dos religiosos católicos, como o padre Joaquim Pinto de Andrade e o Cônego Manuel Joaquim Mendes das Neves, ou protestantes, como o missionário Augusto Klebsattel, foram agentes que provocaram uma maior conscientização política em torno daqueles que formaram.

Mesmo vindos do “mato”, os novos assimilados não se viam como “do mato”, apesar de, não raro, os cidadãos assim os considerarem. Posicionavam-se como intermediários não só entre os nativos e os portugueses, mas, também, em relação aos próprios angolanos que tinham alguma ascensão social. Esse caráter ambivalente é percebido nos diferentes depoimentos, pois, se por um lado, absorveram a linguagem e as lógicas culturais do colonizador, por outro, punham-se como defensores dos nativos, sobretudo daqueles que habitavam o interior angolano.

Imbuídos do sonho de construção de uma identidade nacional, conseguiram articular uma ideia de povo, que foi importante, sobretudo no momento histórico em que os discursos foram produzidos, anos 80 e 90, ou seja, época de construção do Estado Nacional Angolano. É possível entender esses novos assimilados também como agentes de resistência e, neste sentido, vale citar Achile Achebe (2012) por fazer considerações sobre as resistências no continente africano:

[...] a opressão não produz de modo automático apenas lutas significativas. Ela tem a capacidade de gerar uma ampla gama de reações, desde a aceitação parcial até a rebelião violenta. Entre esses extremos podemos ter, por exemplo, uma insatisfação vaga, sem foco; ou, o pior de tudo, bárbaras lutas internas entre os oprimidos, um feroz entrelaçamento de amor e ódio, como caranguejos no balde de um pescador, o qual se assegura de que nenhum caranguejo possa escapar (ACHEBE, 2012, p. 62).

Em grande parte a vida desses novos assimilados se passou em Luanda, uma cidade transformada pela maior presença portuguesa, tanto de colonos, quanto do próprio aparelho coercitivo português. Nos censos, a presença de pretos ao invés de mestiços no número de assimilados é por si só uma evidência de uma maior presença dos “novos assimilados” no seio da cidade de Luanda.

Os “novos assimilados” não tinham posições fortes frente aos crioulos, muito menos em relação aos colonos brancos tampouco frente às populações nativas. Geralmente faziam parte de uma pequena elite letrada, que atuava nas franjas do sistema colonial e das famílias crioulas. Atuavam como professores, gráficos, enfermeiros, pequenos comerciantes, mas nunca estavam no centro do poder econômico da colônia.

Em suas memórias, a cidade é vista como lugar de civilização, de luzes, de betão, com uma língua também diferente, já que, mesmo sendo o português, muitas vezes, era incompreensível para aqueles que vieram do “mato”, como destaca, por exemplo, Sebastião (1993). A cidade é o lugar onde conseguiam avançar no processo de escolarização ao mesmo tempo em que fugiam da violência existente no campo.

Aqueles que vinham do mato, mas também os cabo-verdianos, são-tomeenses, isto é, aqueles considerados estrangeiros, eram segregados em Luanda. Um bom exemplo disso era a praia, um local em princípio democrático, na qual aconteciam situações de discriminação racial, como as relatadas por Ribas

(1996) sobre o são-tomeense que se suicidou por não ter conseguido colocar uma barraca na praia, ou ainda, o caso de Arthur Arriscado (2004), que, mesmo contando uma história menos trágica, disse ter sido discriminado pelos luandenses que aconselhavam as moças a não se misturarem com os que vieram do mato.

Manifesta-se também nos depoimentos analisados o choque entre a cultura citadina de Luanda e a cultura tradicional dos mais velhos do interior. Esta é uma questão central nas diferentes obras de Xitu, especialmente em *Mestre Tamoda*. O personagem, Tamoda, tinha ido para Luanda, onde aprendera hábitos novos e os levava para sua região de origem no interior angolano. O trânsito entre Luanda e o interior, ligados pela linha de ferro, foi destacado também por Archer. Luanda foi associada à mulata, à mestiçagem. Mantinguita sabia da “legítima defesa”, pressuposto do direito português, mas também sabia dos artifícios do mundo tradicional; portanto, não estava perdido entre os dois mundos, utilizava-se dos dois.

As representações do novo assimilado aparecem em obras literárias analisadas, tanto de portugueses, como no caso de Maria Archer, quanto de angolanos, como Luandino Vieira, Uanhenga Xitu, Manuel Pacavira, Raul David. Xitu e Pacavira são particularmente importantes para se discutir a relação entre história e literatura, pois alguns de seus depoimentos estão presentes nos preâmbulos de suas obras, no caso de Xitu, *Os discursos do Mestre Tamoda* e *Os sobreviventes da máquina colonial depõem* e, em Pacavira, *Gentes do Mato*. São depoimentos que se entrelaçam com o texto literário e que, apesar de distintos, se complementam articulados pela memória.

Nessas obras literárias, o “novo assimilado” não é destacado de maneira particularizada, primeiro porque, para os portugueses, a questão da assimilação era algo estrutural, ou seja, uma missão civilizatória a ser empreendida por eles, e, no caso do conto analisado de Archer (1962), a “má assimilação” era um dos grandes entraves ao cumprimento dessa missão.

Já para os angolanos Xitu e Vieira, era preciso fazer um discurso de união nacional, e não de cisão; por essa razão, a crítica era contra a assimilação como fenômeno amplo, e não ao fato de alguns angolanos se tornarem assimilados, ou seja, a dimensão pública se sobrepunha à pessoal.

Assim é possível pensar o “novo assimilado” não como um dividido entre mundos distintos, o “mato” e a “cidade”, Angola e Portugal, mas como um angolano que usou das possibilidades legais, das prerrogativas culturais de um e outro para

conseguir alguma ascensão social. Além disso, os angolanos utilizaram-se das poucas brechas deixadas pela educação missionária para resistir ao colonialismo português, ressignificando e criando novas subjetivações a partir dessa educação.

Neste sentido a cisão “mato” e “cidade”, apesar de real, não pode ser absolutizada, pois se o “mato” estava em Luanda, Luanda também estava no “mato”, ou seja, os construtos identitários daqueles que estavam em trânsito, como “os novos assimilados”, eram influenciados por esses dois universos.

A presença deles em um contexto já profundamente segregado, a Luanda da segunda metade do século XX, revela a existência de diferentes clivagens dentro da capital, o português, o crioulo, o assimilado, o “indígena” e de distinções mais amplas ligadas às origens desses indivíduos, pois ser de Portugal, de Luanda ou do “mato” era fator de diferenciação tanto no universo do trabalho, quanto nas relações cotidianas da capital de Angola.

Por fim, pudemos constatar, com este estudo sobre os “novos assimilados”, que o contexto social de Luanda de 1926 a 1961 foi marcado por uma forte tensão social, mas também por uma série de resistências cotidianas – inferidas dos diferentes depoimentos e das obras literárias analisadas –, que culminaram com o início da luta armada em 4 de fevereiro de 1961. Afirmamos, ainda, que, em grande parte, tal luta ocorreu, também, em função da mudança de estatuto social e jurídico dos angolanos e de uma série de pressões econômicas cotidianas, tanto na cidade, quanto no campo.

REFERÊNCIAS

Fontes

Depoimentos e entrevistas

ANDRADE, Joaquim Pinto de. Entrevista In: JAIME, Drumond e BARBER, Helder. *Angola: Depoimentos para a história recente (1950-1976)*. S/l: Edição dos autores, 1999.

ANDRADE, Mario Pinto de. *Mário Pinto de Andrade, Uma Entrevista dada a Michel Laban*. Ed, Sá da Costa, Lisboa, 1997.

BARBEITOS, Arlindo. Entrevista. LABAN, Michel. *Angola : encontro com escritores*. Porto : Fundação Eng. António de Almeida, 1991.

BELO, Carlos Belli. Entrevista In: JAIME, Drumond e BARBER, Helder. *Angola: Depoimentos para a história recente (1950-1976)*. S/l: Edição dos autores, 1999.

BOAVIDA, Maria da Conceição Dias Jerónimo. Entrevista In: CORREIA, Fernando. Américo Boavida. *Tempo E Memória (1923-1968)*. 1. ed. Luanda, Angola: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 2009.

CARDOSO, Boaventura. “Entrevista”. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia; MATA,. Inocência (Org.) *Boaventura Cardoso, a escrita em processo*. Luanda; São Paulo: UEA, Alameda editorial, 2005.

CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão e CORI, Isaquiel. *Pessoas com quem conversar*. Angola, UEA, 2004.

DAVID, Raúl. Entrevista In: LABAN, Michel. *Angola : encontro com escritores*. Porto : Fundação Eng. António de Almeida, 1991. - p. 45-76

LABAN, Michel. *Angola: encontro com escritores*. Porto : Fundação Eng. António de Almeida, 1991 (Volume I e II).

LIMA, Manuel dos Santos. Entrevista In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com escritores*. Porto : Fundação Eng. António de Almeida, 1991

LOPES, João Vieira. Entrevista In: JAIME, Drumond e BARBER, Helder. *Angola: Depoimentos para a história recente (1950-1976)*. S/l: Edição dos autores, 1999.

MACEDO, Jorge In; LABAN, Michel. *Angola : encontro com escritores II Vol..* Porto : Fundação Eng. António de Almeida, 1991

MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*, Porto, Edições ASA, 2006.

MEDINA, Maria do Carmo. Entrevista In: JAIME, Drumond e BARBER, Helder. *Angola: Depoimentos para a história recente (1950-1976)*. S/l: Edição dos autores, 1999.

PACAVIRA, Manuel Pedro. Introdução In; PACAVIRA, Manuel Pedro. *Gentes do Mato*. Lisboa, Edições 70, 1981.

_____. Escrevo quando sinto necessidade de contar uma história. Entrevista dada a Aguinaldo Cristóvão. União dos Escritores Angolanos, 2012. Disponível em <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/430-escrevo-quando-sinto-necessidade-de-contar-uma-hist%C3%B3ria-verdadeira>. Acesso em 08 de Fevereiro de 2013.

ROCHA, Edmundo de Mello. Entrevista In: Correia, Fernando. *Américo Boavida : Tempo e Memória (1923-1968)*. 1. ed. Luanda, Angola: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 2009.

SILVA, Mário Rui. Entrevista In: ALVES, Carlos Alberto. Disponível em http://www.multiculturas.com/angolanos/quatro_entrevistas.htm. Acesso em 08 de Fevereiro de 2013

XITU, Uanhenga. Entrevista In: LABAN, Michel. *Angola : encontro com escritores*. Porto : Fundação Eng. António de Almeida, 1991. - p. 109-131

_____. Entrevista In: MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*, Porto, Edições ASA, 2006.

_____. Entrevista In: CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão e CORI, Isaquiel. *Pessoas com quem conversar*. Angola, UEA, 2004

_____. Palestra proferida pelo autor em 25 de Agosto de 1983, aos estudantes de literatura africana, e patrocinada pelo centro de estudos africanos e pela disciplina de literatura africana do departamento de línguas vernáculas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Brasil In: XITU, Uanhenga. *Os discursos do “mestre” tamoda*. Luanda, Angola: União dos Escritores Angolanos, INALD, 1984.

Livros de memória ou autobiográficos

ARRISCADO, Artur. *Miassos da minha terra: (músicas da minha terra)*. [Brasília]: Fundação Cultural Palmares, 2006, 124 p.

_____. *Sakalumbu: o contador de estórias*. Brasília, Grafor, 2004.

CASTRO, Rui Morais. *Memórias de um taxista*. São Paulo, Atomo, 2007

DÀSKALOS, Sócrates. *Um testemunho para a História de Angola*. Do huambo ao huambo. Lisboa: Vega, 2000.

FRAGOSO, José Adão. *O Meu Testemunho*. Edição do autor. Luanda, 2010.

KASEMBE, Dya. *As mulheres honradas e insubmissas de Angola*. Luanda : Nzila, 2005

SANTOS, Jacques Arlindo dos. *ABC do Bê Ô*. Edições CC. Angola, 1999.

SEBASTIAO, Adriano. *Dos campos de algodão aos dias de hoje*. Edição do Autor, 1993

Obras literárias

ASSIS JÚNIOR, António de, *Relato dos Acontecimentos de Dala Tando e Luçala*, Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1985; 1.^a edição: 1917. A
_____. *O segredo da morta* (romance de costumes angolenses), Lisboa, Edições 70, 1979; 1.^a edição: 1936.

DAVID, Raul. *Escamoteados na lei*, Luanda: UEA, 1987

SANTOS, Arnaldo. *A Casa velha das margens*. Luanda. Edições Maianga, 2004, p. 394.

_____. *Kinaxixe e Outras Prosas*. São Paulo: Ática, 1981.

RIBAS, Óscar. *Uanga. Feitiço*. Luanda: Ed. Lello, s.d,

_____. *Ecos da minha terra*. Luanda: UEA, 1989a.

_____. *Temas da vida angolana e suas incidências*. Luanda: Chá de Caxinde, 2002.

_____. *Tudo isso aconteceu*. Lisboa, Luanda, 2010.

PACAVIRA, Manuel Pedro. *Gentes do mato*. Lisboa : Edições 70, 1981. - 208 págs.
- Autores Angolanos. 35

ROCHA, Jofre. De como Nga Palassa diá Mbaxi, kitandeira do Xá-Mavu e devota conhecida desde Sant'Ana ayé a Senhora da Muxima, renegou todos seus santos e orações In: *Lavra & Oficina* : Caderno especial dedicado à literatura angolana em saudação à VI conferência dos escritores afro-asiáticos : (Luanda, 26 de Junho a 3 de Julho de 1979) / União dos Escritores Angolanos. - Lisboa : Edições 70. - p. 78-83

SOROMENHO, Castro. *A Chaga*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

VÁRIOS. *Voz de Angola clamando no Deserto*. Lisboa: Edições 70/União dos Escritores Angolanos, 1984.

VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 136 p.

_____. VIEIRA, Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*. São Paulo: Ática, 1981.

_____. *Nós, os do Makulusu*, Porto, Edições 70, 1985.

VAN-DÚNEN, Domingos. Uma história singular In: *Lavra & Oficina*, União dos Escritores Angolanos, Artes e Gráficas, Luanda, 1979.

XITU, Uanhenga..*Manana*. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. *Os sobreviventes da máquina colonial depõem*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Os discursos do Mestre Tamoda*. São Paulo, INL, 1984.

Documentos escritos

Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Decreto-Lei nº 39666 de 20 de Maio de 1954, Separata nº 347 do 'Boletim Geral do Ultramar', Agência-Geral do Ultramar, Lisboa, 1954

Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, decreto n.º 12 533, de 23 de Outubro de 1926.

Código do trabalho dos indígenas nas colónias portuguesas de Africa; *decreto n.º 16:199, de 6 de dezembro de 1928*. Suplemento ao B.O.M.nº 2, 1ª. Série, de 16.01.1929 pp. 19-62

Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena aprovado por Diploma Legislativo nº 237, de 26 de Maio de 1931. Luanda, 1931

Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena aprovado por Diploma Legislativo nº 237, de 26 de Maio de 1931. Luanda, 1931

Fontes Literárias escritas

ARCHER, M. *Terras onde se fala português*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante CEB, 1957.

FREIRE, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Livros do Brasil. 1940.
_____. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

LIMA, Mesquintela. *Alguns aspectos sociológicos da colonização* », separata do. Mensário administrativo, 186 a 191. 1961.

MENDES, Afonso. *A Huíla e Moçâmedes* : considerações sobre o trabalho indígena Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

MOREIRA, Adriano. As elites das províncias portuguesa de Indigenato (Guiné, Angola, Moçambique) In: *Garcia de Orta*. - Vol. IV, Nº II (1956), p. 159 - 190

Mídias eletrônicas.

A Guerra: a operação Nambuangongo. Joaquim Furtado. Rede de Televisão de Portugal (RTP), Dvd 4,2007, Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=endscreen&NR=1&v=mi4Mo9MEv_g. Acesso em 21 de Julho de 2012.

ANTONIO, Jorge. *O Lendário Tio Liceu e os Ngola Ritmos*, Portugal, 2009, 52'

Jornais e Revistas

Autoridade Mabuia afirma ser possível retorno produção algodão. *Agencia Angolapress*, 04 de Julho de 2005. Disponível em http://www.portalangop.co.ao/motix/pt_pt/noticias/economia/Autoridade-Mabuia-afirma-ser-possivel-retorno-producao-algodao,c784f273-e7b1-4ba7-aab7-a8888f0fd095.html. Acesso em 11 de Agosto de 2012.

CALONGO, Carlos. Comunidade do Rangel com mais um ano de vida. *Jornal de Angola*, 16 de Setembro de 2010. Disponível em <http://jornaldeangola.sapo.ao/18/0/comunidade-do-rangel-com-mais-um-ano-de-vida>. Acesso em 10 de Agosto de 2012.

FORTUNATO, Jomo. A modernidade estética da música angolana. *Jornal de Angola*, 16 de Novembro, 2009.

_____. Mário Rui Silva e o Ngola Ritmos, *Jornal de Angola*, 21 de Fevereiro, 2011.

GOMES, Miguel. Cinema dos tempos que já lá vão. *Revista Austral*, Luanda. 2010

MATETA, Rosalina. Nacionalistas falam do papel do conjunto "Ngola Ritmos", *Jornal de Angola*, 11 de Novembro, 2010

Livros e Artigos

Memória

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221..

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas. 1996

HAROCHE, Claudine. Les exigences de la reconnaissance dans les sociétés démocratiques” In ENRIQUEZ (Edit) *Le Goût de l'altérité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO (coord.). *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 2012, pp.181-218.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004

LE GOFF, Jacques. Memória, In: *História e memória*, pp. 423-483, Ed. da Unicamp, Campinas, 1982.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luís Borges*. São Paulo: Estação Liberdade/FAPESP, 1998

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, v. 14, p. 7-24, fev. 1997.

Obras teóricas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. In: *Cadernos de Campo*, nº 3, Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia da USP, 1993.

BAKARY, Tessy. D., Les Elites Africaines au Pou'voir (problématique, méthodologie, état des travaux), Bibliographie du Centre d'Etude d'Afrique Noir, No.2/3, 1990.

BARTHES, Roland. *O Grau Zero da Escrita*. São Paulo.. Martins Fontes, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005

BHABHA, HOMI K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BUSINO, Giovanni. *Elite(s) et Élitisme*. Presses Universitaires de France, collection Que Sais-Je, Paris, 1992

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*..São Paulo: Publifolha, 2000.

ELIAS, N. O processo civilizador: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v I.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 398 pp.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HEINZ, Flávio M. (org.). 2006. *Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 2006.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru, Edusc, 1999

RAMA, Ángel. *A Cidade das Letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual In SILVA, Tomaz. T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis : Vozes, 2000.

História Geral

ALEXANDRE, Valentim. *Velho Brasil / novas Áfricas: Portugal e o Império (1808 - 1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

_____. Portugal em África (1825 – 1974): Uma perspectiva Global In *Revista Penélope*, nº11, Lisboa, 1993, pp.53-66.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Miguel Vale de, Por um pós-luso-tropicalismo: raízes e ramificações dos discursos luso-tropicalistas, ou de 'como certos erros passam de uns manuais para os outros', comunicação apresentada na mesa-redonda «Luso-tropicalismo: balanços e perspectivas em diálogos cruzados, XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Vitória, Abril de 1998

ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos Afro-Asiáticos*. 2003, vol.25, n.3, pp. 579-596

BATISTA, Elisabeth. . Entre o Índico e o Atlântico: incursões literárias de Maria Archer. *Revista Crioula*, v. 1, p. 1-9, 2007.

BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

CABAÇO, José Luís: “Políticas de identidade no Moçambique colonial” in Maggie, Yvone & Rezende, Claudia Barcelos (org.). *Raça como retórica*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.

CASTELO, Cláudia *Passagens para África*. O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole, Porto, Edições Afrontamento, 2007

_____. A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial. In *7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos*, 9, Lisboa, 2010 - 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade : actas [Em linha]. Lisboa: CEA, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/2244> elites das colônias. Acesso em 08 de Julho de 2012.

CUNHA, Isabel Maria Ribeiro Ferin. Do Mito a análise documentária: a “lusso-assimilação”. *Tese de Doutorado*. Escola de Comunicação e artes. Universidade de São Paulo, 1987, p. 183

CUNHA, Luís. A imagem do negro na B.D. do Estado Novo: algumas propostas exploratórias, *Cadernos do Noroeste*, vol. 8 (1), 1995, 89-112.

_____. *A Nação nas malhas da sua identidade*: O Estado Novo e a construção da identidade nacional. Porto: Afrontamento, 2001.

FERREIRA, Roquinaldo A. Transforming Atlantic Slaving: Trade, Warfare and Territorial Control in Angola, 1650-1800, *Tese de Doutorado*, Los Angeles: University of California, 2003.

FLORENTINO, Manolo, Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX), Rio de Janeiro: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 1995.

FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 2001. v. XI

FRY, Peter H. Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral In; FRY, Peter. *A Persistência da Raça*: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 348 p.

FARIA, António. *Linha Estreita da Liberdade*, A Casa dos Estudantes do Império, Lisboa, Colibri, 1997.

HERNANDEZ, Leila Leite. Elites africanas, a circulação de idéias e o nacionalismo anticolonial. In: RIBEIRO, Alexandre, GEBARA, Alexsander e BITTENCOURT, Marcelo. *África passado e presente*: II encontro de estudos africanos da UFF, Niterói: PPGHISTÓRIA-UFF, 2010.

_____. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. 2ª. ed. São Paulo: Grupo Summus - Selo Negro Editora, 2008.

_____. *Os Filhos da Terra do Sol*: formação do Estado-nação em Cabo Verde. 1ª. ed. São Paulo: Selo Negro Editora, 2002

_____. Movimentos político-ideológicos In: *Países africanos de língua oficial portuguesa*: reflexões sobre história, desenvolvimento e administração. São Paulo, Fundap, 1991

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: companhia das Letras, 2000.

MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980

MARQUES, A. H. de Oliveira. Introdução In MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 2001. v. XI

MATEUS, Dalila Cabrita. *A PIDE/DGS na Guerra Colonial (1961-1974)*, Lisboa, Terramar, 2004

MAXWELL, Kenneth. *O Império Derrotado: Revolução e Democracia em Portugal*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MEDINA, João. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarismo. *Revista USP*, n. 45, março/abril/maio, São Paulo. 2000.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MUNANGA, Kabengele. Origem e Histórico do Quilombo na África. *Revista USP* v. 28, p. 56-64, 1995/1996.

_____. *Os Basanga de Shaba, Um Grupo Etnico do Zaire*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. 334 p.

NASCIMENTO, Augusto. *A liga dos interesses indígenas de São Tomé e Príncipe (1910-1926)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1999. - P.417-431

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 - 1974). *História* [online]. 2009, vol.28, n.1, pp. 445-482

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*, São Paulo: Cia das Letras, 2005.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África : outro horizonte : (relações e política brasileiro-africana)* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira. 1961

ROSAS, Fernando (coord.) *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, in SERRÃO, Joel e MARQUES, A.H. de Oliveira, (direcção de), *Nova História de Portugal*, vol. XII, Lisboa, Editorial Presença, 1990.

SANTOS, Deoscoredes Maximiniano dos (Mestre Didi). Odé ati awon orisà ibo – O caçador e os orixás do mato . In: LUZ, Marco Aurélio (org.). *Identidade negra e educação*. Salvador/BA: Ianamá, 1989, p. 19-23.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Os escritos reunidos do antropólogo e obá Vivaldo da Costa Lima. *Afro-Ásia*, 45, Edições UFBA, 2012, p.175-178

SOW, Alfa I e ABDULAZIZ, Mohamed H. Língua e evolução social In: MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe (edit). *História geral da África, VIII: África desde 1935*, Brasília. UNESCO, 2010.

SURET - CANALE, Jean e BOAHEN, A. Adu.A África ocidental in MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe (edit). *História geral da África, VIII: África desde 1935*, Brasília. UNESCO, 2010.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII, IN: FRAGOSO, João, FLORENTINO, Manolo et alli. *Nas rotas do Império: Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDufes; Lisboa: IICT, 2006.

TORRES, Adelino. *O Império Português entre o real e o imaginário*. Lisboa, Escher, 1991.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Fapesp, 2002.

_____. O bom povo português: usos e costumes *d'aquém e d'além* mar, 04/2001, *Mana*(Rio de janeiro), Vol. 1, pp.55-88, Rio de Janeiro, 2001.

VENÂNCIO, José Carlos. *Colonialismo, antropologia e lusofonias*. Repensando a presença portuguesa nos Trópicos. Lisboa: Vega. 1996.

_____. *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*, Lisboa: Ulmeiro, 1993.

ZAMPARONI, Valdemir. A política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930 in DELGADO, Ignacio C. et alli (org). *Vozes do além da África: tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas*. Editora UFJF, 2006

História de Angola

ABRANCHES, Henriques. *Reflexões sobre a Cultura Nacional*. Lisboa, Edições 70, 1980.

ABRANTES, Carla S. A. Narrando Angola: a trajetória de Mário António e a invenção da “Literatura Angolana” *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/ MN- UFRJ, 2005

ANDRADE, Justino e VIDAL, Nuno (Orgs). *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola*, Lisboa/Luanda: Ed. Firmamento/Universidade Católica de Angola, 2006

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano – continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

ALBUQUERQUE, Orlando. *Alda Lara - a Mulher e a Poetisa*. Publicações Imbondeiro, 1967.

AGUALUSA, José Eduardo. De língua de cobra a língua mátria in MATEUS, Ismael (Coord.) *Angola — a festa e o luto*. Lisboa: Vega, 2000

AUGUSTONI, Prisca e VIANA, Anderson Luiz. A identidade do sujeito na fronteira do pós-colonialismo em Angola. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 189 - 205, jul./dez. 2010

BARBEIROS, Arlindo. "Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme". In: *Lusotopie* 1997, Paris: Karthala, 1997.

BENDER, Gerald J. *Angola: mito y realidad de su colonización*. México, Siglo XXI, 1980

BIRMINGHAM, David. *O Carnaval em Luanda*. *Análise Social*, vol. x x vi (111), 1991, p. 417-429.

BITTENCOURT, Marcelo. Angola: tradição, modernidade e cultura política. In: Daniel Aarão Reis; Hebe Mattos; João Pacheco de Oliveira; Luís Edmundo de Souza Moraes; Marcelo Ridenti. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, v. , p. 129-144.

_____. Jogando no campo do inimigo: futebol e política em Angola. In: MELO, Victor Andrade de, BITTENCOURT, Marcelo, NASCIMENTO, Augusto (orgs.). *Mais do que um jogo: o esporte no continente africano*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

_____. *A resposta dos "Crioulos Luandenses" ao intensificar do processo colonial em finais do século XIX*. In: *África e a instalação do sistema colonial (1885 – 1930): III reunião internacional de história de África – actas / dir. Maria Emilia Madeira Santos. – IICT, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000.*

_____. *Dos Jornais às Armas*. Trajectórias da Contestação Angolana. 1. ed. Lisboa: Vega, 1999.

BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Lisboa : Vega, 2003

_____. *África meridional: Império em África: Angola e seus vizinhos*, Lisboa, 2000

BRINKMAN, Inge. War and Identity in Angola: two case studies, *Lusotopie*, 2003, pp. 195–221

CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida. *As relações étnicas em Angola: as minorias brancas e mestiças (1961-1992)*. Disponível em: http://www.angolanistas.org/ZAZprincipal/r_etnicas.htm, Acessado em: 20 de

Abril de 2009.

CHAVES, Rita. *A Formação do Romance Angolano*. São Paulo, DLCV/USP, 1999.

_____. "A geografia da memória na ficção angolana". *Literatura e memória cultural*. Anais: v. II: ABRALIC. Belo Horizonte, 1991.

CHAVES, Rita. A narrativa em Angola: espaço, invenção e esclarecimento. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Hélder; RIBEIRO, Fernando R.. (Org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: UNICAMP, 2009, v. 1, p. 101-114.

CONCEIÇÃO NETO, Maria. "O Luso, o Trópico...e os Outros (Angola, c.1900-1975) In: *A Dimensão Atlântica da África: Atas da II Reunião Internacional de História de África*, CNPQ, 1997, pp.117-122

_____. Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no Século XX. In: *Lusotopie*. Éditions Karthala, 1997, p. 327-359

_____. "Breve Introdução histórica". In: Maria do Carmo Medina: *Processos políticos da luta pela independência*. Luanda: Faculdade de Direito UAN 2003: pp. 15-30.

_____. As fronteiras por dentro da nação: divisões étnicas, socio-económicas e socio-políticas numa perspectiva histórica. Comunicação apresentada na Conferência Angola: a crise e o desafio democrático, Programa Angola/Canadá, ADRA/Angola e CIDMAA/Canadá, Luanda, 24 a 26 de agosto de 1992

COHEN, Abner. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press, 1981.

CORRADO, Jacopo. *The creole elite and the rise of Angolan proto-nationalism (1870-1920)*. Amherst: Cambria Press, 2008

DIAS, Jill. História da Colonização. África (séculos XVII-XX)", in *Ler História*. Lisboa. ISCTE, 1991.

_____. Mudanças nos padrões de poder no hinterland de Luanda. O impacto da colonização sobre os mbundu (c. 1845- 1920), in *Penélope*, n.º 14, Lisboa, 1994.

_____. Uma questão de Identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930" in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Ano I, n.º 1, Janeiro-Junho, 1984

DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro - prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume. 2010.

EDWARDS, Adrian. *The Ovimbundu under two sovereignties. A Study of Social Control and Social Change among a people of Angola*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

FERNANDES, José Manuel, *Geração Africana - Arquitectura e Cidades em Angola e Moçambique, 1925-1975*, Livros Horizonte, 2002

FERREIRA, Eduardo de Souza. *História e educação em Angola : da ocupação colonial ao MPLA*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação - FE. Doutorado em Educação, Unicamp, 2005.

FERREIRA, Carla. *Poemas de Alda Lara*: Para uma leitura da infância. Revista Crioula, 2008

FITUNI, L. L. *Angola: natureza, população, economia*. Moscou, Edições Progresso, 1985.

FONSECA, Dagoberto J. As universidades e os trânsitos da juventude: Angola, Portugal e Brasil olhando não só para o retrovisor. In: *XI Anais do XI Congresso luso-afro-brasileiro*. Salvador : Editora da UFBA, 2011.

GOMES, Catarina Antunes. De como se produz o poder: Angola e suas transições, *Tese de Doutorado em Sociologia*. Faculdade de Economia. Universidade de Coimbra, 2009

GONÇALVES, António Custódio Estado, cidadania e nacionalismo : o caso de Angola In: *Globalização e Contextos Locais na África Subsariana*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, Tipografia Nunes Lda, 2002.

HENRIQUES, Isabel Castro. Território e Identidade. *O desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial* (c. 1872 – c. 1926). Sumário pormenorizado da lição de síntese apresentada a provas para obtenção do título de Professor Agregado do 4º Grupo (História) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa. 2003, p. 18

_____. *Percursos da modernidade em Angola*: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

JACOB, Berta Maria Oliveira. A toponímia de Luanda: das memórias coloniais às pós-coloniais. *Dissertação de Mestrado em Estudos do Património* apresentada à Universidade Aberta. Lisboa, 2011, p. 141.

JORGE, Manuel. Nação, identidade e unidade nacional em Angola. In *Latitudes: Cahiers Lusophones*, France, 2006, p. 3-10

_____. *Para Compreender Angola*, Lisboa: Dom Quixote, 296p.

KAVAYA, Martinho. Educação, cultura e cultura do amém: Diálogos do Ondjango com Freire em Ganda / Benguela / ANGOLA. *Mestrado em Educação*. Universidade Federal de Pelotas, 2006

LABAN, Michel. *Ambaquista e literatura*. União de escritores angolanos. Disponível em: <<http://www.ueangola.com/index.php/criticas-e-ensaios/item/146-ambaquista-literatura.html>>. Acesso em: 20 set. 2011.

LOPES DE SÁ, Ana Lúcia. A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX. Elemento de Construção da Nação, *Tese de Doutoramento*. Sociologia, Universidade da Beira Interior, 2009.

MATEUS, Dalila Cabrita. *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*. Mem Martins: Inquérito, 1999.

_____. MATEUS, Dalila Cabrita. Resposta à recensão do livro *Purga em Angola*. *Relações Internacionais*, Lisboa, n. 19, Sept. 2008.

MATEUS, Dalila Cabrita e MATEUS, Álvaro. *Purga em Angola*. Lisboa: Edições ASA, 2007.

MACÊDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: EditoraUnesp; Luanda (Angola): Nzila, 2008

MARTINS, Maria Odete Soares – O pensamento missionário do padre Joaquim Alves Correia (1886-1951). *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2007-2008.

MATEUS, Ismael (Coord.) *Angola — a festa e o luto*. Lisboa: Vega, 2000

MENEZES, Solival. *Mamma Angola: Sociedade e Economia de um país nascente*. Prefácio de Paul Singer. São Paulo: Edusp; FAPESP, 2000

MESSIANT, Christine. *L'Angola post-colonial: Sociologie d'une oléocratie*, Paris: Karthala, 2009.

_____. “Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste”, in Michel Cahen (Org. de). *Vilas et cidades*. Bourgs et villes en Afrique Lusophone. Paris: Laboratoire Tiers-Monde/Afrique, 1989.

_____. “Angola: the challenge of statehood”, in David Birmingham; Phyllis M. Martin (Ed. by). *History of Central Africa. The Contemporary Years Since 1960*. London: Longman, 1998.

_____. 'Protestantismes en situation coloniale. Quelles marges?', *Lusotopie* 245-256. 1998

MILHEIRO, Ana vaz e FIGUEIRA, Jorge. *Moderno colonial. Património escolar em Angola construído durante o Estado Novo português*. 3º Seminário DOCOMOMO Norte Nordeste. MORTE E VIDA SEVERINAS: Das ressurreições e conservações (im)possíveis do património moderno no Norte e Nordeste do Brasil. João Pessoa, 26, 27, 28 e 29 de Maio de 2010. Disponível em http://www.docomomonortenordeste.com.br/artigos/TC_SEC2_11.pdf. Acesso em 01 de Julho de 2012.

MORAES, Filipe. Uma análise sobre os aspectos marcantes das identidades do tempo (a infância) e do espaço (a cidade) “presente” nas estórias da obra *A Cidade e a Infância*, de José Luandino Vieira. In: *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global*, Lisboa, Nº 2, 2007, p. 1- 47

MOORMAN, Marissa. Of westerns, women, and war: Re-situating Angolan Cinema and the nation. *Research in African Literatures* vol.32 no.3, 2001. Disponível em <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3820427?uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21100906515131>. Acesso em 09 de Julho de 2012.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e discontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda*. São Paulo: terceira margem, 2006.

_____. Configuração dos núcleos humanos de Luanda, do século XVI ao século XX in *Actas do Seminário Encontro de povos e culturas em Angola*, Luanda, 3 a 6 de Abril de 1995. Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1997.

MACEDO, Jorge. *Obreiros do nacionalismo angolano : ngola ritmos*. Luanda : União dos Escritores Angolanos, 1989.

NETO, Maria da Conceição. Angola no Século XX (até 1974). In: ALEXANDRE, Valentim. *O Império Africano* (séculos XIX e XX). Lisboa: Edições Colibri, 2000. 175-195.

NORÉ, Alfredo & ADÃO, Áurea. O ensino colonial destinado aos "indígenas" de Angola. Antecedentes do ensino rudimentar instituído pelo Estado Novo In; *Revista Lusófona de Educação*, Universidade Lusófona de Humanidades e tecnologias, Portugal, 2003, p.102.

OLIVEIRA, Mario Antonio Fernandes. *Reler África*. Instituto de Antropologia. Universidade de Coimbra, 1990

_____. *Luanda, "ilha" crioula*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968

ORNELAS, José. Luandino Vieira: A desconstrução do discurso colonial In: *Letras de Hoje*, numero 80, PUCRS, Junho de 1990.

PADILHA, Laura .*Entre voz e letra*. O lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. 2. ed. Niterói / Rio de Janeiro: EdUFF / Pallas, 2007. v. 1. 255 p.

_____. Colonialidade e Literatura em Angola – do enfrentamento às novas cartografias. In: DELGADO, Ignácio G. (org) et al. *Vozes (além) da África*. Juiz de Fora: Ed: UFJF, 2006. p.73-88.

PAREDES, Margarida. Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política. *Cadernos de Estudos Africanos*. Lisboa.. 21 (2011) 11-26

PÉCLARD, Didier. "Eu sou americano": dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XXe siècle", *Lusotopie*, 1998, pp. 357 – 376.

PEREIRA, Luena. *Os Bakongo de Angola*: religião, política e parentesco num bairro de Luanda. São Paulo: Serviço de Comunicação Social - FFLCH/USP, 2008.

PIMENTA, Fernando Tavares. Angola. *Os Brancos e a Independência*. Porto: Afrontamento, 2010

PINTO, Tatiana Pereira Leite. Etnicidade, Racismo e Luta em Angola: As questões étnicas e raciais na luta de libertação e no governo Agostinho Neto. *Trabalho de conclusão de curso*. Universidade Federal Fluminense, 2008.

PORTO, Nuno. *Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940-1970*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 2009.

RIBEIRO, Orlando. *A colonização de Angola e o seu fracasso*. Lisboa: Imprensa-Nacional Casa da Moeda, 1981

REIS, Fidel Raul Carmo. *Das políticas de classificação às classificações políticas (1950-1996)*. A configuração do campo político angolano: Contributo para o estudo das relações raciais em Angola. Tese de Doutorado. ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, Junho, 2010

RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

_____. As associações de nativos em Angola - o lazer militante em prol dos angolanos. In; *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro), nº 37, 2000, pp. 45-67

SANTOS, Daniel dos. Economia, democracia e justiça em Angola: o efêmero e o permanente. *Estudos afro-asiático*. 2001, vol.23, n.1, pp. 99-133

SANTOS, Donizeth Aparecido dos. Representações da Mãe - África na literatura angolana. *Mestrado em Letras* (Estudos Literários). Universidade Estadual de Londrina, UEL, 2005

SANTOS, Maria Emilia Madeira dos. *Nos caminhos de África*. Serventia e Posse. Angola Século XIX. Lisboa 1998.

SCHUBERT, Benedict Os protestantes na Guerra angolana depois da independência In *Lusotopie – Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine*. Paris. Kartala. 1999.

SOUSA, Carlos Alberto Serra Teixeira de A crónica em Ernesto Lara, Filho: baseado nas crônicas da Roda Gigante. *Dissertação de Mestrado*. Estudos Românicos, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2009.

