





*Representações coloniais  
e pós-coloniais*



querque

cial» com o

lônias

anda publi-  
de tôdas as  
n.º 28:198, o  
e concordou  
issão encar-  
reclamações  
s debitos á  
Decreto n..  
referida co-

9—Substitue  
das das co-  
30 de Junho  
go 2.º do De-  
referência ao  
1937.

de concor-  
s emitidos e  
ela comissão  
nar as recla-  
cêrca dos dé-  
idos pelo De-



**E' O FIM  
DO  
MUNDO !..**

artigos de  
carnaval  
baratos,

desafiando

toda a  
concorrência, só na

**LUSITANA**

que recebeu já 13 caixotes e espera  
mais do dôbro.



Calum  
conter  
de va  
gio «  
ags. e

Dec  
da Mu  
contro  
Calum  
contim  
xoso a

So

ba

# “O que não é segredo não se pode descobrir”. A imprensa e o cotidiano colonial em Luanda

Andrea Marzano\*

pp. 81-100

## Introdução

Historiadores não gostam de anacronismos. Desde o início da nossa formação, aprendemos a buscar entender as sociedades na sua própria lógica, evitando julgar o passado com valores do presente. Defendemos, com razão, que mesmo instituições terríveis como a escravidão, o colonialismo, a discriminação racial e o trabalho forçado, já foram consideradas legítimas e moralmente aceitáveis. No esforço de fugir aos anacronismos, frequentemente perdemos o espanto. Pior que isso, contribuimos para naturalizar o que não deve, de forma alguma, ser naturalizado. E com isso traímos um dos mais caros princípios da nossa profissão.

Historiadores gostam de investigar. De descobrir nas entrelinhas das fontes os aspectos mais inusitados do passado. Queremos fugir do óbvio, revelando segredos desconhecidos. Nem sempre lembramos que o mais evidente, cedo ou tarde, pode deixar de ser enxergado. Esquecemos que “o que não é segredo não se pode descobrir” (Mussa, 2017: 136-137).<sup>1</sup>

Muitas análises sobre o colonialismo partem de uma distinção entre as teorias da assimilação (ou integração) e da associação. Na primeira, adotada nas colónias francesas, belgas e portuguesas, defendia-se que os nativos que exibissem costumes considerados civilizados deveriam ter plenos direitos de cidadania, e que a população colonial deveria ser sujeita à legislação vigente na metrópole. Na segunda, adotada nas colónias britânicas, defendia-se que os nativos, por não serem considerados civilizados, deveriam ser sujeitos a uma legislação diferente da que incidia sobre os europeus. Tal distinção corresponderia, também, à divisão entre colónias de administração direta, pertencentes a portugueses e franceses, e colónias de administração indireta, pertencentes à Coroa Britânica (Neto, 1997: 342).

No final da década de 1990, Maria da Conceição Neto apontava a insuficiência desta tipologia, pois nem sempre tais doutrinas teriam prevalecido em todas as colónias de cada uma destas metrópoles. Na ocasião, a autora alertava para o equívoco de se acreditar que os ideólogos da doutrina da integração pretendessem, de facto, assimilar o conjunto da população nativa das colónias. Nas suas palavras,

\* Professora Associada da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Investigadora colaboradora da Universidade de Lisboa.

1 Essa sentença foi retirada de um romance histórico policial, onde possui dois significados. Um deles, mais evidente, é o da existência de factos que todos conhecem, mas sobre os quais se estabelecem pactos de profundo silêncio. De tão sabidos, tornam-se invisíveis. Outro, revelado apenas no final da trama, é de que, quando não há propriamente um crime, não é possível solucioná-lo.

*Pelo contrário, a “assimilação” era uma eficaz barreira jurídica e cultural à ascensão social da maioria da população negra, já que os brancos eram automaticamente considerados “civilizados”. Quanto à utilização dos antigos poderes africanos como intermediários entre o Estado colonial e as populações, eles não foram totalmente respeitados na indirect rule nem totalmente esquecidos na administração direta, embora a lógica das concepções administrativas apontasse nesse sentido. É que no terreno não se jogava apenas com a política concebida nas capitais imperiais... (Neto, 1997: 342).*

Muitos autores demonstraram a formação em Angola, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, de uma elite de negros e mestiços que, por serem socialmente reconhecidos como civilizados, possuíam os mesmos direitos que os europeus. Vivendo do comércio atlântico de escravos – enquanto este existiu – e ocupando funções na administração colonial, no exército e no clero, esta elite, que dominava códigos culturais europeus, era identificada como diferente dos demais nativos, não sendo, como eles, sujeita à escravidão e, após a sua proibição, a diferentes formas de trabalho compulsório (Oliveira, 1968; Stam, 1972; Dias, 1984; Freudenthal, 1988; Bittencourt, 1999; Rodrigues, 2000; Ferreira, 2006; Heywood, 2008; Marzano, 2013).

Pelo menos desde a década de 1980, historiadores têm evidenciado que o surgimento desta elite não foi tributário de uma suposta propensão do colonizador português à assimilação dos nativos e à construção de relações raciais harmónicas, como queria Mário António Fernandes de Oliveira (Oliveira, 1968). Ao contrário, resultou da fragilidade numérica da presença portuguesa até o século XIX.<sup>2</sup> Negros e mestiços participaram da elite e ocuparam cargos médios e inferiores na administração pública quando foram necessários, em função da reduzidíssima presença de colonos brancos. Com o incremento da população branca a partir de fins do século XIX, e com mais ênfase nos anos 1920, verificou-se um processo de subalternização das antigas elites nativas europeizadas, que perderam cargos para colonos recém-chegados, foram afastadas de espaços de lazer e entretenimento e, com o tempo, tiveram que deixar os bairros onde moravam, que tenderam a se transformar em espaços exclusivos para a residência de europeus.