SOUSA, Luis Manuel Rebelo de. *O papel-moeda em Angola*. Subsídios para o seu estudo. Luanda: Ed. Banco de Angola, s/d.

SERRANO, Carlos Henrique Moreira. Angola: nasce uma nação: em estudo sobre a construção da identidade nacional. *Tese de Doutoramento em Antropologia Social*. FFLCH/USP. São Paulo, 1988.

_____. Angola: o discurso do colonialismo e a antropologia aplicada. *África - Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, v. 14-15, n.1, p. 15-36, 1992.

_____. Angola: Bibliografia Antropológica. Coimbra, Portugal: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1996. v. 16. 247p .SERRANO, C. M. H. . Bibliografia preliminar sobre Angola publicada no exterior. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP, 1977. v. 1. 48p.

SILVA, Elisete Marques. *Impactos da ocupação colonial nas sociedades rurais do Sul de Angola*, Lisboa: Centro de Estudos Africanos/ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2003

SILVA NETO, Teresa José. *Contribuição a história da educação e cultura de Angola* : grupos nativos, colonização e a independência. Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação - FE. Doutorado em Educação, Unicamp, 2005.

TOMAS, Cláudio Discursos e práticas alternativas de reconciliação nacional e de construção da nação em Angola: O caso da Igreja Evangélica Congregacional de Angola. dissertação de mestrado, Lisboa: ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2009.

WHEELER, Douglas. Origins of African Nationalism in Angola: Assimilado protest writings, 1859-1929” In: CHICOTE, Ronald. *Protest and Resistance in Angola and Brazil*. Comparative Studies. Berkeley: University of California Press, 1972.

WATEMBO, Muatchissengue. *Declaração de Sua Majestade Rei Muatchissengue Watembo*. Colóquio sobre Direitos Humanos, Fundação Mario Soares, Lisboa Maio 2004.

ANEXOS

Decreto 12.533, de 23 de Outubro de 1926, publicado no *Diário do Governo* nº 23, 23-10-26, p. 903.

ESTATUTO POLÍTICO, CIVIL E CRIMINAL DOS INDÍGENAS DE ANGOLA E MOÇAMBIQUE

Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique
Dos direitos e deveres dos indígenas em geral

Art. 1º - A República Portuguesa garante a todos os indígenas os direitos concernentes a liberdade, segurança individual e propriedade, a defesa das suas pessoas e propriedades, singulares ou colectivas, a assistência pública e liberdade do seu trabalho; e promove por todos os meios o cumprimento dos seus deveres conducentes ao melhoramento das condições materiais e morais da sua vida, ao desenvolvimento das suas aptidões e faculdades naturais e, de uma maneira geral, a sua instrução e progresso, para a transformação gradual dos seus usos e costumes, valorização da sua actividade e sua integração na vida da colónia, de modo a constituírem um elemento essencial da sua administração.

Art. 2º - As codificações dos usos e costumes dos indígenas serão feitas por circunscrições administrativas ou regiões, segundo as circunstâncias, e nelas serão aceites todos os usos e costumes da vida social indígena que não ofendam os direitos de soberania ou não repugnem aos princípios de humanidade.

Art. 3º - Para os efeitos do presente estatuto, são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça. Aos governos da colónias compete definir as condições especiais que devem caracterizar os indivíduos naturais delas ou nelas habitando para serem considerados indígenas para o efeito da aplicação do estatuto e dos diplomas especiais promulgados para indígenas.

Dos direitos civis

Art. 4º. Nas relações jurídicas entre indígenas os direitos de família, sucessões e regime de propriedade são regulados segundo os usos e costumes das populações das regiões em que eles habitam.

§ único. Enquanto não forem reduzidos a escrito usos e costumes dos indígenas de cada região, serão eles estabelecidos, para cada caso sujeito a julgamento, pelas declarações do chefe indígena da região e de dois indígenas dos mais conceituados no seu meio designados pelo presidente do tribunal.

Art. 5º. Aos indígenas é garantida a liberdade nos contratos de prestação de serviço. A autoridade assegurará esta liberdade de trabalho.

§ único. O trabalho compelido só é permitido quando absolutamente indispensável, em serviços de interesse público, de urgência inadiável. Este trabalho será remunerado.

Art. 6º. Quaisquer outros contratos além dos de serviços entre indígenas, só serão válidos quando aprovados pela comissão de defesa dos indígenas.

Dos direitos políticos

Art. 7º. Os indígenas têm direito a protecção, assistência, educação e instrução por parte do Estado.

§ único. Uma parte das receitas provenientes do imposto indígena será obrigatoriamente destinada a efectivação destes direitos e aos melhoramentos de ordem material respectivos.

Art. 8º. O Estado assegura o bom funcionamento e progressivo aperfeiçoamento das instituições políticas indígenas, e mantém as autoridades gentílicas, como tal reconhecidas pelas autoridades administrativas.

Art. 9º. Não serão concedidos aos indígenas direitos políticos em relação a instituições de carácter europeu.

Do direito criminal

Art. 10º. A repressão criminal quanto aos indígenas terá por objectivos essenciais:

- a) A reparação do dano causado;
- b) A intimidação pela imposição de penas graduadas conforme as culpas.

Art. 11º. Enquanto não forem publicados os Códigos Penais Indígenas nas colónias, as penas a aplicar pelos tribunais serão reguladas pelo Código Penal Português, tendo na devida atenção o estado de civilização dos indígenas e os seus usos e costumes.

§ 1º. As penas correcionais podem ser substituídas por trabalho correcional e as maiores por trabalhos públicos.

§ 2º. A aplicação da pena de trabalhos públicos é, quanto ao tempo de duração, regulada pelas disposições do Código Penal Português referentes a pena de degredo.

§ 3º. A pena maior de trabalhos públicos será sempre cumprida em região diferente daquela em que resida o criminoso, e a de trabalho correcional poderá sê-lo ou não, consoante as conveniências da política indígena.

§ 4º. O trabalho em cumprimento da pena só pode ser prestado em serviços de utilidade pública e será remunerado conforme as circunstâncias.

Art. 12º. A administração da justiça aos indígenas rege-se por foro privativo, independente da organização portuguesa.

Da administração da justiça

Art. 13º. Em cada circunscrição administrativa de regime civil ou militar haverá um tribunal privativo dos indígenas com jurisdição em toda a sua área, constituído pela autoridade administrativa da sede da circunscrição que servirá de presidente, e por dois indígenas, sendo um nomeado pelo governador do distrito e outro escolhido pela comissão de defesa dos indígenas, servindo por dois anos, sendo escrivão de circunscrição.

§ único. Assistirão aos julgamentos deste tribunal, consoante as distâncias e a importância das causas, com atribuições de mera informação, os chefes indígenas das regiões a que pertencerem as partes, quando residentes dentro da área da circunscrição administrativa.

Art. 14º. Compete aos tribunais privativos dos indígenas:

- a) em matéria civil e comercial:
O julgamento de todas as questões em que autores ou réus sejam indígenas.
- b) em matéria criminal:

1º O julgamento dos crimes contra a propriedade a que corresponda pena correcional em que os réus sejam indígenas.

2º O julgamento de todos os crimes contra as pessoas e daqueles a que corresponda pena maior em que ofendidos e réus sejam todos indígenas.

§ único – Nos casos dos nos. 1º e 2º da alínea b), havendo co-réus não indígenas, o julgamento da causa pertencerá aos tribunais ordinários.

Art. 15º. Os processos serão sumários e os julgamentos em discussão oral. As declarações a que se refere

o § único do Art. 13º serão sempre reduzidas a escrito no processo.

Art. 16º. Os serviços dos tribunais privativos dos indígenas estão sujeitos a inspecções anuais pela forma a estabelecer em cada colónia.

Art. 17º. Das decisões dos tribunais privativos dos indígenas há recurso para um Tribunal denominado Tribunal Superior privativo dos indígenas, com sede na capital da colónia, constituído pelo Governador Geral, seu protector nato, que servirá de presidente, pelo presidente da Relação do distrito judicial, um vogal eleito anualmente pelo Conselho do Governo, e pelo director dos Serviços e Negócios Indígenas, que servirá de relator.

§ 1º. As sentenças proferidas sobre crimes a que corresponda pena maior, para se tornarem executivas, carecem de confirmação do Tribunal Militar. Das decisões deste tribunal não há recurso.

Artº 18º. De todas as decisões finais a que se refere o artigo 14º serão enviadas cópias ao director dos Serviços e Negócios Indígenas, e das referidas no artigo 17º serão enviadas cópias ao presidente do Conselho Superior Judiciário das Colónias.

Das comissões de defesa

Art. 19º. Na sede de cada distrito haverá uma comissão de defesa dos indígenas, presidida pelo delegado da Direcção dos Serviços e Negócios Indígenas e composta de quatro vogais com exercício bienal, um médico, um missionário em serviço na missões nacionais, nomeados pelo governador do distrito respectivo e dois indígenas de nomeação do Governador Geral, indicados em assembleia dos chefes indígenas da sede da comarca e circunscrições administrativas limítrofes.

§ único. No desempenho das suas atribuições esta comissão corresponde-se directamente com a Direcção dos Serviços e Negócios Indígenas da área da comarca.

Art. 20º. Compete à comissão de defesa dos indígenas:

- 1º. Receber todas as queixas contra as autoridades que tenham como causa as relações destas com os indígenas;
- 2º. Ouvir os chefes indígenas sobre as necessidades das suas populações;
- 3º. Proceder, quando o julgar necessário, a inquéritos sobre todos os assuntos referentes aos números anteriores.
- 4º. Propor ao Governador Geral da colónia todas as medidas que entender convenientes em benefício dos indígenas;
- 5º. Consultar sobre todos os assuntos referentes a indígenas em que for mandada ouvir pelo Governador Geral;
- 6º. Aprovar os contratos a que se refere o Art. 6º.

Disposições transitórias

Art. 21º. No prazo de um ano a contar da publicação deste diploma nos Boletins Oficiais de cada uma das
duas colónias, serão pelos respectivos Governadores Gerais postos em vigor os regulamentos necessários para a sua execução.

§ 1º. As relações dos direitos judiciais de cada uma das colónias emitirão parecer sobre esses regulamentos.

§ 2º. Em matéria de processos serão adoptadas disposições simples, de fácil compreensão, adequadas às condições especiais do meio indígena, sendo reduzidas ao mínimo as formalidades processuais e burocráticas, tendo-se sempre em vista uma rápida e equitativa administração da justiça.

Art. 23º. Fica revogada a legislação em contrário.

Decreto-Lei n.º 39.666 do Ministério do Ultramar, publicado no Diário do Governo, 1.ª Série, n.º 110, de 1954:

ESTATUTO DOS INDÍGENAS PORTUGUESES DAS PROVÍNCIAS DA GUINÉ, ANGOLA E MOÇAMBIQUE

A Lei Orgânica do Ultramar (Lei n.º 2.066, de 27 de Julho de 1953) contém vários preceitos relativos a populações indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Além das bases componentes da secção especialmente epigrafada «Das populações indígenas», encontram-se, nomeadamente, o n.º V da base LXV, sobre o julgamento das questões gentílicas, e o n.º II da base LXIX, sobre a extensão dos sistemas penal e penitenciário.

A regulamentação dos princípios gerais contidos nestas bases exige que sejam alterados alguns dos preceitos dos chamados «Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas» e «Diploma Orgânico das Relações de Direito Privado entre Indígenas e não Indígenas» (Decretos n.ºs 16.473 e 16.474, de 6 de Fevereiro de 1929), que, por outro lado, haveria já anteriormente conveniência em modificar e aditar em parte, a fim de uniformizar procedimentos, extinguir regimes locais inadequados e alargar o âmbito das reformas.

Com efeito, em leis gerais de carácter fundamental, como o Acto Colonial, a Carta Orgânica do Império Colonial Português e a própria Constituição Política, algumas das regras contidas no estatuto e no diploma orgânico foram gradualmente aperfeiçoadas, ao mesmo tempo que outros diplomas—como o Decreto n.º 35.461, de 22 de Janeiro de 1946, sobre o casamento—enunciavam preceitos que bem caberiam no estatuto. Acresce que certas matérias importantes, entre as quais a aquisição da cidadania por antigos indígenas, eram reguladas apenas em textos locais, falhos de homogeneidade.

O presente decreto aplica os princípios fundamentais, hoje consignados na Constituição Política e na Lei Orgânica, e desenvolve-os, na extensão compatível com a sua natureza, devendo seguir-se-lhe outros diplomas que especialmente se ocupem de certos aspectos que exigem regulamentação pormenorizada.

Deseja-se acentuar ter havido agora a preocupação de, sem enfraquecer a protecção legal dispensada ao indígena, considerar situações especiais em que ele pode encontrar-se no caminho da civilização, para que o Estado tem o dever de o impelir.

I

Nestes termos:

Ouvido o Conselho Ultramarino;

Usando da faculdade conferida pela 1.ª parte do n.º 2º do artigo 109.º da Constituição, o Governo decreta e eu promulgo, para valer como lei, o seguinte:

CAPITULO I

Dos indígenas portugueses e do seu estatuto

Artigo 1.º Gozam de estatuto especial, de harmonia com a Constituição Política, a Lei Orgânica do Ultramar e o presente diploma, os indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique.

§ único. O estatuto do indígena português é pessoal, devendo ser respeitado em qualquer parte do território português onde se ache o indivíduo que dele goze.

Art. 2.º Consideram-se indígenas das referidas Províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda

a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

§ único. Consideram-se igualmente indígenas os indivíduos nascidos de pai e mãe indígena em local estranho àquelas Províncias, para onde os pais se tenham temporariamente deslocado.

Art. 3.º Salvo quando a lei dispuser doutra maneira, os indígenas regem-se pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades.

§ 1º A contemporização com os usos e costumes indígenas é limitada pela moral, pelos ditames da humanidade e pelos interesses superiores do livre exercício da soberania portuguesa.

§ 2º Ao aplicarem os usos e costumes indígenas as autoridades procurarão, sempre que possível, harmonizá-los com os princípios fundamentais do direito público e privado português, buscando promover a evolução cautelosa das instituições nativas no sentido indicado por esses princípios.

§ 3º A medida de aplicação dos usos e costumes indígenas será regulada tendo em conta o grau de evolução, as qualidades morais, a aptidão profissional do indígena e o afastamento ou integração deste na sociedade tribal.

Art. 4º O Estado promoverá por todos os meios o melhoramento das condições materiais e morais da vida dos indígenas, o desenvolvimento das suas aptidões e faculdades naturais e, de maneira geral, a sua educação pelo ensino e pelo trabalho para a transformação dos seus usos e costumes primitivos, valorização da sua actividade e integração activa na comunidade, mediante acesso À cidadania.

Art. 5º O Estado prestará a assistência necessária ao melhoramento da sanidade das populações e seu crescimento demográfico, e bem assim à introdução de novas técnicas de produção na economia das sociedades nativas.

Art. 6º O ensino que for especialmente destinado aos indígenas deve visar aos fins gerais de educação moral, cívica, intelectual e física, estabelecidos nas leis e também à aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, as condições sociais e as conveniências das economias regionais.

§ 1º O ensino a que este artigo se refere procurará sempre difundir a língua portuguesa, mas, como instrumento dele, poderá ser autorizado o emprego de idiomas nativos.

§ 2º Aos indígenas habilitados com o ensino de adaptação ou que mostrem, pela forma que a lei previr, desnecessidade dele, é garantida a admissão ao ensino público, nos termos aplicáveis aos outros portugueses.

CAPÍTULO II

Da situação jurídica dos indígenas

SECÇÃO I

Da organização política

Art. 7º As instituições de natureza política tradicionais dos indígenas são transitoriamente mantidas e conjugam-se com as instituições administrativas do Estado Português pela forma declarada na lei.

Art. 8º Os agregados políticos tradicionais são genericamente considerados regedorias indígenas, consentindo-se embora a designação estabelecida pelo uso regional (sobado, regulado, reino, etc.)

§ único. Quando a sua extensão o justifique as regedorias podem ser divididas em grupos de povoações e em povoações.

Art. 9º A cada regedoria pertencem todos os indígenas que no seu território habitam permanentemente. Os que nele apenas residam transitoriamente, ainda que por efeito de contrato de trabalho, só para efeitos de polícia dependem das autoridades gentílicas locais.

§ único. A mudança de residência de um indígena de uma para outra regedoria, dentro da mesma circunscrição, depende de autorização de entidade administrativa local; a mudança para regedoria situada noutra circunscrição depende de autorização dos administradores interessados.

Art. 10º Em cada regedoria indígena exerce autoridade sobre as populações gentílicas um regedor indígena. Em cada grupo de povoações ou povoação será essa autoridade confiada a um chefe de grupo de povoações ou de povoação.

§ 1º O exercício das funções de autoridade gentílica é normalmente remunerado.

§ 2º Os regedores e chefes de grupo de povoações ou de povoação desempenham as funções atribuídas pelo uso local, com as limitações estabelecidas neste diploma. A obediência que as populações lhes devem é a resultante da tradição e será mantida enquanto respeitar os princípios e interesses da administração, a contento do Governo.

Art. 11º Os regedores são eleitos ou de sucessão directa ou colateral, conforme os usos e costumes locais.

§ único. A investidura dos regedores que a eleição ou a sucessão designarem fica dependente da homologação pelo Governador da província ou do distrito, que podem igualmente destituí-los quando não desempenhem convenientemente as funções do cargo.

Art. 12º Os chefes de grupos de povoações e os chefes de povoação serão escolhidos, conforme os usos, pelos regedores, com aprovação das entidades administrativas locais.

Art. 13º As mulheres podem ser investidas no cargo de chefe de povoação quando esta for formada por uma só família e se derem as hipóteses de ausência temporária do chefe ou da menoridade deste, seu tutor, ou quando essa for a tradição local.

Art. 14º As populações não podem depor os chefes gentílicos investidos em exercício de funções por autoridade administrativa, nem reintegrar quem delas legitimamente tenha sido destituído.

Art. 15º Os chefes gentílicos têm privilégios que os usos e costumes indígenas lhes conferirem, podendo ser-lhes recusados aqueles cujo exercício se mostre inconveniente ou imoral.

Art. 16º Junto de cada regedor poderá haver um conselho de sua escolha, formado pelos indígenas de maior respeitabilidade da regedoria ou povoação, tendo por dever auxiliar o chefe no exercício das suas funções.

§ 1º Os regedores deverão apresentar à autoridade administrativa os indígenas que fizerem parte do conselho referido no presente artigo e não poderão substituí-los, sem conhecimento dela.

§ 2º Os indígenas que façam parte do conselho terão a designação que, por uso antigo, lhes pertencer e os regedores poderão confiar-lhes a direcção de determinados negócios indígenas.

Art. 17º É proibido aos chefes gentílicos, sob pena de prisão ou de trabalhos públicos de quinze dias a dez meses, aplicada nos termos da lei:

1º Cobrar impostos em seu proveito;

2º Aplicar multas;

3º Servir-se do nome da autoridade administrativa ou dos seus delegados, sem seu prévio conhecimento, para consecução de qualquer fim;

- 4º Sair da área da sua circunscrição sem prévia licença da autoridade administrativa competente;
- 5º Opor resistência ao cumprimento das ordens das autoridades administrativas ou incitar a ela;
- 6º Proteger ou deixar de reprimir o fabrico ou a venda ilegal de bebidas alcoólicas ou tóxicas ou outros actos imorais e criminosos;
- 7º Manter encarcerado algum indígena, sem dar imediato conhecimento a autoridade administrativa.