A partir do final do século XIX, em grande medida como decorrência da proibição formal da escravidão, foram criadas leis, regulamentos e códigos que pretendiam impor aos nativos a obrigatoriedade do trabalho, primeiramente nas colónias de Angola e Moçambique, depois também na Guiné. Começou a ser sistematizada, nestas colónias, a distinção legal entre indígenas e africanos civilizados, que viriam a ser designados juridicamente como assimilados. As expressões máximas dessa política foram o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, de 1926, o Código de Trabalho dos Indígenas nas Colónias Portuguesas de África, de 1928, o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas, de 1929, e o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954. Este último, conhecido como Estatuto do Indigenato, só foi abolido em 1961, ano que ficou registrado como o do início das ações armadas contra o colonialismo em Angola.

Maria da Conceição Neto demonstra que a política do indigenato foi acompanhada de leis e regulamentos que impunham barreiras quase intransponíveis à ascensão social dos negros, que nos termos da legislação era caracterizada como assimilação. A existência jurídica do assimilado não significava, certamente, que se pretendia “integrar” o conjunto

2 O trabalho citado de Jill Dias, em especial, inspirou as análises de muitos autores que se dedicaram ao tema, como Eugénia Rodrigues, Marcelo Bittencourt, Andrea Marzano, entre outros.

da população nativa, sobretudo no que dizia respeito aos direitos da cidadania portuguesa. Se existiam assimilados – sempre muito poucos – não havia, de facto, uma política de assimilação (Neto, 1997).

José Luís Cabaço explica a política do indigenato como resultado da junção entre os princípios assimilacionistas do liberalismo português do século XIX e o pragmatismo da “geração de 1895”, formada por militares e administradores coloniais que, buscando o caminho mais seguro para a exploração do trabalho nativo, defendiam a necessidade de ordenamentos jurídicos diferentes, com direitos e deveres diferenciados para europeus e africanos. Assim, a política do indigenato – pautada na ideia de que no futuro, mas não no presente, os indígenas teriam os mesmos direitos dos europeus – foi o resultado contraditório da união das teorias da assimilação e da associação (Cabaço, 2012).

Nas décadas de 1930 e 1940, Portugal compartilhava com as demais metrópoles a ascensão do racismo e o incremento de leis e práticas discriminatórias nas colónias. No caso português, um exemplo claro desta política foi a criação, em 1942, do Bilhete de Identidade, necessário para comprovar o estatuto civilizado de negros e mestiços. Apenas na década de 1950, sob pressão das primeiras organizações clandestinas visando a independência das colónias portuguesas e dos debates europeus contra o colonialismo, os ideólogos do salazarismo começaram a defender uma representação do “modo português de estar nos trópicos”, inspirada em Gilberto Freire e marcada pelas ideias lusotropicalistas de harmonia racial e de oportunidades para os africanos (Castelo, 1999). Uma suposta permanência da política de assimilação foi apregoada, em uma tentativa de apagamento do racismo, da exploração e da segregação que marcaram, inexoravelmente, as décadas anteriores. Entretanto, como afirma Maria da Conceição Neto, “*só nos anos sessenta a ‘integração’ se impôs plenamente no discurso e na prática governativa*” (Neto, 1997: 349).

O objetivo deste artigo é analisar, em jornais do universo colono, representações dos indígenas e da sociedade colonial nas décadas de 1930 e 1940, demonstrando pressões segregacionistas e ideias contrárias à assimilação. Pretende-se responder, embora tardiamente, ao chamado de Maria da Conceição Neto, quando afirmou que “*a análise sistemática dos periódicos está por fazer (...), e esse é um nível muito mais próximo da realidade cotidiana [que as correntes doutrinárias] e, também, um veículo de muito maior alcance na difusão de ideias*” (Neto, 1997: 350).

Nos jornais analisados, saltava aos olhos a ideia de que os africanos eram inferiores, e por isso não tinham nem deviam ter os mesmos direitos. Ao mesmo tempo, eram reiteradas concepções sobre os limites da possibilidade de assimilação dos indígenas, em função de suas características inatas. Representações pejorativas dos africanos se repetiam, todos os dias, em palavras e imagens. Não eram segredo para ninguém.

Ao invés de desvendar situações desconhecidas, deseja-se iluminar aspectos evidentes do colonialismo português em Angola nas décadas de 1930 e 1940. Comentando anúncios, notas e notícias corriqueiras, pretende-se demonstrar pressupostos, costumes e características que, de tão óbvias, pareciam não causar nenhum espanto.

Pretende-se, por fim, recuperar a indignação diante de práticas e representações que não podem ser esquecidas, embora tenham sido naturalizadas nos anos 1930 e 1940 e propositalmente apagadas da memória social portuguesa a partir dos anos 1950.<sup>3</sup>

Não seria a indiferença o caminho mais curto para o esquecimento?

3 O “esquecimento” foi projetado e divulgado pelos ideólogos do regime na década de 1950 e, sobretudo, na década de 1960. Não por acaso, é parte integrante das memórias e do discurso de antigos colonos que saíram das colónias portuguesas no decorrer do processo de descolonização. Para um contraponto crítico a essas memórias, ver Figueiredo, 2018.