Art. 18º Os chefes de grupos de povoações ou de povoação estão directamente subordinados às regedorias indígenas; estes ficam na dependência do administrador da circunscrição.

§ único. As ordens e instruções serão transmitidas às autoridades gentílicas, quer directamente pelo administrador, quer pelos chefes dos postos administrativos em cuja área residirem.

Art. 19.º As autoridades administrativas exercerão as suas atribuições legais relativamente aos indígenas que vivam em regime tribal com a coadjuvação dos chefes dos agregados políticos formados segundo os usos tradicionais.

Art. 20.º Os chefes gentílicos procurarão desempenhar-se das funções que lhes incumbem, respeitando, quanto possível, os usos, costumes ou tradições permitidos pelo artigo 3.º e seus parágrafos deste diploma; à autoridade administrativa cumpre dirigi-los por forma a, com reconhecimento público, integrar a sua acção na obra civilizadora.

Art. 21.º As autoridades administrativas exercerão por si sós jurisdição e polícia sobre os indígenas que deixarem de estar integrados nas organizações políticas tradicionais.

Art. 22.º Quando se tenham formado aglomerados populacionais constituídos exclusivamente por indígenas nas condições do artigo anterior, poderão as autoridades administrativas nomear, de entre os habitantes, regedores administrativos e cabos de ordens, aos quais serão atribuídas funções policiais e de auxiliares de administração civil.

§ único. A competência destes auxiliares e as demais regras necessárias à administração dos referidos aglomerados populacionais serão estabelecidas em diploma especial.

Art. 23.º Não são concedidos aos indígenas direitos políticos em relação a instituições não indígenas.

§ único. Os indígenas terão representantes, escolhidos pela forma legal, nos conselhos legislativos ou de Governo de cada Província.

Art. 24.º Os indígenas têm os direitos de petição e de reclamação, que podem ser exercidos em todos os graus de hierarquia administrativa e, em especial, perante os curadores dos indígenas e os inspectores administrativos.

§ único. Constitui infracção disciplinar dos funcionários ultramarinos a tentativa de obstáculo ou de represália relativamente ao exercício pelos indígenas do direito conferido no corpo do artigo.

SECÇÃO II

Dos crimes e das penas

Art. 25.º Na falta de leis especialmente destinadas aos indígenas serão aplicáveis as leis penais comuns.

§ único. O juiz apreciará sempre as condutas e cominará as penas, considerando a influencia que sobre o delinquente e os actos deste exercerem as circunstâncias da vida social dos indígenas.

Art. 26.º As penas de prisão podem ser substituídas por trabalho obrigatório.

§ único (transitório). Enquanto não for publicado o novo sistema penitenciário ultramarino, continuam em vigor os parágrafos do antigo 13.º do Decreto n.º 16.473, de 6 de Fevereiro de 1929.

SECÇÃO III Das relações de natureza privada

SUBSECÇÃO I Da opção pela lei comum e dos factos que importam a aplicação desta

Art. 27.º É permitido aos indígenas optar pela lei comum em matéria de relações de família, sucessões, comércio e propriedade imobiliária.

§ único. A opção pode ser requerida pelo interessado ou aceite pelo juiz com limitação a algumas das espécies de relações indicadas no corpo do artigo.

Art. 28.º A opção será feita perante o juiz municipal da residência do interessado, e só deverá ser aceite depois de o juiz se ter certificado, pela abonação de dois cidadãos idóneos e outras diligências que julgue necessárias, de que o requerente adoptou, com carácter definitivo, a conduta pressuposta para a aplicação dessas leis.

§ único. Da aceitação da opção será lavrado termo de que serão passadas as cópias autênticas pedidas.

Art. 29.º Poderá ser determinado por diploma legislativo que nos aglomerados referidos no artigo 22º deste diploma as relações comerciais entre os seus habitantes ou entre estes e não-indígenas sejam exclusivamente reguladas pela lei comum e pelos usos correntes do comércio.

Art. 30.º Os indígenas baptizados podem celebrar o casamento nos termos das leis canónicas perante os ministros da Igreja Católica, desde que reünam as condições exigidas pela lei civil.

§ 1.º A mulher indígena é livre na escolha do marido, não sendo reconhecidos quaisquer costumes que se oponham a essa liberdade ou segundo os quais a mulher ou os filhos devam considerar-se pertença de parentes do marido ou pai quando este falecer.

§ 2.º O casamento celebrado entre indígenas nos termos das leis canónicas produzirá na ordem civil todos os efeitos de natureza pessoal respeitantes quer ao cônjuge, quer aos filhos, mas só esses, pelo mero facto de na delegacia do registo civil ser lavrado o respectivo assento, que substituirá a transcrição.

§ 3.º A celebração do matrimónio segundo o rito católico e de acordo com as leis canónicas, mesmo com dispensa do impedimento da religião mista ou de disparidade de culto, importará renúncia por parte de ambos os nubentes, à poligamia e aos usos e costumes contrários ao casamento canónico.

Art. 31.º O direito de propriedade sobre coisas móveis é reconhecido e protegido, nos termos gerais de direito.

SUBSECÇÃO II

Do trabalho dos indígenas

Art. 32.º O Estado procurará fazer reconhecer pelo indígena que o trabalho constitui elemento indispensável de progresso, mas as autoridades só podem impor o trabalho nos casos especificamente previstos na lei.

Art. 33.º Os indígenas podem livremente escolher o trabalho que desejam efectuar, quer de conta própria, quer de conta alheia, ou nas suas terras ou nas que para esse efeito lhes forem destinadas.

Art. 34.º A prestação de trabalho a não-indígenas assenta na liberdade contratual e no direito a justo salário e assistência, devendo ser fiscalizada pelo Estado, através de órgãos apropriados.

SUBSECÇÃO III

Dos direitos sobre coisas imobiliárias

Art. 35.º Aos indígenas que vivam em organizações tribais são garantidos, em conjunto, o uso e a fruição, na forma consuetudinária, das terras necessárias ao estabelecimento das suas povoações e das suas culturas e ao pascigo do seu gado.

§ único. A ocupação realizada de harmonia com o corpo do artigo não confere direitos de propriedade individual e será regulada entre os indígenas pelos respectivos usos e costumes.

Art. 36.º Não serão efectuadas concessões de terrenos a não-indígenas sem que, pela forma prescrita na lei, seja protegida a situação dos indígenas estabelecidos nesses terrenos.

Art. 37.º O Estado reconhece e favorece direitos individuais de indígenas sobre prédios rústicos e urbano.

Os indígenas que tenham optado pela lei comum em matéria de propriedade imobiliária podem adquirir o direito de propriedade ou outros direitos reais sobre bens imóveis por herança, legado, doação ou compra.

Na falta de opção, os indígenas podem adquirir direitos sobre bens imóveis, com as limitações constantes dos artigos seguintes.

§ único. Os contratos de compra de bens imóveis em que o comprador seja indígena e os actos de disposição, a título oneroso ou gratuito, de bens dessa natureza pertencentes a indígenas, quando feitos a favor de não-indígenas, só serão válidos depois de autorizados pelo juiz municipal, que se certificará da capacidade daqueles e de que os seus interesses não sofrem lesão;

Art. 38º São apropriáveis individualmente os terrenos vagos ou abandonados, aqueles em cuja apropriação consintam os seus proprietários e os que forem objecto da providência especial referida no § 1º deste artigo.

§ 1º A requerimento dos regedores, com o voto concordante dos seus conselheiros, pode o Governador do distrito autorizar que sejam tornados individualmente apropriáveis terrenos anteriormente destinados a fruição conjunta, onde estejam instaladas, com carácter estável, povoações e culturas indígenas.

§ 2º Nos terrenos referidos no parágrafo anterior, só os indígenas da respectiva regedoria são legítimos para adquirir bens imóveis.

§ 3º Não são reconhecidos direitos sobre prédios rústicos de extensão inferior a 1 ha ou sobre construções que não possam ser consideradas definitivas.

Art. 39º São apenas os seguintes os títulos de aquisição destes direitos:

- a) Concessão do Governo da Província;
- b) Concessão ou subconcessão feita por particulares, devidamente autorizada, nos termos legais;
- c) Transmissão de harmonia com o artigo 46.º deste diploma;
- d) Posse de boa fé, contínua, pacífica e pública durante dez anos, pelo menos, de terrenos anteriormente vagos ou abandonados, onde se prove tratamento de árvores ou cultura permanente realizados pelo possuidor.

§ único. O direito concedido poderá consistir apenas no domínio útil, com a taxa de foro que for especialmente estabelecida por lei.

Art. 40.º O indígena que pretender demonstrar a aquisição da propriedade nos termos da alínea d) do artigo anterior justificá-la-á perante o juiz municipal, nos termos seguintes:

1.º O pedido verbal do interessado será reduzido a auto, no qual se consignará a descrição, quanto possível exacta, da área possuída e os demais factos alegados pelo justificante;

2.º O juiz municipal procederá, por si ou por funcionário em quem delegar, a vistoria do prédio, para verificar os factos alegados pelo justificante e no caso de este ser favorável despachará para que se façam o registo provisório da propriedade e a passagem do título provisório;

3.º Os autos serão seguidamente enviados aos serviços cadastrais, que procederão a identificação, demarcação e passagem do título definitivo.

Art. 41.º O proprietário indígena é obrigado a manter o prédio rústico permanentemente limpo, a colher os frutos produzidos e a transformar progressivamente a cultura por formas primitivas ou em cultura ordenada, ficando nesse caso dispensado de obrigações públicas que envolvam afastamento das suas terras por mais de três meses, salvo as resultantes do serviço militar ou de sentença judicial.

Art. 42.º A propriedade concedida é resolúvel durante o período que a lei fixar, desde que o concessionário não aproveite a terra, a abandone, a deixe de cultivar sem motivo de força maior ou seja expulso justificadamente do agregado social em razão do qual houvesse recebido a concessão.

Art. 43.º Salvo nos casos previstos na lei para a caducidade das concessões, o proprietário indígena não pode ser privado da propriedade constituída de harmonia com os artigos anteriores, a não ser em virtude de expropriação por utilidade pública, mediante compensação com outros terrenos disponíveis ou indemnização nos termos legais.

Art. 44.º Os direitos referidos nos artigos 38º e seguintes deste diploma são transmissíveis apenas entre indígenas, de harmonia com o que estiver disposto na lei ou no acto da constituição desses direitos ou segundo o prescrito pelos usos e costumes.

§ único. Os prédios situados fora das áreas destinadas a fruição conjunta dos indígenas organizados em tribos podem ser transmitidos por sucessão legítima a indivíduos não-indígenas chamados à herança nos termos da lei comum.

Art. 45.º No juízo municipal ou nas conservatórias do registo predial existirão registos especialmente destinados à inscrição dos direitos de indígenas.

§ 1.º A inscrição dos direitos titulados de harmonia com as alíneas a) e d) do artigo 39.º far-se-á oficiosamente; nos casos das alíneas b) e c) do mesmo artigo depende de requerimento de qualquer dos interessados.

§ 2.º Os direitos fundados em transmissão só depois de registados são protegidos pelo Estado.

Art. 46.º Os prédios rústicos e urbanos dos indígenas são impenhoráveis e insusceptíveis de servir de garantia a obrigações salvo quando estas forem assumidas perante organismos de crédito ou de assistência económica estabelecidos por lei a favor dos indígenas.

§ único. No caso de os organismos a que este artigo se refere vierem a adquirir os prédios dados em garantia dos seus créditos, só poderão aliená-los de novo a indígenas.

SUBSECÇÃO IV Das relações civis e comerciais entre indígenas e não-indígenas

Art. 47.º As relações de natureza civil ou comercial entre indígenas e pessoas que se regem pela lei comum serão reguladas por esta última, quando não houver outra especialmente aplicável.

Art. 48.º Ao aplicar a lei, nos termos do artigo anterior, o juiz decidirá sempre de modo a não impor ao indígena o cumprimento de deveres que ele não pudesse razoavelmente ter previsto ou querido aceitar.

Art. 49.º A venda a não-indígenas de géneros da produção agrícola dos indígenas pode ser condicionada, limitada ou proibida pelas autoridades administrativas nos casos seguintes:

1.º Sempre que da alienação de géneros alimentares possa resultar a escassez dos alimentos na região;

2.º Quando o produto oferecido se apresente extraordinariamente depreciado em relação aos tipos correntes negociáveis por motivo de colheita antecipada, preparação deficiente, mau estado de conservação ou outra causa de deterioração;

3.º Quando seja necessário para cumprimento da lei que imponha regime especial de compra em benefício directo do cultivador, para melhoramento da produção ou no interesse da economia geral.

§ único. Onde as circunstâncias o aconselharem, poderá a venda dos produtos dos indígenas a não-indígenas ser autorizada unicamente em feiras periódicas ou em mercados, sob a vigilância das autoridades e em condições de preço por elas reguladas para acautelar os interesses dos produtores.

Art. 50.º Os produtos vendidos pelos indígenas a não-indígenas ser-lhes-ão sempre pagos exclusivamente a dinheiro e a pronto pagamento, sendo proibida a permuta com outros produtos ou artigos.

SECÇÃO IV Dos tribunais e do processo

Art. 51º Aos juizes municipais competem a instrução e o julgamento dos seguintes processos, quando por lei não forem especialmente atribuídos a outros tribunais:

a) Processos cíveis e comerciais, quando autor e réu sejam indígenas;

b) Processos relativos a crimes contra a propriedade cometidos por indígenas, a que corresponda pena correccional, e relativas aos restantes crimes, quando réus e ofendidos sejam indígenas.

Art. 52º O juiz municipal, para o julgamento dos processos a que se refere o artigo anterior, será assistido por dois assessores indígenas, que o informarão sobre os usos e costumes locais.

§ único. Os assessores serão escolhidos pelo administrador da respectiva circunscrição ou concelho, de entre os chefes ou outros indígenas de reconhecido prestígio que conheçam as tradições jurídicas locais.

Art. 53.º Das sentenças do juiz municipal proferidas nestes processos cabe sempre recurso para o juiz de direito, de cujas decisões se recorrerá para o Tribunal da Relação, ou obrigatoriamente, como a lei determinar, ou facultativamente, fora da respectiva alçada.

Dos acórdãos do Tribunal da Relação proferidos nestes processos não há recurso.

§ único. As sentenças dos juizes municipais que cominem pena maior só se tornam executórias depois de confirmadas pelo juiz de direito ou pelo Tribunal da Relação, conforme não existisse ou existisse recurso obrigatório.

Art. 54.º Diploma especial regulará os termos do processo perante os juizes municipais.

§ único. O processo será sumário e adequado às circunstâncias, devendo, porém, ser acautelados os meios de prova que permitam o exame das instâncias de recurso nos casos em que este seja admitido.

Art. 55.º Compete aos juizes de direito conhecer das acções cíveis, comerciais ou criminais em que sejam interessados indígenas, desde que uma das partes ou dos co-réus ou dos ofendidos não seja indígena.

§ único. Aos juizes municipais poderá ser incumbida a instrução do processo, no todo ou em parte, e a presidência da tentativa de conciliação quando a ela haja lugar, na qual se terá sempre em conta a situação dos indígenas devendo ser-lhes dispensada a protecção que for necessária e justa.

CAPÍTULO III Da extinção da condição de indígena e da aquisição da cidadania

Art. 56.º Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente os requisitos seguintes:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar correctamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.

§ 1º A prova dos factos referidos no corpo deste artigo far-se-á pelas formas previstas nas leis, mas os requisitos das alíneas b), c) e d) podem também provar-se por certificados dos administradores dos concelhos ou circunscrições onde o indivíduo tenha residido nos últimos três anos.

Para prova do bom comportamento, além deste atestado, é indispensável certidão do registo criminal demonstrativa de que o indivíduo não sofreu condenação em pena maior, nem mais de duas condenações em prisão correcional.

§ 2.º Da recusa da passagem de certificados pelos administradores cabe recurso para as entidades referidas no artigo 58.º deste diploma, as quais decidirão em última instância, depois de terem mandado proceder às diligências que julguem convenientes.

§ 3.º Para efeitos de concessão da cidadania considera-se anulada a nota de refractário, uma vez cumprido o serviço militar.

Art. 57.º A mulher indígena casada com indivíduo que adquira a cidadania nos termos do artigo anterior e os filhos legítimos ou ilegítimos perfilhados, menores de 18 anos, que vivam sob a direcção do pai à data daquela aquisição podem também adquiri-la, no caso de satisfazerem aos requisitos das alíneas b) e d) do artigo 56.º.

Art. 58.º O requerimento para a aquisição da cidadania deve ser dirigido ao Governador do Distrito da residência do interessado, ou, na Guiné, ao Governador da Província, e será entregue, na sede do concelho, circunscrição ou posto administrativo, convenientemente instruído com os documentos tornados necessários pelo presente diploma e pelos reguladores do bilhete de identidade.

§ único. Os administradores do concelho ou circunscrição devem enviar os requerimentos para despacho, com o seu parecer concreto e fundamentado, nos quinze dias seguintes à recepção deles.

Art. 59.º Do despacho de indeferimento cabe recurso, a interpor no prazo de quinze dias, para o Tribunal da Relação.

O despacho de deferimento será comunicado oficiosamente à entidade competente para a passagem de bilhete de identidade.

§ único. O bilhete de identidade será entregue ao interessado, depois de satisfeitas as condições regulamentares que não sejam contrárias a este diploma.

Art. 60.º O bilhete de identidade será passado sem dependência das formalidades previstas neste diploma a quem apresente documento comprovativo dalgumas das seguintes circunstâncias:

- a) Exercer ou ter exercido cargo público, por nomeação ou contrato;

- b) Fazer ou ter feito parte de corpos administrativos;
- c) Possuir o 1º ciclo dos liceus ou habilitação literária equivalente;
- d) Ser comerciante matriculado, sócio de sociedade comercial, exceptuadas as anónimas e em comandita por acções ou proprietário de estabelecimento industrial que funcione legalmente.

§ único. Não é considerado para o efeito da alínea a) o exercício de cargo público que tenha terminado por demissão ou rescisão do contrato por motivo disciplinar.

Art. 61.º Os Governadores de Província poderão conceder a cidadania com dispensa da prova dos requisitos exigidos no artigo 56.º aos indivíduos que notoriamente os possuam ou que tenham prestado serviços consideradas distintos ou relevantes à Pátria Portuguesa.

Art. 62.º O bilhete de identidade faz prova plena da cidadania e, no caso de se ter extraviado, pode a sua concessão provar-se pelos meios admitidos em direito.

§ único. Os alvarás de assimilação e outros documentos actualmente destinados a provar a qualidade de não-indígena podem em qualquer tempo, ser substituídos pelo bilhete de identidade, mediante simples pedido dos interessados á entidade competente para a passagem dos bilhetes, mas, enquanto não o forem, produzem, quanto à cidadania, o efeito do bilhete.

Art. 63.º O processo de aquisição da cidadania é gratuito, excepto quanto às taxas normais do bilhete de identidade.

Art. 64.º A cidadania concedida ou reconhecida nos termos dos artigos 58º e 60º poderá ser revogada por decisão do juiz de direito da respectiva comarca, mediante justificação promovida pela competente autoridade administrativa, com intervenção do Ministério Público.

§ 1º A decisão será notificada aos interessados, que dela podem recorrer, no prazo de trinta dias, para a Relação.

§ 2º Julgado definitivamente o recurso, será apreendido o bilhete de identidade e o interessado voltará a ser considerado indígena, excepto para o cumprimento das obrigações que haja assumido para com terceiros.

§ 3º O processo de recurso é isento de custas e selos.