## Sapatos

No dia 10 de janeiro de 1938, em um anúncio do Sabão Estrela, publicado no *Diário de Luanda* (DL), uma senhora recomendava a uma lavadeira o melhor produto para a lavagem de roupas.<sup>4</sup> O desenho não deixava dúvidas sobre a hierarquia básica da sociedade colonial. A senhora é branca, está de pé e com o dedo em riste; a lavadeira é negra, está de joelhos, não usa sapatos e, como evidência adicional de sua “raça” e condição, possui lábios avantajados. A situação retratada envolve, de um lado, a autoridade inquestionável da senhora, e de outro a resignação “necessária” da lavadeira.



Ilustração 01 - *Diário de Luanda*, 10 jan. 1938, seção “Informações Úteis”, p. 3.

Dez anos depois, no dia 2 de janeiro de 1948, o *Diário de Luanda* anunciou a existência de vários pontos de venda de seus exemplares, espalhados pela cidade.<sup>5</sup>

No anúncio, incluiu o desenho de um homem negro, com mechas de cabelos brancos, um jornal numa mão e vários na outra. A boca aberta e a postura corporal indicam tratar-se de um vendedor ambulante apregoando sua mercadoria. Como na imagem da lavadeira, este senhor tem lábios avantajados e pés descalços. Além de não usar sapatos, tem calças dobradas e remendadas, e um paletó velho e puído.

Era uma propaganda do *Diário de Luanda*. Seus editores não consideravam impróprio associar a marca do jornal à imagem de um homem descalço e mal vestido. As roupas velhas e a ausência de sapatos, em um homem negro e de meia idade, são naturalizados. Ao que parece, os proprietários, editores, jornalistas e leitores do *Diário de Luanda* não viam contradições entre a imagem deste senhor africano e o projeto de civilização e modernização da cidade, do qual o jornal era agente importante. No imaginário colonial, expresso no anúncio do *Diário de Luanda*, civilização e modernidade não eram para todos.

4 DL, 10 jan. 1938, seção “Informações Úteis”, p. 3.

5 DL, 2 jan. 1948, p. 4.



Ilustração 02 - *Diário de Luanda*, 2 jan. 1948, p. 4.

No anúncio, o facto de vender jornais não garante ao senhor negro o uso de sapatos ou de roupas em melhor estado. O trabalho não garante, aos indígenas, o acesso a elementos simbólicos da civilização e da modernidade. Mais do que isso, tal contradição não parece causar nenhum estranhamento entre os editores e leitores do *Diário de Luanda*.

No imaginário colonial os pés descalços, associados à subalternidade dos indígenas, não eram contraditórios com as representações dos trabalhadores, mesmo os mais dedicados. Em 31 de março de 1936, um anúncio da casa comercial Mabilio, publicada no jornal *Última Hora* (UH), representava um anão negro cuidadosamente uniformizado.<sup>6</sup>



Ilustração 03 - *Última Hora*, 31 mar. 1936, p. 4.

6 UH, 31 mar. 1936, p. 4.

As palavras que acompanham a ilustração – “*Um portador que lhe traz satisfação. Nuno, o anão do Mabilio*” – não deixam dúvidas: trata-se de um empregado exemplar, que se identifica com a empresa em que trabalha. O rigor do uniforme provavelmente não parecia contraditório, para os leitores do jornal, com os pés descalços do personagem retratado. Também é digno de nota que Nuno, um trabalhador real ou fictício, seja apresentado como “o anão do Mabilio”. O facto da escravidão ter sido formalmente abolida muito tempo antes não impedia que os empregados fossem descritos como “propriedades” de seus patrões.

Não há dúvidas de que os pés descalços eram vistos como elementos distintivos dos segmentos sociais inferiores. Em uma notícia publicada no *Diário de Luanda*, datada de 26 de março de 1941, sabemos de um roubo ocorrido na noite de 30 de janeiro do mesmo ano no armazém de Louis Goldsmidt, na Rua Direita. Segundo a notícia,

*Como vestígios, o gatuno apenas deixara as suas pegadas no armazém. Daí o supor-se que se tratava de um larápio indígena – suposição que apesar de lógica saiu contrária com a detenção de um ex-condenado de nome Francisco Oliveira (...).*

*O Francisco de Oliveira confessou que quando entrava nos domicílios tinha sempre ‘o cuidado de tirar os sapatos’, para dar a impressão de que o roubo era praticado por pretos.<sup>7</sup>*

Francisco de Oliveira, muito provavelmente um homem branco, parecia subverter a “ordem natural das coisas” quando roubava. E sabia perfeitamente disso. Em se tratando de roubos, as suspeitas recaíam quase imediatamente sobre os indígenas. Não era necessário muito esforço para reforçar essa lógica; bastava tirar os sapatos. Quando lida em conjunto com os anúncios citados, a notícia indica que, em se tratando de representações de indígenas no imaginário colono, uma linha muito tênue separava, (se é que separava), “trabalhadores” e “gatunos”. Uns e outros não usavam sapatos; os pés descalços realçavam sua suposta inferioridade cultural, sua “periculosidade” e, acima de tudo, seu lugar social. A propósito de sapatos, é possível discutir um aspecto crucial da sociedade colonial. É sabido que o elemento definidor do colonialismo era o projeto (europeu) de exploração do trabalho e dos recursos naturais africanos. Também não há dúvidas de que o trabalho foi recorrentemente apresentado, no discurso de intelectuais e autoridades, como caminho para a “salvação” dos africanos de sua suposta inferioridade. Apesar disso tudo, em função do racismo vigente, a sociedade colonial foi incapaz de criar e difundir uma ética valorativa do trabalho. Os pés descalços da lavadeira, do vendedor de jornais e do “anão do Mabilio” demarcavam uma inferioridade que nem o trabalho duro e disciplinado podia apagar. Para o indígena, integrar-se na sociedade colonial através do trabalho não significava ser reconhecido como igual. Ao invés de uma noção genérica de dignidade associada ao trabalho, o colonialismo reificou a ideia de que o trabalho – sobretudo o “braçal” – era para os “pretos”. A prerrogativa máxima dos “civilizados”, ao menos no terreno das idealizações, era ter quem trabalhasse por eles.

Com essa constatação, adentramos o terreno da crítica às generalizações ainda presentes no campo da história do trabalho. Maria da Conceição Neto afirma que o referido campo é marcado por generalizações eurocêntricas, como se o processo de transição para o trabalho assalariado fosse uma etapa comum a todas as sociedades, situando-se o proletário, e muito especialmente o operário fabril, como símbolo do trabalhador na época contemporânea. De acordo com a historiadora, a ênfase ao assalariamento exclui

7 DL, 26 mar. 1941, seção “Pela Cidade”, p. 3.

da história do trabalho uma ampla parcela dos africanos, particularmente as mulheres, os camponeses e todos aqueles que, juridicamente classificados como indígenas, foram sujeitos a diferentes formas de trabalho compulsório. A crítica de Maria da Conceição Neto é retomada, aqui, como argumento em torno da dificuldade, ou mesmo da impossibilidade, de construção de uma ética valorativa do trabalho na sociedade colonial angolana (Neto, 2017).

## Passeios

É verdade que, anos antes da publicação da nota sobre a prisão e as artimanhas do “gatuño” europeu, a circulação de “pretos” descalços motivou medidas de autoridades e comentários de jornalistas. Uma nota publicada no jornal *A Província de Angola* (PA), datada de 5 de janeiro de 1933, comentou a proibição da circulação de pessoas descalças em Lisboa. Em seguida, afirmou:

*Aqui em Luanda também a Polícia não consente que nos passeios se ande de pé descalço, com exceção dos cipaio e dos soldados indígenas. É uma prerrogativa da farda, como tantas outras. Não queremos curar da oportunidade desta determinação da Polícia, nem se ela inquiriu da possibilidade do comércio fornecer calçado a todos os pretos ou se aos que, dentre estes, trabalham, é dada recompensa que lhes permita andar calçados; mas já que a ordem foi dada, convém agora, para prestígio da autoridade, que ela se cumpra hoje, amanhã e sempre, para que se não gabe de ter tido razão aquele preto que, ao verificar que as botas que o patrão lhe queria dar, não lhe serviam, atalhou: - Não é preciso, patrão. Isto é só para dois dias.<sup>8</sup>*

Nas entrelinhas da nota, é possível imaginar obstáculos enfrentados para o cumprimento desta determinação. Soldados e cipaio indígenas, em serviço, usavam fardamentos fornecidos pelas autoridades. Caso a exigência de sapatos incidisse sobre eles, os gastos com segurança se elevariam. Embora os pés descalços sejam explicados na nota como “*prerrogativa da farda*”, podemos supor que, para as autoridades, os gastos decorrentes da compra de sapatos fossem injustificados, considerando-se a condição social e o suposto atraso cultural dos soldados indígenas e cipaio. Por fim, e ainda mais importante, a nota reconhece que caberia inquirir “*se aos que (...) trabalham, é dada recompensa que lhes permita andar calçados*”. Entretanto, esse reconhecimento não provoca nenhuma reflexão sobre a exiguidade dos salários pagos aos trabalhadores indígenas. Apenas sugere, sutilmente, a impropriedade da proibição da circulação de indígenas descalços pelos passeios. Sobretudo porque, não sendo cumprida, ela ameaçaria o “*prestígio da autoridade*”.<sup>9</sup>

Em 25 de janeiro de 1933, *A Província de Angola* publicou nova nota sobre o assunto.

*Diz-nos que já acabou a vigilância sobre o trânsito dos pretos descalços, esfarrapados e sujos pelos passeios da cidade. ‘Razão tinha V. em supor sol-de-pouca-dura essa proibição’ exclama nosso informador, que apela para as praças da Companhia Indígena para que enxotem dos passeios os que por eles transitam descalços. Mas*

8 PA, 5 jan. 1933, seção “Dia a Dia”, p. 1.

9 O que foi dito acima não impede que reconheçamos a possibilidade de muitos indígenas preferirem não usar sapatos, por se sentirem incomodados com eles. Ou que colonos mais sensíveis percebessem que indígenas descalços e esfarrapados simbolizavam a falácia do discurso da civilização pelo trabalho.

*como hão de praças indígenas, caro leitor amigo, desempenhar-se desse serviço, se também andam descalças!/? Neste caso cabe bem a moralidade do sapateiro de Braga: ou andam todos calçados pelo passeio, ou não põe lá ninguém o pé descalço.<sup>10</sup>*

A nota esclarece que a proibição não dizia respeito apenas aos pés descalços, mas ao “trânsito de pretos (...) esfarrapados e sujos pelos passeios da cidade”. Nela percebe-se que a preocupação não era com as vestimentas acessíveis aos segmentos inferiores, mas com o incômodo provocado aos transeuntes europeus e assimilados pela sua presença. O jornalista menciona a proibição da circulação de “pretos descalços” pelos passeios, não pela cidade. O que estava em debate não era simplesmente o uso de sapatos – ou a falta deles – pelos indígenas. O que as duas notas demonstram é que cabia aos policiais – mesmo os descalços – apontarem aos “pretos esfarrapados” o caminho da rua, reservando os passeios à população considerada civilizada. A segunda nota vai além, sugerindo sutilmente que também os soldados indígenas deveriam ser impedidos de caminhar pelos passeios.