CAPÍTULO IV

Da execução do estatuto

Art. 65.º Compete aos Governadores das Províncias Ultramarinas superintender em tudo quanto respeite à protecção, bem-estar e progresso das populações indígenas e fazer observar as disposições do presente estatuto em todos os ramos e graus de administração pública.

Art. 66.º A Inspeção Superior dos Negócios Indígenas averiguará regularmente o modo como é aplicado o presente estatuto e em especial como são garantidas aos indígenas os direitos que por ele lhes são reconhecidos.

Art. 67.º Os Governadores da Guiné, Angola e Moçambique remeterão, até 30 de Abril de cada ano, à Inspeção Superior dos Negócios Indígenas relatório da aplicação do presente estatuto do ano anterior e nomeadamente sobre a situação das populações indígenas em matéria de educação, justiça, saúde, bem-estar e regime de terras.

A Inspeção enviará esses relatórios, acompanhados de outros elementos que tenha por convenientes, ao Conselho Ultramarino, que sobre eles elaborará parecer, em sessão plena.

§ único. Para elaboração do parecer referido no corpo do artigo, o Conselho Ultramarino poderá solicitar a quaisquer autoridades e serviços as informações de que necessite.

Publique-se e cumpra-se como nele se contém.

Paços do Governo da República, 20 de Maio de 1954. - FRANCISCO HIGINO CRAVEIRO LOPES - *António de Oliveira Salazar* - *João Pinto da Costa Leite* - *Fernando dos Santos Costa* - *Joaquim Trigo de Negreiros* - *Manuel Gonçalves Cavaleiro de Ferreira* - *Artur Águedo de Oliveira* - *Américo Deus Rodrigues Tomás* - *Paulo Arsénio Viríssimo Cunha* - *Eduardo de Arantes e Oliveira* - *Manuel Maria Sarmiento Rodrigues* - *Fernando Andrade Pires de Lima* - *Ulisses Cruz de Aguiar Cortês* - *Manuel gomes de Araújo* - *José Soares da Fonseca*.

Para ser publicado no *Boletim Oficial* de todas as Província Ultramarinas.
M. M. Sarmiento Rodrigues.

Entrevistas

AMÉLIA DE FÁTIMA CARDOSO (DYA KASSEMBE).....	198
Dye Kassembe É Entrevistada Por Valdeck Almeida De Jesus	213
AGOSTINHO MENDES DE CARVALHO (UANHENG XITU).....	215
Mendes de Carvalho / Uanhenga Xitu: "Sinto Que Podia Ter Feito Mais"	215
Uanhenga Xitu : O Que Me Preocupa é a Situação Social do Povo.....	218
AMADEU AMORIM.....	228
Salvem o N'gola Ritmos.....	228
MANUEL PEDRO PACAVIRA.....	231
"Escrevo Quando Sinto Necessidade de Contar uma História Verdadeira"	231

Amélia de Fátima Cardoso (Dya Kassembe)

Dye Kassembe É Entrevistada Por Valdeck Almeida De Jesus

Ela chama-se Amélia de Fátima Cardoso e nasceu em Angola, numa Sanzala que resistiu ao colono português até 1922. Essa Sanzala chama-se Mumbondo e faz parte do reino da Kissama, onde seu avô foi um dos sobas (rei). Ela viveu duas guerras: a colonial, que durou 14 anos e a civil, que durou 31 anos; Conhece quase toda Angola por causa de seu pai enfermeiro encarregado da campanha de vacinas junto das populações. É licenciada em filosofia, e tem o curso geral de enfermagem. Em Angola, país de origem, foi funcionária pública e professora. Em França foi enfermeira durante mais de vinte anos. Começou a escrever nos anos 70 poemas; o seu primeiro livro foi publicado em francês, em Paris, onde ela tinha se refugiado durante a guerra civil. É mãe de duas filhas e avó de cinco netos. Usa o nome do avô (Kassembe) como pseudônimo literário. Foto: Dye Kassembe e Valdeck Almeida de Jesus.

VALDECK: Quando e onde nasceu?

KASSEMBE: Nasci no Mumbondo, em Angola a 10 de Setembro.

VALDECK: Como você começou a escrever? Por quê? Quando foi?

KASSEMBE: Creio que nasci com veia de escritor, escrevo por intuição e instinto; não posso explicar... É uma necessidade interior que transborda, comecei escrever muito nova adolescente.

VALDECK: Você escreve ficção ou sobre a realidade? Suas obras são mais poesias ou prosa? O que mais você gosta de escrever? Quais os temas?

KASSEMBE: Gosto de escrever sobre a realidade da vida; escrevo ensaios. Os especialistas analisam a minha obra como sendo de um sociólogo ou antropólogo, mas eu não estudei para isso. Sou filósofa...

VALDECK: Qual o compromisso que você tem com o leitor, ou você não pensa em quem vai ler seus textos quando está escrevendo?

KASSEMBE: A minha primeira preocupação para com o leitor é fazer-lhe refletir sobre o quotidiano da existência e convidá-lo a participar no debate.

VALDECK: O que mais gosta de escrever?

KASSEMBE: Sobre a vida humana.

VALDECK: Como nascem seus textos? De onde vem a inspiração? E você escreve em qualquer hora, em qualquer lugar ou tem um ritual, um ambiente?

KASSEMBE: Os meus textos nascem com a observação e a escuta do outro, e escrevo especialmente de madrugada na aurora e no crepúsculo.

VALDECK: Qual a obra predileta de sua autoria? Você lembra um trecho?

KASSEMBE: Eu escrevi "A Estupidez Codificada", uma obra que para mim é profunda. Ali dispo o humano e, sobretudo, o negro angolano, eis uma passagem à página 25:

...é nossa miséria, esses bairros de lixo, onde o ar, a luz do sol e da razão mal penetram mas os vícios gozam de plenitude eterna. Encontra-se ali uma miséria que se ignora, que cobre a consciência de nebulosos reflexos de sonhos débeis e desumanizados, mas extasiantes e deliciosos... miséria é também aquela de um povo que permanece no estatuto de vítima exuberante de uma causa, justificada e injustificada resultante de uma sábia propaganda sempre igual, mas nunca denunciada...

VALDECK: Seus textos são escritos com facilidade ou você demora muito produzindo, reescrevendo?

KASSEMBE: Quando escolho um tema é com muita paixão que o escrevo. Eu não demoro a escrever, os editores é que demoram a publicar e, às vezes, o tema fica fora do contexto do momento.

VALDECK: Concluiu a faculdade? Pretende seguir carreira na literatura?

KASSEMBE: Concluir a faculdade queria dizer que já se aprendeu tudo. Ora, a existência do homem é uma aprendizagem permanente. Vivemos tão pouco e há tanta coisa por aprender... Uma coisa é ter um diploma, outra é aprender... Eu tenho diplomas, mas não sei nada...

VALDECK: Qual o escritor ou artista que mais admira e que tenha servido como fonte de inspiração ou motivação para seu trabalho?

KASSEMBE: Um escritor angolano que hoje tem quase 90 anos, reteu a minha atenção porque quando o descobri vi que escrevia como eu, pela observação. Chama-se Mendes de Carvalho. Normalmente em cada livro que leio encontro-me. Por exemplo, me encontrei no seu livro “Memórias do Inferno do Brasileiro”, Valdeck.

VALDECK: O que você acha imprescindível para um autor escrever bem?

KASSEMBE: O talento nasce com a pessoa, não é preciso ser altamente diplomado para escrever, É preciso ter sensibilidade...

VALDECK: Como foi a tua infância?

KASSEMBE: Quase que não tive infância... Aos três anos fui tirada, arrancada do seio materno e levada para longe dela, qualificada como indígena iletrada. Não podia educar-me, morri aos três anos....

VALDECK: Você se preocupa em passar alguma mensagem através dos textos que cria? Qual?

KASSEMBE: Mensagem de serenidade amor e paz, dialogar e conhecer o outro, julgar-se antes de julgar eis as mensagens que tento passar nas minhas obras.

VALDECK: Qual sua Religião?

KASSEMBE: Não sei dizer. Admiro todas e não pratico nenhuma.

VALDECK: Quais seus planos como escritora?

KASSEMBE: Os meus planos como escritora é escrever um Best-seller.

Fonte: <http://www.recantodasletras.com.br/entrevistas/4072056>

Agostinho Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu)

Mendes de Carvalho / Uanhenga Xitu: "Sinto Que Podia Ter Feito Mais" Entrevista a Isaquiel Cori

O veterano político e escritor, Doutor Honoris Causa pela Universidade Metodista de Angola, insiste que é um mero contador de estórias
Isaquiel Cori

O veterano escritor e político reformado Mendes de Carvalho “Uanhenga Xitu”, foi distinguido com o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Metodista de Angola (UMA), no passado dia 25 de Maio. Foi a primeira vez que uma instituição de ensino universitário no país atribuiu tal título. Na Carta Doutoral, assinada pela reitora Teresa José Adelina da Silva Neto, a UMA refere que a homenagem leva em conta “a dedicação de toda uma vida, pela via da sua profissão, enquanto enfermeiro, pela via da sua dedicação às artes, e à cultura em geral, enquanto escritor, e pela via da sua intervenção política comprometida, primeiro como opositor ao governo colonial português, depois como governante e como deputado, à construção de uma Angola livre e independente e à ilustração e bem estar do seu povo”.

O jornal Cultura aproveitou a oportunidade para colher algumas palavras do escritor, que, apesar da força da idade (quase 88 anos) ainda conserva a lucidez do discurso.

Jornal Cultura - Qual é o seu sentimento, depois de ter recebido o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Metodista de Angola?

Mendes de Carvalho/Uanhenga Xitu – Recebi muitos elogios, não sei se merecidos. Diante da minha biografia e dos elogios sinto que podia ter feito muito mais.

JC – Continua a escrever?

MC/UX – Já não escrevo.

JC – Há quanto tempo não escreve?

MC/UX – Há uns anos. Quase perdi a vista e ouço muito pouco. Tentei ditar aos meus sobrinhos, mas a coisa não é a mesma. Acabei mesmo por deixar de escrever.

JC – Não sente a falta do exercício da escrita?

MC/UX – Leio um pouco os jornais e tenho uma filha que me lê alguns livros. Por exemplo eu nunca tinha lido os meus livros. Quando a minha filha me leu “O Ministro” dei-me conta que é um livro que continua muito actual.

JC – Até que ponto as suas obras são ficção ou realidade?

MC/UX - Nos meus livros a ficção e a realidade se entrelaçam.

JC – A trama da maioria das suas obras se desenvolve no meio rural. O ambiente urbano nunca o cativou?

MC/UX – Nasci e cresci no meio rural. Lá as coisas são mais vivas mas sei que o meu “mato” não é necessariamente o “mato” de hoje. Muita coisa mudou e as pessoas também mudaram de comportamento. Deixo as coisas do meio urbano para os que sabem escrever. Os meus livros não têm literatura, não sou capaz de fazer redacções literárias. Eu penso em kimbundo e traduzo para o português. As minhas memórias da infância e da juventude tenho-as em kimbundo e elas é que serviram de material para os meus livros.

JC – O que é que mais o preocupa quando pensa na literatura angolana?

MC/UX – Alguns jovens já estão a dizer muitas das coisas que eu esperava.

JC – O que é que esperava?

MC/UX – O retrato da vida do povo, a sua miséria, o seu estar, a realidade actual.

JC – Nunca pensou em passar para o papel a sua trajectória de vida, as suas memórias?

MC/UX – As minhas memórias estão nos livros que publiquei. Considero o livro “O Ministro” uma relíquia.

JC – Considera este livro o mais importante que escreveu?

MC/UX – Um dos mais importantes. Todos eles são meus filhos. O “Mestre Tamoda” tem as suas características próprias. Em “Manana” fui longe demais, mergulhei fundo na tradição, na vida dos mais velhos, no conhecimento do feitiço, do xinguiladores...

JC – Começou a escrever na cadeia, no Tarrafal, em Cabo Verde. Como era possível?

MC/UX – Escrevíamos nuns papéis de embrulho, que vinham da loja. Era animado por rapazes como o António Jacinto, o António Cardoso e o Luandino Vieira. Quase todos os meus livros foram escritos na cadeia. Lá eu tinha tempo, sonhava. Escrever era um passatempo.

JC – Além do poema “Eu sou pueta de Kimbundu”, que está no livro “O Ministro”, não se lhe conhecem outros poemas. A poesia nunca o cativou?

MC/UX – Não sou poeta. Não tenho jeito para escrever poesia. Mas gosto de boa poesia.

JC – Quais os escritores que mais respeita e admira?

MC/UX – O Luandino Vieira, o Pepetela, os cabo-verdianos Baltasar Lopes, autor do romance “Chiquinho”, e Manuel Lopes, que escreveu “Chuva Braba”.

JC – Ainda é muito procurado por jovens aspirantes a escritores?

MC/UX – Continuam a procurar-me. Perguntam-me se os meus livros são ficção ou realidade e querem que eu os ensine a escrever. Eu digo que a ficção também é realidade.

JC – Continua a insistir que não é um escritor mas um simples contador de estórias. Isso não é excesso de modéstia?

MC/UX – O que é um escritor? É um homem que escreve livros com preocupações de linguagem. Os camaradas é que me dizem que sou escritor. A forma nunca me preocupou. O importante era escrever. Não me gabo como escritor porque sei que cometi muitos erros. Não é modéstia a mais.

JC – Disse que continua a pensar em kimbundo. Os jovens parecem cada vez mais longe do aprendizado das línguas nacionais...

MC/UX – Não falo tão bem, mas ouço muito bem. Dos nossos pais recebemos o erro, por influência do colonialismo português, de que as nossas línguas eram língua de cão.

JC – Que conselhos dá aos mais novos, aos jovens?

MC/UX – Aconselho-os a estudar, a ler muito, a confiar no trabalho que o Presidente da República está a fazer. Hoje há mais casas, mais estradas, o caminho-de-ferro está a

funcionar. Neste últimos anos foi feito muito trabalho. Por isso há esperança de que o futuro será muito melhor.

Fonte: <http://isaquielcori.blogspot.com.br/2012/06/sinto-que-podia-ter-feito-mais.html>. 26 de Junho de 2012

Uanhenga Xitu : O Que Me Preocupa é a Situação Social do Povo

Entrevista a Ana Lopes de Sá

O meu primeiro contacto com o criador de Tamoda e Kahitu resultou não só nesta conversa, mas principalmente numa Amizade que se prolongou para além dele. Ao longo desta entrevista, sente-se o escritor, o homem de Estado e o mais-velho pronto a partilhar as suas personagens e as suas concretizações de vida, com incursões nos seus textos, em práticas ditas tradicionais ou na sua própria biografia.

O meu primeiro contacto com o criador de Tamoda e Kahitu resultou não só nesta conversa, mas principalmente numa Amizade que se prolongou para além dele. Ao longo desta entrevista, sente-se o escritor, o homem de Estado e o mais-velho pronto a partilhar as suas personagens e as suas concretizações de vida, com incursões nos seus textos, em práticas ditas tradicionais ou na sua própria biografia.

P: Senhor Deputado Mendes de Carvalho, gostaria de saber, em primeiro lugar, de que maneira a formação que recebeu, a educação feita em moldes tradicionais, ou chamados tradicionais, e a educação recebida na Missão Metodista, influenciou a sua Obra.

R: A minha formação, dado que nasci na sanzala ou aldeia, e na nossa situação, em que o analfabetismo era o mais lógico, foi feita no meio rural e com uma grande dificuldade. Para fazer os estudos, a gente tinha de andar 10 ou mais Km. por dia e, dentro desta situação, encontram-se muitas, muitas dificuldades, como também para depois ir à cidade, que é a capital, Luanda, fazer os exames (exame do 1.º grau, que era o da 3.ª classe, do 2.º grau, que é a 4.ª classe) e dali para o liceu. Tinha de vencer-se muitas barreiras; por exemplo, tinha de ter Bilhete de Identidade, ser filho de um assimilado também com Bilhete de Identidade, não viver na sanzala com seus irmãos pretos e declarar ter abandonado os usos e costumes dos indígenas. Sem isso, para o liceu, estava vedada a entrada. Esta foi a minha formação, mais virada para o povo, sempre. Comecei a aprender o português quando tinha 5, 6 ou 7 anos. De resto, era tudo a língua materna, o kimbundu.

P: De que forma a sua educação influencia a sua maneira de escrever, a forma como concebe as personagens, ...

R: Ah! Em primeiro lugar, eu, às vezes, escolho o título; depois, procuro ver o que é que eu pretendo com este título. Ora, nesta fase, começo a escrever o texto, às vezes mudo duas ou três vezes de título, e só no fim é que decido o título definitivo. Ora, o que me preocupa é a situação social do povo. Isto influenciou-me muito e, além disso, eu também tenho dito sempre que não sou escritor, eu apenas sou um apontador de episódios, de casos, e, enfim, como também sou um grande leitor, leio, li os grandes escritores portugueses, brasileiros, e isso influenciou-me muito para poder fazer alguma coisa. Primeiro, foi a vontade de querer escrever. Isto influenciou-me muito... Mas como não tinha capacidade, nem tinha para poder elaborar um texto digno de ser lido, fazia os meus rabiscos, apontava como história e guardava. Até que um dia, na cadeia, onde estive cerca de doze anos, conheci o Luandino Vieira, o António Jacinto e outros mais que me ajudaram. Quando lhes mostrei o caderno, ficaram admirados: «Ah! Isto é bom!». E começaram a aconselhar-me a corrigir determinadas frases, mas eu queria que eles o fizessem. Disseram-me «Não, assim não dá. Burila tu mesmo. Podes guardar e daqui a um ano voltas novamente». De facto, foi essa a ajuda que eles me deram, porque, quando voltava a reler, encontrava as falhas, as faltas.

P: E essa experiência que passou no Tarrafal, na cadeia, influenciou, também, a maneira como escreve a sua preocupação social, a preocupação em escrever os problemas do povo?

R: Para mim, o Tarrafal já não influenciou nada, porque a única ajuda que o Tarrafal me deu, eu estar na cadeia, num lugar sossegado, fora também dos outros problemas que me podiam afectar, era estar quietinho na cela. Então, para me desprender de mim mesmo, do que se passava fora da cadeia, comecei a lembrar a minha passagem como aluno e o convívio da sanzala que tive entre colegas, quando ia à caça de pássaros, à pesca, etc., e, ali, escrevia, escrevia, escrevia, lembrando-me como passatempo. Porque, quando começava a escrever, fazia-o de manhã até à noite e nem me lembrava que estava na cadeia. É o único agradecimento que eu posso fazer ao Tarrafal, lugar da prisão, porque era uma forma de esquecer muitos problemas que me podiam afectar. Creio que foi essa a razão que me deu a resistência para voltar e não ter ficado lá morto.

P: E essa preocupação com os problemas do povo liga-se de forma mais directa ao período colonial. Noto que, no conjunto da sua Obra, só há uma que se refere ao período da pós-independência e todas as outras remetem para épocas mesmo anteriores ao início da luta de libertação. Gostaria de saber porquê.