Talvez pudéssemos mesmo extrapolar, relendo o trecho acima transcrito à luz dos anúncios mencionados anteriormente, a ponto de imaginar que a expressão “pretos descalços” fosse usada como sinônimo de “indígenas”. Nesse sentido, poderíamos supor que o que se pretendia era retirar os indígenas dos passeios, independente de suas vestimentas ou da ausência de calçados.

## **Bancos e jardins (e não apenas passeios)**

No dia 6 de janeiro de 1938, O *Diário de Luanda* publicou a seguinte nota:

*Em boa hora mandou a Câmara colocar na placa central da Avenida Salvador Correia uns bancos, que têm sido bastante úteis a numerosas famílias que, após o jantar, para ali vão passear, sob a agradável temperatura dessa hora, e ali se conservam até que lhes apetece deitarem-se.*

*Ultimamente, porém, sempre que, a seguir ao jantar, essas famílias ali chegam para se sentarem, já encontram os bancos cheios de pretos andrajosos, uns criados das imediações outros vadios, que assim têm desviado desse rumo as famílias que para ali se dirigiam habitualmente, a essa hora.*

*Que as autoridades a quem isso compete tomem conta do assunto e procurem resolvê-lo, como é de esperar.<sup>11</sup>*

Na nota citada, nem todos os habitantes da cidade possuem o privilégio de ser reconhecidos como “famílias”. Ao contrário dos colonos brancos e dos assimilados, “pretos andrajosos” não deveriam ter o direito de apreciar, nos bancos da Avenida Salvador Correia, a “agradável temperatura” da noite. Salta aos olhos, mais uma vez, a ausência de uma ética valorativa do trabalho. “Criados” ou “vadios”, indistintamente, deveriam ser afastados daquele espaço, para que as “famílias” pudessem desfrutá-lo.

A menção a bancos exclusivos para as “famílias”, inacessíveis a “pretos andrajosos”, sugere uma sociedade segregada, distante da imagem harmônica e multirracial que os ideólogos do salazarismo divulgariam, a partir dos anos 1950, como característica do “modo português de estar nos trópicos”.

<sup>10</sup> PA, 25 jan. 1933, seção “Dia a Dia”, p. 1.

<sup>11</sup> DL, 6 jan. 1938, seção “Pela cidade”, p. 3.

Assim, seria possível imaginar uma situação inversa, de “pretos andrajosos” impedindo “famílias” de desfrutar dos mais aprazíveis espaços públicos?

No dia 15 de fevereiro de 1933, *A Província de Angola* publicou uma nota informando que

*António Marçal é o jardineiro do Jardim da Mutamba, e o vinho que bebeu entendeu que só preto ser gente para se sentar nos bancos do mesmo jardim [sic]. Ora sucedeu que, nesse dia, ao europeu Henrique Pereira de Jesus apeteceu descansar, ali, um pouco, à sombra e ao fresco do caramanchão, e o Marçal logo que o obrigou sentado, dirigiu-se-lhe, dizendo que aqueles bancos não eram para brancos. Jesus, com a paciência do divino mestre, discutiu ainda com o Marçal, mas como este a nada se movesse, chamou o guarda de giro a quem o jardineiro não obedeceu, pelo que se foi sentar no lajedo do calabouço da Polícia.<sup>12</sup>*

Compreendendo o contexto de segregação social em que vivia, o jardineiro António, mesmo que supostamente embriagado, concluiu pelo lógico. Se bancos de praça podiam ser reservados aos europeus, por que não destinar alguns para os africanos? A rebeldia de António pode ter sido calculada, ou simplesmente encorajada pelo álcool. É muito provável que ele soubesse que era impossível reservar bancos para “pretos”, ao menos naquele lugar. Jardineiros “pretos” e seus semelhantes não se sentavam nos bancos da Mutamba. Mais fácil era se encostarem no lajedo do calabouço.

As duas notas, lidas em conjunto, não deixam dúvidas sobre a crença na legitimidade do uso da força policial no ordenamento de um espaço público tão segregado quanto possível. O monopólio das famílias europeias sobre os bancos é encarado como legítimo. O ato rebelde de António Marçal, de reservar aos “pretos” os bancos do jardim em que trabalhava, é explicado pelo excesso de vinho e reprimido pela polícia. Na Luanda dos anos de 1930, jardins não deviam ser frequentados por homens como ele, a não ser que estivessem usando instrumentos de jardineiro.