R: Porque era preciso fazer uma denúncia, que já fizeram outros escritores, o Assis Júnior e vários outros, que foram os antepassados, lá por volta de 1912, 1920, 1930, que começaram a escrever porque não havia uma outra forma de se apontar os erros do sofrimento de um povo. Isso através desses apontamentos que amanhã podia deixar e haver talvez um seguidor ou, não digo um seguidor, alguém que se lembrasse desses apontamentos e ir averiguar para a história, nos arquivos, o que havia no passado em relação a isso. As minhas obras remetem-se para a vida da sanzala, onde cresci, onde vi o sofrimento dos meus contemporâneos, os mais sofrendores. É dentro deste espírito que eu dedico mais os livros à vida social de um determinado povo, porque hoje, se verificar, a maior parte que escreve raramente o faz sobre a situação de uma sanzala ou de uma aldeia. Dedicam-se a seguir a poesia de Camões, Aquilino Ribeiro, Júlio Dinis e outros. Para mim não. Eu entendi que o meu modelo é este, escuso de ir correr ali aonde não posso chegar. Encontrei a forma mais simples, a de descrever o sofrimento de um povo, de descrever as danças, os usos e costumes, as suas tradições. Acho que quem, como eu, cresceu na aldeia, numa sanzala... Os meus apontamentos são muito ricos, porque eu vivi a circuncisão, os ritos, aprendi... Penso que pouca gente se dedica a isso. Fui às danças, compartilhei toda a vida de um povo agarrado às suas tradições. Eu participei e, quando me desprendi dessa situação para uma outra vida, uma outra visão, então comecei a descrever e a deixar ficar para não se perder, à posteridade.

P: Poderia, então, descrever-me um rito tradicional, na voz da primeira pessoa?

R: Um ritual?... São tantos, tantos... Pedido assim de choque leva tempo. Por exemplo, resumindo, o da circuncisão. Lá na área, todo o homem, todo o miúdo ou rapaz que não for circuncidado é considerado um «traz azar», no meio, quer dizer, não faz parte do clã, nem da tribo, nem pode casar. Sofre sempre chacota, é um desprezado. Na circuncisão, quando aparecem os ngangas, os cirurgiões para fazer esse trabalho, eles vêm com paramentos e vestuário próprio do ritual. Primeiro, os pais das crianças convidam o nganga, que é o cirurgião (nganga é o nome mais vulgar dedicado a outras figuras de destaque; nganga é 'mestre', mas, neste caso, é o cirurgião). Paramenta-se, os miúdos ficam todos alinhados, nus, ao lado de um mais-velho, o acompanhante, pois cada menino tem de ter alguém que o acompanha. Portanto, os miúdos estão alinhados, nus, virados para o outro lado, dando costas ao nganga, e o nganga, pintado de encarnado e de pó branco, mascarado, com um chapéu com penas de aves de rapina, com guizos na cintura, com um machadinho pequenininho e a sua faca (bisturi). Vem com os seus ajudantes, um deles pega no miúdo, fá-lo sentar numa pedra mágica, mas antes desenha com o indicador uma linha horizontal na testa com um pó, depois, passa-lhe na cintura outro pó, fá-lo comer um outro pó e deita uma outra pitada na língua. A operação demora uns segundos. A faca que corta dez ou

trinta garotos é a mesma e nunca infecta. Aí não se pode gritar pela «Ai, minha mãe!», só pode gritar pelo «Ai, pail!». Eles ensinam-nos antes como é que se deve portar durante a operação, que se faz debaixo de pífaros (que a gente chama jimbendu) para abafar o choro dos meninos operados. As mulheres não podem visitar aquele lugar. Mesmo quando é para levar a comida, por exemplo, elas chamam pelo acompanhante. O alpendre (enfermaria) é construído fora de casa, fora da sanzala, fora da aldeia, num descampado, onde se faz uma casitazinha e onde se realizam os ritos. Aprende-se a cantar, aprende-se a disciplina da área, aprendem-se alguns ritos do futuro, como se pode ser homem, e aprende-se a razão porque houve a circuncisão. É o que me lembrei desta vez. Para completar isso, leva tempo, porque isto é um rito muito sagrado e secreto, complicado, místico, ...

P: É um rito muito importante de iniciação social? É só a partir daí que os meninos passam a ser considerados socialmente?

R: Só, só. Até aí eram desprezados. As meninas, uma vez que não foste circuncidado, dizem «Você não é homem, não é nada», correm contigo. Quer dizer, o indivíduo não é nada. É obrigatório naquele meio social, naquela área.

P: Tendo vivido numa aldeia, pode dizer-me se fazia sentir-se a influência de Luanda? Havia dois mundos à parte, o mundo da cidade e o mundo rural? Eram muito afastados?

R: O mundo urbano e o mundo rural... Para já, o mundo urbano era visto como não sendo o nosso próprio mundo. Por exemplo, os filhos que nasciam na sanzala e fossem para a cidade traziam outros usos e costumes que iam chocar com os usos e costumes daquela área. E depois, o mundo rural já tem alguma interferência do mundo urbano lá na área.

P: É muito próximo de Luanda?

R: Sim, eu nasci a 80 Km. de Luanda. Mas a visão de quase toda a gente que viveu no mundo rural era ir e ser absorvido na grande cidade. Eles só viviam das lavras, ou das pescas, ou fazer tecidos, fazer fechaduras de madeira. Quem viesse do mundo da cidade, de Luanda, ia com determinados comportamentos que eram considerados vícios da cidade, que podem contaminar a área social da sanzala. Eu penso que havia sempre uma luta, sobretudo com os velhos, que estavam agarrados à sua tradição. As relações não eram muito boas quando os filhos voltavam. Mesmo os próprios pais, que nos mandaram estudar lá, já não podiam ter determinadas conversas connosco. Vêem-nos como se fôssemos já uns alterados; chegou a esse ponto, às vezes. Quando temos alguma coisa para perguntar, quando queremos saber de algo que se passou naquela época, e dizemos, «Olha, como se passou isso no tempo tal?», o velho começa a contar, mas quando pegas no papel, ele fala «Alto!». São coisas do passado, não se escrevem. Mas depois foram-se habituando. Hoje, ainda vamos encontrar essa mesma dificuldade de entrosamento entre o filho que cresceu na sanzala e aquele filho que vem da cidade. Nós até nem podíamos casar com as raparigas da cidade, porque, por vezes, é difícil, é muito difícil que a rapariga da cidade vá submeter-se aos hábitos da sanzala, não está habituada, não está educada. Para ela é um retrocesso. Perante esta situação, as mães viam a nora como se fosse superior aos próprios sogros. Evitava-se. O filho traz a mulher, vem e volta, mas não fica na área.

P: É uma dificuldade de entrosamento semelhante à do «Mestre» Tamoda?

R: O «Mestre» Tamoda foi a Luanda, como viu na história, volta e começou a perturbar logo a sanzala, apesar de no tempo dele, naquela sanzala ter havido já luzes e o comportamento ser diferente. Mesmo assim, o «Mestre» Tamoda comportou-se para revolucionar uma determinada camada de miúdos e deu aquela «barraca», como se chama, deu a «barraca» que deu.

P: O «Mestre» Tamoda existiu realmente?

R: Existiu, mas não tão elaborado. Ele existiu e eu consegui valorizá-lo e colocar no devido lugar de que eu pensava que ele estava a pensar assim. Eu fiz parte dos discípulos do “Mestre” Tamoda, há episódios que eu conto que são verdadeiros.

P: Fiz-lhe a pergunta porque, ao ler os seus livros, fico com a sensação de que todas as personagens existem mesmo realmente, que não são apenas personagens, mas também pessoas.

R: Nem todas. «Mestre» Tamoda existiu mesmo, mas eu dei um jeito para criar situações de ficção. Agora, por exemplo, Manana, sendo o livro onde mais personagens arranjei, não existiu. Parece que agora vai haver uma peça teatral de Manana...

P: E José das Quintas, é o próprio Senhor Deputado Mendes de Carvalho?

R: R [Risos] Este não existiu. Sou e não sou. Mas estava-se numa sociedade em que as autoridades administrativas eram reis; podiam mandar matar, ninguém os castigava, criticava. Eram senhores absolutos, com dinheiro, poder e força. Era uma situação muito humilhante e era preciso fazer uma denúncia, dizer qualquer coisa. Mas como é que eu o podia dizer? Tinha de ser eu vestir-me de sujeito branco, nascido em Portugal, para não ser de segunda classe, porque o branco natural de África é branco de segunda classe. Para uma pessoa poder discutir com o chefe de Posto, com o administrador, com os comerciantes e todos os outros de influência colonial na área, era necessário buscar alguém, mas alguém que tinha uma costela de um rei e era respeitado, para ter determinada influência e poder falar. É esta a ideia por que eu arranjei o José das Quintas. De resto, eu não conhecia ainda Portugal quando escrevi o livro, nem sabia onde ficava o Porto. Às vezes, por conversas que alguns colegas contavam, ia ouvindo, ouvindo, criava uma ideia e escrevia para passar o tempo. José das Quintas não existiu «de carne e osso», mas, na imaginação, deu o das Quintas vivo.

P: Essa forma de denúncia do passado colonial visa fazer um balanço?

R: É balanço...

P: E, como mais-velho, como li num texto seu «contar é um dever que a tradição obriga a qualquer mais-velho» [in «Histórias de Mais Velho», JL, Jornal de Letras, Artes e Ideias, n.º 726, 12 de Agosto de 1998: 21], que testemunho quer deixar para as gerações que não viveram esse período do passado colonial português?

R: Talvez o ditado seja português, que «quando morre um velho, morre uma biblioteca». Não sei se o ditado é português ou é africano.

P: Penso que é africano, de Hampaté Bâ.

R: Porque eu agora estava a precisar de alguns dados que já não posso ter. E arrependo-me, pois, quando saí da cadeia, encontrei alguns velhos vivos e podia obter determinadas informações, mas não consegui e hoje, quando verifico que tenho de ir consultar os velhos, não os encontro e, se restam alguns, são amnésicos. Já tenho setenta e oito anos e a maior parte que estou encontrando são jovens. Preciso de um dado de um tempo passado, de algumas coisas passadas e não encontro! É por isso que convém agora, e é isso que tenho aconselhado a todos, escrever aqueles episódios que sabem do passado e que um dia vão complementar a história do passado. Convém escrever, ainda que penses que não presta, mas temos de continuar isso. Depois, haverá um técnico para traçar e dar um tratamento especial. Portanto, os velhos, para mim, merecem um destaque especial. Conheci um

velhote, dois, já morreram os dois velhos, que me inspiraram muito, contaram-me uma quantidade de histórias. E vêm-me às vezes episódios antigos e dados de determinadas famílias, que eu conhecia as suas relações familiares e as suas relações de amizade, que alguns pormenores são tão ricos que nunca os tinha lido ou ouvido falar em parte alguma.

P: Quais são as fontes que utiliza para a composição da sua obra literária? São esses testemunhos dos mais-velhos?

R: Testemunhos dos mais-velhos, alguns livros só para complementar. Mas, como vê, eu encontro e encontro uma dificuldade, a escrita. A minha linguagem não é literária. Eu reconheço isso, mas tenho a minha forma de escrever e, como dizia o António Jacinto, «Não, eu, se corrigir o seu livro, você não vai ser identificado. Segue sempre este ritmo, eu não posso interferir». Então, pronto, e comecei a seguir o ritmo-rumo aconselhado. E bilinguismo, também utilizo muito, e quimbundualizar algumas palavras, aportuguesar algumas palavras, isto é o meu forte. A minha escrita foi muito influenciada quer pelos acompanhantes e quer pelo meu estar dentro de uma sociedade. Nasci na sanzala, vim para o meio urbano e depois comecei a subir, estudando, lendo, mas nunca esqueci a raiz. Não esqueci, não esqueço.

P: Ainda em relação às personagens dos seus livros, eu noto que todas elas acabam por ter um lado cómico e, ao mesmo tempo, um lado trágico. Por exemplo, o desenlace de algumas personagens, de Kahitu ou mesmo do «Mestre» Tamoda, é trágico. Porquê essa opção?

R: Nunca dei conta disso. Nos filmes europeus, geralmente, os principais actores da cena não morrem, senão acaba a peça. Nos contos à moda africana, os grandes artistas morrem quase sempre antes do fim do episódio para dar lugar à «sucessão» e à criatividade. É um enigma mágico. O que é bom dura pouco, o que muito atrai muito cansa. O drama de Kahitu faz parte das histórias que eles contavam no antigamente, para enaltecer uma divindade, porque o meio em que se vive é aquele. E também para contrapor determinadas imposições das igrejas. Eles lutaram para isso, lutaram contra a igreja por destronarem aquelas divindades que já tinham dos antepassados. O pendor para os imbanda, os feiticeiros, é para saber de onde nós viemos antes da igreja e da luta entre a igreja e a nossa população. Embora as civilizações e a cultura não sejam estáticas, pois cada um passa ao outro e assim sucessivamente, eu às vezes penso, se nos tivéssemos mantido assim, sem as influências das outras igrejas, das outras doutrinas religiosas, como poderiam viver aqueles povos? Não sei. Pode responder-me a isso?

P: Não... Então, na sua Obra, há a preocupação com a questão de uma identidade...

R: Identidade cultural.

P: Mas de toda Angola? Será que pode falar-se de uma identidade cultural angolana?

R: Eu queria que assim fosse, de toda Angola. A minha tendência é escrever sobre a vida social e os meus livros, geralmente, têm muita audiência, porque é ali que outros escritores e, ultimamente, a nova juventude vão buscar a identidade cultural. A identidade cultural, o que desapareceu! Como cada nome que eu tenho ou todos nós tínhamos até uma certa idade tinha um significado, uma história. Temos o nome português, mas, antes de termos o nome português, que só se sabe depois dos três ou quatro anos, temos o nome de casa. Este nome de casa pode dizer algo sobre a identidade cultural. E para nós perpetuarmos tudo o que já desapareceu, escrevemos os livros e, quem os ler mais tarde, irá encontrar a identidade cultural.

P: E o que significa Uanhenga Xitu?

R: É 'o poder é odiado'. Numa aldeia, ou numa cidade, o Presidente da República, por exemplo, leva o poder. Como ele é odiado, tem de rodear-se de polícias, agentes, guardacostas, carros, sirenes, de toda a protecção possível. Em, kimbundu, Xitu é 'carne' e Uanhenga é 'pendurar, levar a carne' ou 'andar com a carne pendurada', que, traduzido literalmente em português: 'o poder é odiado'. Como os sobas, por exemplo, contam sempre com os inimigos à espreita.

P: Ou o ministro Kuteku, do livro O Ministro, quando foi à sanzala.

R: São episódios de ficção. Como é que podia ser, não ter problemas, a maneira como foi recebido, o aparecimento dos oportunistas. Aquele homem que andou na guerra, no maquis, fez-se automaticamente um soba com poder. Aquele grupo ou comité de acção de um partido que estava a usurpar o poder dos antepassados do sobado. Aquele que vestiu a bandeira e começou a dançar chama-se Comité. Alguns ainda não deram conta como é que o M.P.L.A. começou a usurpar o poder, a pouco e pouco, com o tal Comité. Um dos erros que o M.P.L.A. comete é esse, e vai encontrando sempre dificuldade. Ultimamente, salvaguardando, é que está chamando os sobas tradicionais, também conhecidos por «autoridades tradicionais». Está chamando determinados elementos que nem têm sangue «azul», a costela de autoridade tradicional. Esqueceu-se que havia algo na sanzala, porque nos outros países, por exemplo, no Gabão, no Congo e mesmo na África do Sul, os reis e sobas têm um lugar especial. Ali, foram desprezados e começou a indicar os seus «Comités». Alguns deles até eram, antigamente, filhos de escravos! Isto cria uma cisão muito grande no meio social e problemas no partido que têm os seus reflexos. Mandou chamar os sobas, mandou pôr chapéu, fato, emblemas (divisas) nos ombros, dá-lhes um x monetário por mês, mas já não é a mesma coisa. É uma lacuna de que o partido se vestiu provocado por uma ideologia. Eu às vezes digo que há ideólogos e idiotas, porque um ideólogo que faz um estudo errado é um idiota! Quando critico, eles ficam zangados. «Não se deve dizer!». Não, há ideólogos e idiotas. E quando se convida um ideólogo para fazer uma análise de um tema ou de uma situação e vem o contrário, é um idiota [risos]. Portanto, isto vai até à forma como se é recebido e tratado.

P: Como a esposa de Kuteku, que é de Luanda, e não foi à sanzala.

R: A esposa de Luanda não foi à sanzala. Aí está a luta que eu lhe disse. Pode ir, mas não se adapta. Ir com o pote tirar água do rio, da fonte, por exemplo. Os costumes de uma senhorinha da cidade chocam com a sogra e coloca o filho numa posição difícil, porque, às vezes, este filho tem irmãos cujas mulheres (cunhadas) são de lá e nota-se a diferença. E quando vem uma nora que está destribalizada, aquela sanzala resmunga: «Trouxe-nos uma civilizada que vai mandar em nós!». Porque a ideia é de que a nova geração comporta-se como a «civilização de branco». E como o branco, quando chega na área e começa a entrar, a entrar, até que vence em todos os pontos. Eles pensam que esta menina que vem da cidade aprendeu tanto como o branco de quem se deve desconfiar.

P: Como é feita a história de Angola, é pela voz dos poetas e escritores ou é pela voz dos historiadores? A verdadeira história de Angola.

R: A história de Angola é verdadeira. Mas é feita pelos historiadores e pelos velhos, com uma lucidez e uma memória que metem inveja, pela via da oralidade. Todos os escritores declamaram e apontaram algumas linhas, mas são os historiadores que escrevem a história de Angola. E os sociólogos também, como o Padre Carlos Estermann. Havia um outro, um escritor que escreveu sobre as Lundas, Castro Soromenho. Ele entranhou-se bem lá dentro e conseguiu fazer a sua arte, o que hoje já ninguém faz e com muita pena! Há bons escritores, mas nem todos conseguem penetrar lá, tal e qual como ele e outros o fizeram. A história é verdadeira, mas está deturpada. Isto é, a história é história e, à medida que o tempo vai passando, vão-se corrigindo alguns aspectos. A nossa história é verdadeira, mas

é preciso ir aos arquivos aqui em Portugal, no Vaticano, na Holanda. A Holanda tem muita história nossa e os investigadores (historiadores, sociólogos, etnólogos) devem ir a esses lugares para fazer uma história capaz, porque o resto está muito deturpado. Escrevia-se por conveniência própria, por conveniência da época e também do regime político, e essa não é a verdadeira história, mas a história de Angola é verdadeira. Agora é que estamos nós a procurar fazer a história, mas já não encontramos determinados dados. Eu digo aos jovens que conseguirem estar com as mães ou os pais que lhes contem histórias, para as apontarem. Erradamente, que não sirva literariamente, mas talvez saia qualquer coisa boa para aqueles que sabem mais poderem cultivar e dar-lhe outro aspecto. Eu incito-os nisso. Por exemplo, na União de Escritores Angolanos, às vezes aparecem livros de alguns jovens que não «prestam». É natural, pois muitas vezes não se pode comparar com um livro escrito por um Luandino, por um António Jacinto, por um Pepetela ou por outros que vão aparecendo. Você recebe a obra, dá a corrigir ou ele corrige, porque se dissermos ao jovem escritor logo de cara «Isto não presta, é para deitar fora», comete-se um erro grave. Pode matar um futuro bom escritor.

P: Em sua opinião, o que o distingue dos outros escritores?

R: O que me distingue? É que os escritores são vários... Eu distingo-me dos outros escritores por ser eu mesmo, o Uanhenga Xitu, não posso ser mais nada...

P: Eu fiz-lhe essa pergunta porque é considerado o escritor mais africano das literaturas africanas escritas em Português.

R: Sim, o escritor mais africano?!... É o meu estilo, mas é preciso ter coragem, porque tem de enfrentar-se sempre uma luta com os cargos: o escritor mais africano?!