## Os meninos da Missão de Malange (e mais uma vez sapatos)

Entre os dias 12 e 26 de março de 1943, 250 alunos da Missão Católica de Malange, “na sua grande maioria (...) nativos pobres”<sup>13</sup>, visitaram a capital da colónia, por iniciativa do *Diário de Luanda* e com o apoio do Governador Geral e do Comissário da Mocidade Portuguesa.<sup>14</sup> Segundo um jornalista do *Diário de Luanda*, a ideia da visita surgira um ano antes quando, em Malange, presenciara uma exibição de ginástica dos alunos da Missão. Além de exaltar a disciplina dos meninos, o jornalista comentou, reproduzindo um artigo de sua autoria publicado na época, que “*todos esses pequenitos têm o seu uniforme – calções de ganga e camisa, de feitiço militar, os subalternos com as suas divisas. São comandados por um oficial minúsculo, filho do sr. tenente Lemos [instrutor geral dos alunos da Missão Católica de Malange]*”, que é um modelo de aprumo e elegância.”<sup>16</sup> Acrescentou, ainda, que

12 “Nos bancos da Mutamba não se assentam brancos”. PA, 15 fev. 1933, p. 2.

13 “Chegam a Luanda no próximo dia 12 os 250 alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 8 mar. 1943, p. 3.

14 A visita foi comentada pelo *Diário de Luanda* nos dias 25 e 27 de fevereiro, e nos dias 2, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25 e 26 de março de 1943.

15 “Os 250 alunos da Missão Católica de Malange chegaram ontem à capital e desfilarão pelas ruas da cidade”. DL, 13 mar. 1943, p. 1.

16 “250 alunos da Missão Católica de Malange visitarão Luanda por iniciativa do nosso jornal no próximo mês de março.” DL, 25 fev. 1943, p. 2.

*a assistência escolar é prestada assiduamente a esses rapazes, alguns dos quais passavam o dia no recinto da Missão, mesmo além das horas de aula, em alegre e fácil convívio; e que muitos deles, ao entardecer, recolhem aos distantes lugares onde vivem com as famílias. A esse punhado de jovens, além da assistência espiritual (instrução primária e cultura religiosa) não falta a indispensável assistência médica, enfermagem, etc.<sup>17</sup>*

O objetivo da visita, de acordo com o *Diário de Luanda*, seria mostrar aos alunos “o mar, a praia, a cidade, o caminho!”, fornecendo-lhes “impressões, inesquecíveis, da vida de Luanda, no seu aspecto de desenvolvimento material, arranjo das ruas, edifícios públicos e particulares”. Pretendia-se “dar-lhes uma ideia do progresso da vida da cidade, sob o ponto de vista da cultura: escolas, liceu, cinema”, e “melhorar a sua saúde com banhos de mar e permanência na praia”. Mas a visita tinha, também, outro sentido: “mostrar à população da cidade um exemplo do trabalho da Missão de Malange; chamar a atenção para o que é possível fazer-se em benefício das crianças indígenas na sua educação física pela ginástica e pela educação pré-militar.”<sup>18</sup>

A julgar pelas notícias do *Diário de Luanda*, a visita superou as expectativas dos organizadores, tendo durado 4 ou 5 dias a mais que o previsto.<sup>19</sup> Grandes empresas, fábricas, firmas comerciais e individualidades forneceram dinheiro ou concorreram de outras maneiras para a permanência dos meninos<sup>20</sup>, que ficaram hospedados no Asilo República, instituição beneficente dirigida por Velasco Galiano, pertencente a uma tradicional família de assimilados.<sup>21</sup>

Os meninos se apresentaram em dois festivais de ginástica e canto coral no Campo dos Coqueiros. Na primeira apresentação, segundo o padre Souza, Superior da Missão de Malange, o campo estava “*embandeirado como nos dias de festa Nacional*”.<sup>22</sup> Entre as autoridades presentes nos dois eventos – realizados nos dias 14 e 21 de março de 1943 – constavam o Governador Geral, o Governador da Província de Luanda, o Arcebispo de Luanda e o Presidente da Câmara Municipal. Foram cobrados ingressos. O primeiro festival teria atraído um público de cerca de 5000 pessoas, “*predominando a classe média e a classe dos pobres*”.<sup>23</sup> Segundo o jornalista do *Diário de Luanda*, “*este deve ter sido o espetáculo mais concorrido de Luanda, no decurso dos últimos anos*”.<sup>24</sup> A segunda apresentação dos meninos, com um programa diferente, não ficou atrás, já que “*o estádio encontrava-se repleto de gente*”.<sup>25</sup>

Os alunos da Missão cumpriram um diversificado programa na cidade. Tiveram oportunidade de ir à praia (apenas uma manhã, lá permanecendo por menos de duas horas)<sup>26</sup> e ao Nacional Cine-Teatro, onde assistiram, em companhia dos alunos das escolas de Luanda, o filme “*Bela sem senão*”.<sup>27</sup> Assistiram missas na Sé Episcopal<sup>28</sup>, conheceram a Missão Ca-

17 Idem.

18 “Chegam a Luanda no próximo dia 12...”. DL, 8 mar. 1943, p. 3.

19 “250 alunos da Missão Católica de Malange visitarão Luanda...”. DL, 2 mar. 1943, p. 2.

20 Ver “Depois de amanhã chegam a Luanda os alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 10 mar. 1943, p. 2; e “Chegam amanhã à noite em Luanda os Alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 11 mar. 1943, p. 2.

21 “Os 250 alunos da Missão Católica de Malange chegaram ontem...”. DL, 13 mar. 1943, p. 1.

22 “A apresentação dos alunos da Missão de Malange na capital”. DL, 15 mar. 1943, p. 3.

23 Idem.

24 Idem.

25 “O 2.º Festival dos alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 22 mar. 1943, p. 2.

26 “Os petizes da Missão de Malange passaram uma manhã alegre na praia banhar e visitaram a Fábrica Imperial de Borracha e a Empresa de Tabacos de Angola”. DL, 16 mar. 1943, p. 2.