P: Alguns textos seus aproximam-se da maka tradicional, da história que mistura ficção e realidade, com um objectivo didáctico. Essa opção é intencional?

R: Às vezes sim.

P: Ou é também fruto da educação que recebeu, das histórias que ouviu?

R: Aquilo é uma mistura, é intuição. Às vezes, é propositado. Depende. É a minha maneira de estar e de ser. O meu estilo é esse, mas posso escrever de outra forma... Agora tenho uma obra para acabar, mas está um bocado difícil, que é o Ponto Prévio, Senhor Presidente.

P: Anunciada em Cultos Especiais.

R: Sim. Está um bocado difícil. Esses Cultos Especiais já me custou e tem-me custado. «Avisos prévios» não agradáveis. E como aconteceu com «o cão do ministro é ministro», isto é a realidade. O cão do ministro é ministro! Eles ficam zangados... Quando alguém se lembra de querer dar uma piada a qualquer dirigente, às vezes lembra-se de dizer «Como dizia no livro O Ministro, «o cão do ministro também é ministro»» [risos]. Eles sabem muito bem... Este é o meu estilo.

P: Vários estudiosos de literaturas africanas falam da angolanidade. Para o Senhor Deputado, existe angolanidade enquanto marca literária de Angola ou existem várias angolanidades?

R: Eu não sei definir bem essa angolanidade, quanto à literatura. Não sei se podemos partir do princípio que a angolanidade é o que se escreve sobre Angola ou se há angolanidade porque o escritor é angolano. Já me fizeram várias vezes essa pergunta e eu não encontro

uma resposta. O que se pode dizer com isso? A escrita lusa é lusa porquê? Porque o escritor está a escrever sobre Portugal e as suas colónias ou porque ele é português? Eu fico na mesma. Angolanidade literária... não sei. Não encontro uma resposta certa, que me satisfaça, quanto mais a quem me pergunta! Fico na mesma... E às vezes há a discussão: o que é a angolanidade? Mas o que significa angolanidade? É porque estou a falar a língua ou porque, na vida tradicional, ainda tenho de vestir peles como antigamente, tenho de andar descalço, com a enxada na mão, não podendo utilizar a catana que foi feita por outros povos? Quer dizer, o que é que me define a mim essa angolanidade da literatura angolana? Eu não sei...

P- Novamente sobre as suas obras. Porquê sempre a presença de crianças, o tema da infância?

R: Porque elas fazem parte da sociedade e eu, quando escrevo, estou a chamar a atenção. Quando escrevo, não me completo sem chamar a atenção para esta futura geração, quando se levantar, encontrar dados para prosseguir, para continuar. É por isso que eu dedico muito às crianças. Fazem parte da sociedade, são o meu futuro. Eles estão a aprender muito, a frequentar a universidade, já leram muitos livros e conseguiram engolir matéria universal. Enquanto eu tinha limitações... Dedico um pouco de atenção nas minhas obras às crianças, porque são meu futuro e sei que serão a continuação, que vão corrigir determinados dados dos meus livros.

P: Para que lhe serve a escrita, pessoalmente? Que satisfação pessoal lhe dá?

R: Para mim é o paraíso! É ali que eu encontro a minha liberdade. Quando estou a escrever, estou a falar com o meu livro. Eu faço o que quero, nada nem ninguém me impede. Estou a fazer aquilo que eu gosto e quando o livro me fala também, é a minha felicidade, sinto-me muito alegre e satisfeito! Porque ali ninguém está a pôr barreiras, não. Eu e o meu livro. É a satisfação que me dá, sinto-me muito, muito feliz. Quando escrevo, às vezes peço a alguns colegas escritores para darem uma opinião e alguns dão. É só uma questão de forma. Às vezes no texto, pode ser «esta» ou «essa», cai melhor «mesinha» ou «mesita». Dizem-me «Porque escreveu «mesita» e não escreveu «mesinha»? A líquida cai muito bem. Põe «mesinha» em vez de «mesita»». Para mim, escrever até é uma necessidade, porque eu remeto-me no meu mundo da escrita, faço de conta que me isolo. Não está lá ninguém. Eu começo a fabricar o meu mundo. Vejo as árvores, as ribeiras, o pássaro a cantar e outros a voar e sobrevoar!... Vejo aquelas mulheres a andar com o cesto na cabeça, a subir e a descer montanhas e vales, com um sorriso agradável. Quando estão tristes, choram, quando estão alegres, gritam, num riso... É todo o tipo africano que também está desaparecendo, num sorriso aberto... «Ah! Ah! Ah!» [simulação de uma gargalhada]. Eu construo o meu mundo através destes livros e à medida que vou escrevendo, não sei... fico...

P- E a presença da natureza nas suas obras, também é muito importante?

R: Oh! Muito. Quando estou a escrever um livro, arranjo uma verdura, uma árvore bem grande. Por exemplo, uma árvore bem grande e bonita como a de Kunjinkise, n' Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem..., aquela rapariga que foi mordida por uma cobra. A paisagem!... A paisagem!... É muito bonita...

P- A paisagem é sempre bonita nas suas obras.

R: A que eu construo é, enquanto descrevo a paisagem. A paisagem é tudo... A chuva! Tudo isso faz parte da sociedade que nos cerca, que vive connosco. Embora não seja uma pessoa, é um objecto que influencia e chama-nos a atenção. Tem de ser descrito, tem de ser descrito... Eu gostava que fosse assim, mas às vezes não consigo entroncar

determinados textos de descrição da natureza. Há aqui dois escritores, que foram médicos, já morreram. Gosto muito deles, escreveram histórias pequenas sobre as aldeias... Fernando Namora e Miguel Torga. Eu comprei alguns livros deles que tinham histórias bonitas. A maneira como eles escreviam com o vocabulário da área, a linguagem da sua aldeia. Eu encontro essas mesmas palavras em kimbundu, mas, ao querer transportá-las para o português, não pega, não soam bem.

P: E porque não as escreve em kimbundu?

R: Ainda complico o leitor... [risos]

P: Profissionalmente, como se define, como político ou como escritor? Onde começa Uanhenga Xitu e acaba Mendes de Carvalho?

R: Uanhenga Xitu é nome próprio, meu mesmo. É o meu nome que os pais me deram. Eu não confundo muito o político e o escritor, porque quando eu pretendo fazer a política esqueço o escritor. A escrita, para mim, é um prazer, é o meio de que me sirvo para o meu prazer, esse é o número um. O resto, o político, serve para lutar para corrigir erros, para alertar, para chamar a atenção e criticar. E como faço, às vezes, veja em Cultos Especiais. São cultos especiais... Quer dizer, todo o homem ou o tudo que é especial é anormal. Tudo o que é especial não está na ordem, é uma coisa extra. Há governantes que, quando fazem os seus cultos especiais, autodenominando-se, são anormais e às vezes vão tão longe ao ponto de cometerem erros crassos. Tudo o que é especial é anormal. Repito que o que é especial não está na ordem, é anormal, é... [risos], não está na ordem.

P: Tem alguma personagem favorita nas suas obras?

R: Não sei... Tantos...

P: São todos especiais?

R: Não, não tenho, mas há um livro que me chama a atenção, a Manana... E o Kahitu. Muita gente gosta muito do «Mestre» Tamoda, livro esgotado, mas eu não tenho tanta afeição e dedicação como com a Manana. Gosto de todos os filhos, os meus livros são os meus filhos, e o pai pode amar a todos, mas tem uma tendenciazinha, ainda que não se demonstre, mínima, para com um determinado filho. E é o que acontece comigo, eu tenho um especial carinho pela Manana. É que, bem contornado, vemos que a Manana mete a igreja, vai à Funda, mete imbanda, volta, há a aldrabice daquele rapaz, do Felito, o namoro,... Há de tudo um pouco. Se alguém puder agarrar na Manana e fazer melhor do que eu, ficaria muito satisfeito. Não sei como consegui produzir a obra! Aqui tudo é ficção, ficção que tenho de ter sempre presente. Ficção sim, mas tive de recorrer a figuras reais, a imagens vivas. Ver a imagem dessa pessoa quando anda, quando come, quando se ri, raciocinando que existe. Na obra da Manana, há histórias que podem ser estudadas em termos científicos. Aquele óbito da sogra do Felito, como aquela sociedade vivia, o baile com o gramofone, como é que conseguiu tirar a ira, o desgosto da rapariga, da própria Manana, da aldrabice daquele rapaz, o Felito. Tudo se viveu, e vive-se, só que não encontro personagens reais, senão pela imaginação e criação da personagem que vou sonhando; acompanho-a na procissão, na igreja: a Manana lá vai e eu de longe, a esticar o pescoço para ver quem está no meio e o que fazem... Julgo, sonhando, que a Manana está a ver também, embora esteja cantando na igreja, a seguir à procissão. Perco-me totalmente... Enfim, tudo isto é um pouco de toda a sociedade na época própria, define a sociedade, aquele quintal com o gasómetro e o baile colocam-se numa determinada época. Em que época podia ter ocorrido isso? Só nos anos de tal. Porque hoje já não há candeeiros a gasómetro, temos electricidade. É essa sociedade que eu descrevo. E n'O Ministro, aquela velhota que, quando o filho foi nomeado ministro, mandou queimar tudo!... Aquilo é uma

ânsia normal. O desejo de os velhos viverem bem, de verem um filho bem, é normal ainda hoje. Quando alguém é nomeado ministro, a aldeia onde nasceu o ministro, o amigo do ministro, a família do ministro também já são ministros. Até o cão do ministro é ministro! Ladra de outra forma. O cão do ministro ladra de outra forma, quando ele diz “ouh! ouh!” [onomatopeia], com grandeza. Ele é irracional e apercebe-se que o patrão subiu. Talvez a ração seja diferente, dêem já leite, já é lavado com sabonete, ao passo que o outro, o cãozinho rafeiro ladra de outra forma, «nhé! nhé!» [onomatopeia]. Até o cão, um animal... [risos] ladra diferente. O irracional sente que alguma coisa mudou na vida.

P: Há pouco, a propósito de Manana, falou-me do óbito. Qual é a importância social que a cerimónia do óbito tem em Angola?

R: O acto ou cerimónia do óbito é muito enraizada na sociedade africana. É de suma importância. Mesmo para aqueles que são doutores, que já viveram outras culturas ditas superiores (não são superiores, porque todas são iguais), aquilo enraíza no nosso sangue. Para nós, termos um morto, é uma ligação de muita tristeza e é preciso prestar homenagem ao defunto tal e qual, ou parecidamente, como os nossos antepassados faziam. É por isso que no óbito há preceitos, há ritos para cumprir com muito respeito. Não sei se na Europa o sentimento é igual. Em África, o falecido, mesmo que em vida fosse um gatuno, bandido, ali no enterro faz-se o elogio fúnebre com todos os bons defeitos, quando se sabe que ele era um bandido! Qual é o medo que os vivos têm? Qual é o receio? Alguém morreu, foi enterrado hoje. Oito ou nove dias depois, temos de fazer o chamado «comba» (kukomba tambi), um outro ritual que obedece a uma determinada regra, onde cada pessoa tem de oferecer um x em dinheiro ou em espécie para ajudar na despesa do óbito. É isso, para nós, o óbito é um símbolo muito importante da nossa vida social, e não podermos descurar-nos dele. Até podemos estar muito longe, mas quando sabemos que «morreu fulano de tal», enfim, contribui-se, ainda que seja com cinco ou três euros. Por mais que queiramos desprender-nos dele, não podemos. Estamos amarrados por ondas invisíveis. Vai-se à igreja, o enterro é religioso, mas, depois da religião, vai-se lá no tradicional. E todos, ministros e outros, o próprio Presidente da República, vão no tradicional. Isto identifica-nos. Não sei se é a isto a que se chama angolanidade. Parece que são estes usos e costumes que fazem a tal angolanidade, não é? Talvez sejam os usos e costumes que nos identificam.
 Fonte: <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/376-uanhenga-xitu--o-que-me-preocupa-%C3%A9-a-situa%C3%A7%C3%A3o-social-do-povo>
 Depois publicado em Pessoas com quem conversar.

Amadeu Amorim

Salvem o N'gola Ritmos

Entrevista a Silvia Milonga

25/10/2002

“É urgente que se escreva e estruture o género musical Semba, para que possa ser conhecido mundialmente, ao invés de ser inventado por cada um à sua maneira”. Adverte Amadeu Amorim

Amadeu Amorim é um dos músicos do N'gola Ritmos, conjunto musical que esteve na base da independência de Angola e de um género adoptado por muitos músicos angolanos: O semba. Amorim apela à salvação do património deixado pelo conjunto. “Faz parte da história de Angola e da música angolana. É necessário e urgente que se estruture e escreva o género semba, para que possa ser reconhecido ao invés de ser inventado por cada um cantor à sua maneira.

Como se dá a sua entrada para o N'gola Ritmos?

Eu tocava em casa na brincadeira e o Carlitos Vieira Lopes, incentivou-me para que me apresentasse no N'gola Ritmos. Fez-se um espectáculo que o N'gola Ritmos ia abrilhantar a actuação do GESTO, o primeiro grupo de teatro que apareceu em força, com qualidade, tinha entre os principais interpretes, o Gabriel Leitão, o Antonino Van-Dúnen, o Riqueza, o Lala e outros. Precisaram de duas pessoas que pudessem tocar bumbo, ou a chamada N'goma. Apareci eu e o Rui Mingas, acabei por ficar.

Quando apareceu o conjunto e com quem?

Nos anos 40, quando começaram a soprar os ventos independentistas, a vontade de muitos jovens era afirmarem-se como angolanos, os colonialistas impunham a sua cultura em detrimento da nossa. Parecia mal falar kimbundu, quem o falasse era considerado atrasado, gentio, qualquer pessoa de 40 anos das zonas urbanas não sabe kimbundu, viveu a pressão das mães que diziam: Menino parece mal, tu já és uma pessoa civilizada etc. Os fundadores do N'gola Ritmos pensaram exactamente que era preciso fazer algo para manter a nossa identidade. O espaço à volta não permitia manifestações culturais da terra, daí fazer-se um conjunto musical. Nos anos 40 com o Liceu Vieiras Dias, o Nino Ndongo, eram os principais, tocava-se em casa deste ou daquele. Só em 1950 o conjunto cresceu. Liceu era o mais velho, tinha uma sensibilidade musical e uma cultura mais avançadas, estruturou e guindou o conjunto. Eu, Antonino Van-Dúnen que saiu porque foi transferido, era funcionário dos correios, entrou o Zé Maria dos Santos, o Euclides Fontes Pereira. Com estas pessoas deu-se o grande salto qualitativo ao N'gola Ritmos na década de 50.

O que era o N'gola Ritmos no contexto social e político?

No fundo, era uma rebelião pacífica, tentando despertar consciências adormecidas, que não acreditavam em mais nada, eram 500 anos de colonização. Não havia televisão, nem rádio para toda gente, os jornais não chegavam aos musseques nem ao interior do país e nós sabíamos que uma canção ficava presa no assobio, no cantar. Na LNA quando cantávamos em kimbundu, as pessoas viravam a cara meias envergonhadas, chamavam-nos os mussequeiros. Algumas pessoas no meio daquela malta que estavam acordadas, entediavam porque cantávamos em kimbundu, mais tarde outros apareceram a dizer que falavam ou cantavam em kimbundu. Chegamos a rádio Esperança, uma rádio que transmitia de Brazaville, ouvida às escondidas. A nossa canção era a única que existia, as pessoas ouviam a rádio e o N'gola Ritmos, passando a mensagem de que não chegamos ao fim, vamos começar agora

As letras dessas músicas transmitiam mensagens de luta?

Tínhamos que saber fugir à polícia e dos seus informadores, os chamados bufos, uma história longa para se contar numa entrevista, mas acabamos por fazer canções de absoluta reivindicação, e incendiávamos aquelas pessoas fartas de ser espezinhadas, e eles entendiam que havia qualquer coisa na fogueira. Isso acabou por se descobrir, fomos perseguidos. O conjunto morre antes do tempo, aqueles que eram funcionários foram transferidos. Entra este, sai aquele, entra outro etc. Tudo culmina com a prisão porque alguns de nós estávamos directamente metidos na luta política, como eu e o Liceu, nenhum de nós sabia o quanto o outro estava metido, na altura nem com a mulher se podia falar. Foi esta fase que resultou na criação do MIA (Movimento Independentista de Angola).

O N'gola Ritmos é o precursor do género semba? Havia de entre outros os ritmos, cidrália, lisanda, caixa corneta, cabetula, o cabocomeu, o semba surge na transição da música popular para a cidade. Quanto à mim, é a aglomeração de vários ritmos. É um balanço terrivelmente forte, que vai ganhar o seu espaço, mas precisamos de o situar, de o escrever, dizer semba é isso. Exactamente como o swing, o fado, o samba. Noto muitas diferenças entre os seus vários executantes. Os kiezos tocavam à sua maneira, o N'gola Ritmos, o Bonga, o Paulo flores, a Banda Maravilha, Os Jovens do Prenda, enfim, todos tocam diferente. É importante estrutura-lo, escreve-lo, para que daqui a 50 anos quem quiser possa tocar semba e não inventa-lo do seu jeito. Como palavra, é um compasso de dança, vem do kimbundu, da massemba, uma dança de roda, que depois também se chamou rebita. Semba é um compasso novo.

Onde se apresentavam com mais frequência?

Nos bairros, almoços e jantares, aniversário deste e daquele, os outros espaços, eram do colono. Faço um aparte para frisar que havia muitos colonos, ou brancos que lutaram connosco e foram, para a cadeia connosco, tanto que uns eram considerados brancos de primeira, tinham nascido na Metrópole e outros de segunda, nascidos em Angola. Essa diferença é preciso que as populações e o futuro saiba, a base era a independência de Angola. Cantávamos principalmente no bairro Operário que juntou a cidade e os musseques, em nome da urbanização, da civilização, eles foram sendo empurrados e encaharam no bairro operário. Foi essa mescla que abriu caminho para o desejo de independência, e o N'gola Ritmos também nasce aí, o primeiro lançamento de panfletos incitando à luta pela independência foi no bairro operário. A princípio não chegávamos a grande cidade. Depois chamamos alguns artistas como Sara Chaves, a Fernanda Ferreirinha. Fizeram sucesso, ganharam prémios. Outros passaram a gostar de se apresentar em palco com o N'gola Ritmos, trazíamos um sabor tropical, uma mistura diferente que começou a ser aceite. Em palco cantávamos uma canção da terra, erámos vaiados, logo a seguir cantávamos uma canção portuguesa estilizada, pegávamos num fado e davamos-lhe um sabor tropical, angolano e ficava diferente. Os nascidos em Angola, ou portugueses que se sentiam angolanos pela vivência, aplaudiam. Era preciso depois chegar às gravações para passar às províncias, e essa luta também ganhamos, fizemos as primeiras gravações em fita, nas emissoras. As nossas canções estão nessas fitas, ficaram por aí, muitas devem-se ter perdido.

Como é que a vossa canção se expandiu?

A base do N'gola Ritmos é a canção popular. Pegávamos numa canção introduzíamos-lhe mais algum conteúdo e expressão musical, dando-lhe um contexto mais seguro para transmitir uma ideia. Mas há canções próprias do conjunto. Há elementos que gravaram o N'gola Ritmos dizendo que é música popular. Não concordo, são músicas que apanhamos em bruto, demos-lhes uma volta e colocamos o nosso carimbo. E ainda hoje, no Brasil canta-se o N'gola Ritmos como sendo música popular. Apareceu inclusive nossa música numa novela e muitos a tocam dizendo que é canção popular.

Essas músicas foram gravadas com autorização vossa?

Não. Inclusive houve uma senhora francesa que gravou um disco denominado África qualquer coisa que tem uma foto nossa na capa. Foi a Angola como jornalista, pediu ao Jomo Fortunato na sua qualidade de investigador para nos entrevistar, eu acedi, cantei várias canções, eu e o Zé Maria para mexer dar conteúdo á entrevista. E ela foi buscar várias outras canções nossas a rádio nacional gravou, fez um CD e nós ainda não vimos um tostão.

Não podem processar esse tipo de procedimentos?

A verdade é que em Angola ainda não existem os direitos do autor. Ainda recentemente a cantora brasileira Joana pediu para gravar uma canção nossa, não dissemos nem que sim nem que não e qualquer dia talvez apareça a cantar as nossas canções.

Quantos discos gravaram e como se dissolveu o agrupamento?

Eu e o Liceu fomos para prisão em 1959, o conjunto manteve-se com a força do Nino N'dongo que foi a Lisboa fazer um espectáculo e gravou dois discos, são os dois discos que existem, o resto são bobines. Depois da prisão de Liceu, da minha que era o bateria e cantor, o Zé Maria que era viola solo e ritmo, o Euclides foi transferido de Luanda para o Luso, ficou o Nino, depois entrou o Zé Cordeiro, o Gege, o Xodô, mantiveram o conjunto de pé, mas nunca mais foi aquela força homogênea, aquela batida segura perdeu-se um bocado, e quando ao voltar já estávamos descompassados. Eu e o Liceu depois da cadeia tínhamos que nos apresentar de 15 em 15 dias à polícia e estávamos proibidos disso e daquilo, veio a guerra estivemos muitos anos com o recolher obrigatório não se podia andar a noite, depois vieram as doenças, é preciso ver que o elemento mais novo do N'gola Ritmos tem 65 anos.

Lurdes Van-Dúnen e Belita Palma também cantaram no N'gola Ritmos. Cantaram. E já que falamos na autoria das canções que a Belita, gostava de frisar que é necessário e urgente em Angola dar valor ao compositor, ele não tem expressão na nossa vivência musical. O artista muitas vezes é obrigado a compor mesmo sem ter queda para isso. Nos palcos ninguém se lembra de dizer que esta canção é de autoria de fulano, ninguém enaltece o compositor. É preciso que se dê respeito ao compositor para que a nossa música tenha maior espaço e vivacidade.

O que pensa da política do governo angolano em relação a cultura?

Agora temos a obrigação de exigir que o governo faça da cultura um sector com expressão no país. Já houve um ministro da cultura, e outros dirigentes incluindo o governador de Luanda Dr. Aníbal Rocha que se comprometeram a subsidiar a gravação de um disco, que talvez não seja vendável, mas que fique para a história. Está-se a perder a história da nossa música, é urgente que se faça uma recolha, e que amanhã os nossos netos ou bisnetos tenham orgulho da nossa canção, tenham noção de como ela começa e que escadas subiu, como o Brasil tem “100 anos de Samba”, por exemplo. Sobre a rebita já ninguém sabe metade do que foi, ninguém conhece um Fançoni, o que foi ou a massemba, ou o que é um caduque. E há as influências dos ritmos das fronteiras do nosso país, que têm muito mais anos de vivência musical que nós. Francó influenciou terrivelmente os primeiros tocadores de viola em Angola. É preciso valorizar todas as expressões musicais do país, e preservar as origens. Nenhuma canção é estática, todo mundo sofre influências, mas quer esteja na Cochinchina, eu tenho que ser capaz de dizer: Espera aí essa canção é Angola. Cabo Verde tem sido um exemplo nisso. É isso que alguém como eu, que passou por muitas influências e vicissitudes, não quer que se perca, uma canção que é a base de um povo. Um país também se faz da sua cultura, é ela que vai preservar uma identidade e um povo.

Sílvia Milonga

Fonte: http://www.nexus.ao/milonga/ver.cfm?m_id=6838

Fonte: <http://www.casadeangola.org/arquivo/Cronicas/NGOLARITMOS/ngola.html#>

Manuel Pedro Pacavira

"Escrevo Quando Sinto Necessidade de Contar uma História Verdadeira"

Entrevista de Aguinaldo Cristóvão

Manuel Pedro Pacavira é um dos escritores angolanos cuja obra se centra num espaço peri-urbano, onde viveu e onde buscou influências literárias. Nesta conversa, o escritor revela-se como nacionalista e testemunha ocular do processo revolucionário que levou o seu país à independência. Com 14 anos e a quarta classe feita, foi preso sem qualquer motivo, tendo sido retirado da casa dos seus pais, na calada da noite, e levado para os calabouços do Posto Administrativo da vida. Nomes como António Jacinto, Luandino Vieira, António Cardoso ou o Cônego Joaquim Manuel das Neves fazem parte da memória de Manuel Pedro Pacavira.

O 4 de Fevereiro Pelos Próprios é um dos livros mais recentes do escritor, que traz as memórias da sua participação neste processo político. Aliás, foi este processo que o levou à prisão e a, nas celas da cadeia de S. Paulo, começar a escrever sobre a sua infância.

P - A sua infância foi marcada, como a de muitos dos seus contemporâneos, pelo jugo colonial, mais propriamente pela experiência pessoal do que foi o trabalho forçado infantil. Que apontamento faz dessa época?

R - Eu próprio fui vítima e objecto disso. Com a idade de 14 anos e já com a quarta classe feita, fui preso sem qualquer motivo, tendo sido retirado da casa dos meus pais, pela calada da noite, e levado para os calabouços do Posto Administrativo da vida, com a corda na mbunda. E no dia seguinte, também com a corda na mbunda, no meio de outros pretos, fomos obrigados a capinar e a plantar batatas nos arredores, a fim de alimentar outros presos. Nessa altura, corri ainda o risco de ser arrolado para o contrato de trabalho forçado, em plantações de café.

P - O que lhe disse o seu pai para que decidisse migrar do Golungo Alto para Luanda, para tentar a sorte de um futuro melhor?

R - Para fugir às perseguições dos colonos que me invejavam por ser um menino negro com apenas 14 anos de idade, de já ter feito a quarta classe e de verem em mim uma tendência de aglutinador de outros meninos. Foi por isso que o meu pai tratou com o professor Paulo João Mulundu da Escola Missionária Católica no Golungo Alto para me candidatar ao curso de professor rudimentar no Kuima. Mas tive de viajar primeiro a Luanda, a fim de me despedir das minhas irmãs e primas, que já não via há bastante tempo. Estas desencorajaram-me a seguir o desejo do meu pai, e assim permaneci em Luanda para fazer o curso liceal.

P - Hoje, quando pensa nessa altura e olha para si, o que lhe apetece dizer?

R - Que os tempos mudaram, o que se passou passou, apesar de ter deixado algumas marcas indeléveis.

P - Que importância atribui ao Cônego Manuel das Neves, com quem travou conhecimento no Colégio da Casa das Beiras, e a quem chama "bom padre"?

R - Conheci o Cônego Joaquim Manuel das Neves, natural do Golungo Alto, aos oito anos de idade, por altura do meu baptismo na Igreja Católica da Missão de S. Paulo, em que ele era pároco. Nos anos 50, mais precisamente entre 57-58, reencontrámo-nos na Sé Catedral,

já eu com preocupações político-nacionalistas. Sempre o admirei e venerava-o pelas suas posições políticas e determinação. E ele, por isso, me acarinhava, me tratava como se fosse seu filho e discípulo. A sua contribuição para Angola e para os seus compatriotas foi de inestimável valor e de indescritível importância histórica. Mesmo na sua qualidade e na sua posição de respeitável clérigo, entregou-se à luta de libertação nacional de peito, sem medir consequências, dando conselhos e orientações a todos os patriotas que o procuravam deveras engajados. Só lhe faltou despir as vestes clericais, para ir às reuniões nos musseques, como o fazia o Padre Joaquim Pinto de Andrade, bem disfarçado de rapaz novo sem batina e de gorro ao lado, bem batido na cabeça.

P - Fale-nos da importância que a escolaridade teve na sua infância, comparando-a com a época dos seus filhos.

R - A escolaridade não tem época, os sistemas é que se estruturam e reestruturam, conforme os tempos e os regimes. A importância que a escolaridade teve no meu tempo é a mesma que tem neste tempo para os nossos filhos e sobrinhos. É sempre preciso estudar para se ser homem e se inserir na sociedade como sujeito e objecto dos processos que se requerem para os desenvolvimentos múltiplos de toda a sociedade. Uma pequena diferença se nos afigurava hoje, comparando com aquele tempo: estudávamos somente por estudar, sem consciência e perspectiva de nação, porque éramos colonizados, ainda não tínhamos idade de pensar numa pátria livre e independente. Estudava-se para se atingir um determinado nível de escolaridade, que nos permitisse, pelo menos, um estatuto susceptível de nos libertarmos do "imposto indígena" e subsequentemente do contrato, para o trabalho forçado nas roças do colono português.

P - É inevitável falar sobre as suas influências literárias...

R - António Jacinto e Luandino Vieira, António Cardoso, que me encorajaram a escrever e a escrever cada vez mais e melhor, sobre o que pensava da vida e o que tinha de experiência pessoal.

P - É evidente nos seus dois primeiros títulos (Nzinga Mbandi e Gentes do Mato) um pendor muito forte para a exaltação do nacionalismo e, em última instância, da negritude. Fale-nos das divisões e sub-divisões que dificultaram a unidade de Angola como nação face aos colonialistas.

R - São os grupos étnico-linguísticos que apareciam como nações, nomeadamente os kimbundos, kikongos, lundas, ovimbundos, nganguelas, mumuilas, etc., com estruturas muito débeis, devida e habilidosamente exploradas pelos colonialistas, sobretudo os sub-grupos étnicos, que eles chamavam de tribos, a fim de se juntarem no mesmo saco com os primeiros, obviamente para evitar o encontro de elementos que os unissem até para a luta comum contra a ocupação colonial e a colonização, o desenvolvimento da sua cultura e forças produtivas.

P - Ainda pensa que a edição de obras nos idiomas dos principais grupos etno-linguísticos do país (kikongo, kimbundo, umbundo, lunda-tchokwe, ngangela...) pode ser o principal contributo dos escritores para levar aí o seu imaginário e, simultaneamente, ajudar a sanar o analfabetismo?

R - Sim, acho que sim. E é tão urgente como a concretização das orientações existentes para a institucionalização das línguas nacionais nas escolas. Eu acredito que um dia possamos vir a encontrar um denominador comum que defina linhas pragmáticas e programáticas para um só idioma para os angolanos de Cabinda ao Cunene, conformando assim o pensamento de Agostinho Neto nesta matéria.

P - A linguagem que Boneca, a sua personagem mais importante em Gentes do Mato, usa é a popular. Até que ponto livros como este, em há desvios aos cânones da gramática portuguesa, devem ou podem ser estudados nas escolas em Angola e no estrangeiro?

R - Podem perfeitamente ser estudados nas escolas em Angola e no estrangeiro, sobretudo em países de expressão portuguesa. De resto, sempre pensei e ainda penso pôr o personagem falando como fala normalmente no seu meio.

P - Publicou, 15 anos depois da sua primeira edição, Mingota, um conto que surgiu em 1981 no livro Gentes do Mato. Gostaria que nos falasse da sua fonte de inspiração para este livro e esta estória, muito ligada à sua infância.

R - Eu publiquei Mingota juntamente com Gentes do Mato em 1975. A minha fonte de inspiração para os dois livros foi a vivência da minha infância, reconstituída durante os tempos de solidão numa cela da cadeia de S. Paulo.

P - Até que ponto o exercício de cargo de Governador Provincial, como foi o seu caso, ou de Embaixador, afasta Manuel Pedro Pacavira de personagens como Boneca (Gentes do Mato) ou Mingota?

R - De forma alguma. De resto, ainda há bem pouco tempo nos reencontrámos com Boneca em Joannesburg, na companhia de sua família; é professora, titular de um Colégio em Luanda.

P - Ao longo dos anos assumiu cargos públicos e, nos últimos anos, deixou praticamente de publicar contos novos. Que material tem reconhecido e que factos têm sido a sua maior fonte de inspiração para novas obras?

R - Factos políticos, da minha vivência como nacionalista e dirigente político e administrativo.

P - Na época na década de 80, o movimento literário foi bastante prolífico. E o debate de ideias era mais acirrado. Conte-nos que críticas recebeu depois da publicação de Nzinga Mbandi e Gentes do Mato?

R - Não conheço nenhuma crítica, mas tenho o maior interesse em conhecê-las.

P - A propósito de Nzinga Mbandi, romance histórico de que pouco temos tratado: foi fundador da biblioteca com o mesmo nome, publicou a referida obra pela editora que tem o nome da antiga rainha do Kongo, Ndongo e Matamba. Até que ponto a história dos heróis da resistência à ocupação colonial pode dizer-se subjectiva?

R - Não é de forma alguma subjectiva. É verdade, sim, que muitos dados históricos partem de fontes portuguesas, mas também poderiam ser de fontes holandesas, do Vaticano e/ou brasileiras, pois outras não temos senão as orais, as quais também foram objecto do meu recurso. De todo o modo, ao escrever, apoiei-me em relatórios autênticos (escritos em português arcaico), que naquela época eram enviados para o Reino, e não nos documentos que foram sendo escritos por diversos autores nos fins do século XIX até aos nossos dias, com fins tendenciosos e muita carga de imagens estereotipadas. Os nomes são verdadeiros e verdadeiras as situações que descreve, apesar de os recriar com uma certa fantasia, mercê das minhas emoções patrióticas.

P - Ndalatando em Chamas (edição do autor) é um livro que relata factos mais recentes - pelo menos relativamente aos demais. Adverte, no livro, que personagens e factos foram "puro" exercício de ficção. Há factos que reportam o leitor a momentos antes e após a

independência e aos pré e pós eleitoral. O facto de os factos terem todos ocorrido em Ndalatando [Ndalatando é a capital do Kwanza-Norte, da qual Manuel Pedro Pacavira foi governador durante 15 anos] é mera coincidência?

R - Não, não é mera coincidência. Procurei recriar situações que tiveram lugar em Ndalatando, em Junho de 1994, num morro sobranceiro à cidade, denominado Tenga, em que me encontrava entrincheirado com as tropas do Regimento 45 e outros militares e paramilitares, sob o comando do general Neco. Procurei essa expressão, puro exercício de ficção, somente para acautelar casos de melindres e susceptibilidades.

P - O 4 de Fevereiro pelos Próprios, tal como título indica, é um testemunho histórico que procurou trazer, através dos seus protagonistas, a história da luta de libertação então iniciada em Angola. Faz parte deste grupo de históricos. Ouvi-o num documentário a abordar esta questão, realçando a figura de Agostinho Neto...

R - Neto não teve um papel directo no 4 de Fevereiro, como tiveram Paiva da Silva, Imperial Santana, Neves Bendinha, Pedro José Van-Dúnem, Lourenço Contreiras, Mukongo, Cadete e outros ainda vivos. Mas ele foi o líder de todos nós e, mesmo estando em Portugal, mantinha ligação com o grupo de patriotas, no qual se encontravam Adriano Sebastião, Cândido Fernandes da Costa, Bernardo Joaquim de Silas, Fernando Coelho da Cruz, Herbert Inglês, que tiveram influência directa, através do MINA (Movimento para a Independência Nacional de Angola), sobre os grupos de patriotas que passaram à acção directa no dia 4 de Fevereiro, tendo havido muitos que morreram e outros que foram parar às cadeias e campos de concentração.

P - "Todos os livros que escrevi e tudo o mais produzido foi para estarem no serviço do nacionalismo angolano, ou seja, do despertar da consciência nacionalista para a luta de libertação". Quer-nos contar como se forjou, desta forma, escritor, como tantos da sua geração?

R - Forjei-me na escola da vida, começando a escrever num jornal manuscrito do nosso Botafogo, nos anos 1958-59. Mais tarde, na Colónia Penal do Bié, onde nos encontrávamos enclausurados, em 1961, com Jaime Madaleno da Costa Carneiro, Rodolfo da Ressurreição Bernardo e David Bernardo de Eça de Queiroz, criámos também um jornal manuscrito, para nosso passatempo. Muito mais tarde, em 1967, para quebrar a solidão nas celas da Cadeia de S. Paulo, comecei a passar para o papel algumas ideias que me vinham sobre os tempos da minha infância. Daqui resultaram as novelas Mingota e Gentes do Mato. No Tarrafal, durante os anos 1969-73, produzi Nzinga Mbandi, sendo já acompanhado por mestres como António Jacinto e Luandino Vieira. Ndalatando em Chamas foi para procurar interpretar a experiência que vivi em Ndalatando numa trincheira militar durante cerca de 15 dias, com a cidade tomada e cercado o morro em que me encontrava entrincheirado com a rapaziada das FAA. O 4 de Fevereiro pelos Próprios é um livro de memórias, concebido e realizado em Ndalatando, combinando o labor do escriba, com o ofício político-administrativo de Primeiro Secretário do Partido e de Governador da Província.

P - Há outra nota que gostaria que fosse esclarecida. Parte dos seus livros, como os de outros, estava ao serviço de um ideal revolucionário, ao socialismo, numa só palavra. Estamos já no século XXI e o capitalismo (que tantas vezes se diz selvagem) impera. Como é que um escritor se pode adaptar a condições tão extremas?

R - Como escritor, adaptei-me às condições históricas concretas resultantes das transformações que se operaram e operam no mundo, às quais o meu país (Angola) não pode escapar. Por vontade própria, buscou outro modelo de vida para as nossas populações, mas que não satisfazem – precise-se - plenamente as suas necessidades cada vez mais crescentes.

P- "O escritor é um homem. E o político também. Que vivem as confrontações da sua época, que têm um maior ou menos peso sobre si". Como reinterpreta as suas palavras, à luz dos tempos modernos e face à actual situação literária?

R - O escritor é um homem e ao mesmo tempo um político, da mesma forma que o intelectual não se dissocia da política, sujeito aos fluxos e refluxos da vida em que se insere.

P - Em comum nos dois livros de que falámos está a nota do autor que intitulou "A modos de introdução", onde debitava, em linhas gerais, a visão do autor sobre a obra, a literatura e a sociedade. Porque parou este exercício?

R - Não parei, afrouxei apenas, confrontado pelo tempo e pelas tarefas político-administrativas ou político-diplomáticas inerentes às responsabilidades e aos cargos que venho ocupando sucessivamente.

P - Que análise faz dos seus livros ao relê-los?

R - Que devo melhorar os textos, revivendo as memórias que foram objecto do que escrevi.

P - Que mensagens recebe actualmente dos seus leitores?

R - De afecto, de carinho e gratidão, de encorajamento e apelo à reedição de alguns livros, como Mingota e Gentes do Mato, Nzinga Mbandi e O 4 de Fevereiro pelos Próprios.

P - É cavilosa e quase previsível a resposta a esta questão mas... aceitaria dedicar-se, com as condições que queira, inteiramente à literatura? Isto é, ser um escritor profissional?

R - Não. Escrevo apenas quando sinto necessidade de contar uma história verdadeira e/ou interpelar uma das passagens mais relevantes da minha vida.

Fonte: <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/430-escrevo-quando-sinto-necessidade-de-contar-uma-hist%C3%B3ria-verdadeira>