27 “Alunos da Missão de Malange”. DL, 20 mar. 1943, p. 2.

28 “Alguns milhares de pessoas assistiram ontem no Estádio Municipal às evoluções militares e exercícios ginásticos dos alunos da Missão de Malange”. DL, 15 mar. 1943, p. 2.

tólica de São Paulo<sup>29</sup> e o Liceu Salvador Correia<sup>30</sup>. Visitaram, também, a Central Elétrica de Angola<sup>31</sup>, a Fábrica Imperial de Borracha<sup>32</sup>, a Fábrica de Sabão da Companhia Geral de Angola<sup>33</sup> e a Empresa de Tabacos de Angola – ETA. Esta última foi a que mais frequentaram, já que lancharam todos os dias em suas instalações.<sup>34</sup> Estiveram no cais acostável do porto e na oficina dos Caminhos de Ferro.<sup>35</sup> Em uma transmissão no Rádio Clube de Angola, cantaram em coro as músicas “*Branca Singela*” e “*Tiro-Liro-Liro*”. Esta última, uma música tradicional portuguesa gravada por Amália Rodrigues em 1940, foi cantada pelos meninos em quimbundo. Alguns deles sobrevoaram a cidade de avião, por oferecimento do Aero Clube de Angola.<sup>36</sup>

Caberia interrogar os motivos da visita dos alunos da Missão de Malange a Luanda, para além dos apresentados pelo jornal que a patrocinou. Mais importante ainda seria refletir sobre as razões do enorme entusiasmo despertado pelos meninos, que teriam todos entre 8 e 14 anos de idade.<sup>37</sup> Explicações podem ser encontradas no discurso proferido pelo tenente Lemos na Rádio Clube de Angola, no qual agradeceu ao povo de Luanda pela hospitalidade e deu notícias da visita para os ouvintes de Malange.

*Muito ouvimos já dizer da bondade tradicional do povo de Luanda para com a pequenada, e foi-nos fácil verificar a alegria comunicativa que esse carinho criou na gente da nossa idade, mas, devo dizê-lo com franqueza, confundiu-nos a forma cativante, comovente e geradora de recordações inesquecíveis como soube afirmar, uma vez mais, a velha usança da nobre hospitalidade lusitana.*

*Agora o nosso anseio seria dar em retorno por tanta gentileza, a impressão durável de que o ensino, a disciplina, a cultura espiritual que nos é ministrada pelos nossos bons missionários corresponde bem ao programa grandioso de Portugal civilizador, tão bem resumido pelo nosso poeta: “dilatara a Fé e o Império”.*

*A esta nossa alegria e reconhecimento, flores espontâneas do coração bafejadas pelo sol benéfico de Luanda, a cidade encantadora, de cores garridas, assentada sobre a bandeira das quinças – o mar e o sol ensopado no sangue dos nossos heróis e santos – não podemos deixar de associar saudações calorosas para o nosso torrão natal, a operosa cidade de Malange.*<sup>38</sup>

O discurso do tenente reiterava lugares comuns das representações do colonialismo português. A ideia de que a população de Luanda – em abstrato, sem nenhuma menção às diferenças inclusive jurídicas entre europeus, assimilados e indígenas – encarava e expressava uma suposta “*hospitalidade lusitana*”; a imagem de um “*programa grandioso de Portugal civilizador*”; a associação entre a propagação da fé católica e a “*civilização*” dos africanos; a representação de sacrifício dos europeus – metaforicamente apresentados como “*heróis e santos*” cujo sangue manchou de vermelho o mar de Luanda.

29 “Alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 19 mar. 1943, p. 3.

30 “Os alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 17 mar. 1943, p. 3.

31 “Alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 19 mar. 1943, p. 3.

32 “Os petizes da Missão de Malange passaram uma manhã alegre...”. DL, 16 mar. 1943, p. 3.

33 “A estadia dos alunos da Missão Católica de Malange em Luanda”. DL, 18 mar. 1943, p. 3.

34 “Os alunos da Missão de Malange regressam amanhã às suas terras finda a permanência de 15 dias na capital”. DL, 25 mar. 1943, p. 3.

35 “Alunos da Missão Católica de Malange”. DL, 19 mar. 1943, p. 3.

36 “Os alunos da Missão de Malange regressam amanhã às suas terras...”. DL, 25 mar. 1943, p. 3.

37 “Chegam a Luanda no próximo dia 12...”. DL, 8 mar. 1943, p. 3.

38 “Alguns milhares de pessoas assistiram ontem no Estádio Municipal...”. DL, 15 mar. 1943, p. 2.

De facto, a visita daquelas crianças foi fartamente explorada como evidência do sucesso da missão civilizadora dos portugueses em Angola.<sup>39</sup> O uso de fardas, a precisão dos movimentos e a disciplina dos meninos pareciam provas suficientes deste sucesso.

No dia 16 de março de 1943, o *Diário de Luanda* comentou a visita dos meninos à Fábrica Imperial de Borracha. Segundo o jornalista,

*Em companhia dos sócios srs. Macambira e Mouzinho da Silveira, competente técnico da fábrica, os pequenos visitantes foram elucidados sobre o fabrico do calçado, desde a preparação da borracha para o respectivo aproveitamento industrial, manufatura dos sapatos até à embalagem.*

*Durante essa visita viram também os outros artigos ali fabricados, com esmero e perfeição: tapetes e os tacões de borracha, botões de mateba etc.*

*Muitas dessas crianças, na grande maioria nativas, vivendo num meio pobre e quase primitivo, estavam boquiabertas. E diga-se de passagem, o caso não era para menos.*

*O sr. Macambira fez uma valiosa oferta, que nos permitirá calçar os 250 rapazes se outros recursos se puderem juntar, do que estamos quase seguros.*<sup>40</sup>

Através desta notícia, finalmente ficamos sabendo que os meninos andavam descalços. E que assim acompanharam, na fábrica, todas as etapas da fabricação de calçados. A constatação, que parece de pouca importância, diz muito sobre a situação dramática da maioria dos africanos submetidos ao colonialismo. É possível que somente alguns poucos, dentre os colonos, percebessem tamanha crueldade, ou pelo menos tamanha contradição.<sup>41</sup> O senhor Macambira foi um deles.



**Ilustração 04** - *Diário de Luanda*, 25 fev. 1943, p. 2.

<sup>39</sup> Por outro lado, é impossível ignorar que os meninos foram apenas uma vez à praia e ao cinema, mas frequentaram muitas fábricas e oficinas. As visitas realizadas parecem reveladoras de que o destino “natural” daqueles meninos era o trabalho braçal.

<sup>40</sup> “Os petizes da Missão de Malange passaram uma manhã alegre...”. *DL*, 16 mar. 1943, p. 3.

<sup>41</sup> A notícia sobre a visita à fábrica foi publicada em 16 de março. Até então o jornal não comentara que os meninos não portavam sapatos. Uma fotografia publicada em 25 de fevereiro, anunciando a visita futura, mostra-os uniformizados, mas não permite ter certeza sobre a ausência de calçados.

A proposta do senhor Macambira foi noticiada sem muito destaque, em um pequeno parágrafo. Antes dele estava a viva descrição da ida dos meninos à praia e à fábrica de borracha. Depois, alguns comentários sobre a visita à Empresa de Tabacos de Angola e o anúncio da exibição de canto coral na Rádio Clube, que ocorreria no dia seguinte. Ainda assim, parece ter sensibilizado corações menos empedernidos. No dia 17 de março de 1943, o jornal noticiou:

*Já podemos hoje afirmar que se conseguiu o fornecimento de 250 pares de sapatos, tipo keds, para os petizes da Missão Católica de Malange, mercê o gentilíssimo concurso de algumas firmas comerciais da cidade.*

*O sr. Francisco Macambira, sócio gerente da Fábrica Imperial de Borracha, prontificou-se a fabricar esses sapatos desde que pudéssemos obter uma parte das matérias primas para sua manufatura.*

*Assim, conseguimos a borracha suficiente oferecida pelos srs. Santos Gonçalves Ltda., Madeira & Marques, e Ferreira & Martins; o cáqui ainda oferecido pela firma Madeira & Marques e o pano cru pela "Mampeza".*

*Graças ao concurso de todos estes elementos, os rapazes regressarão a Malange todos calçados, e já se apresentarão melhor no próximo domingo, a que a seguir faremos referência.<sup>42</sup>*

Dessa vez a ideia de calçar os meninos aparece com mais destaque, inclusive no título. Apesar disso, a notícia inclui ainda o anúncio da apresentação de canto coral na Rádio Clube de Angola, das visitas ao Liceu e à Central Elétrica de Luanda e do segundo festival no Campo dos Coqueiros.

O assunto reapareceria em 20 de março, quando o *Diário de Luanda* noticiou:

*No festival de amanhã já os alunos da Missão de Malange se apresentam calçados com os sapatos tipo "Keds" graciosamente confeccionados na Fábrica Imperial de Borracha, por especial gentileza do seu sócio gerente nosso prezado amigo sr. Francisco Macambira.<sup>43</sup>*

Nos comentários sobre o festival, a questão dos sapatos voltaria a aparecer:

*Todos os alunos da Missão de Malange desfilarão, ontem, na parada, devidamente calçados com os sapatos confeccionados gratuitamente na Fábrica Imperial de Borracha, com os materiais gentilmente oferecidos pelas firmas "Mampeza", Santos, Gonçalves Ltda., Madeira & Marques, e Ferreira & Martins.<sup>44</sup>*

O investimento na visita dos meninos de Malange – e na sua permanência por 15 dias na cidade –, bem como toda a propaganda do *Diário de Luanda* em torno dela, revelam aspectos importantes da sociedade colonial. Se a imagem da maioria dos nativos era associada ao atraso, os meninos de Malange foram apresentados como símbolos do sucesso da ação civilizadora dos portugueses em Angola. Por isso, embora tenham chegado descalços em Luanda, voltaram calçados para a Missão.

42 "Vão ser calçados os 250 alunos da Missão Católica de Malange, graças ao valioso concurso de importantes comerciantes e industriais da nossa praça". DL, 17 mar. 1943, p. 2.

43 "Alunos da Missão de Malange". DL, 20 mar. 1943, p. 2.

44 "O 2.º Festival dos alunos da Missão Católica de Malange." DL, 22 mar. 1943, p. 2.

Situação semelhante ocorreu em Lourenço Marques, capital da colónia de Moçambique, em 1919. Referindo-se a uma festa no subúrbio, realizada pela Missão de São José de Nhan-guene, um jornalista do *Brado Africano*, que representava os interesses dos nativos considerados civilizados, afirmou ser vergonhoso que os músicos da banda da Missão andassem descalços. Em sua crítica, argumentou que “*andar-se calçado é uma das principais características do estado evolutivo de um povo, de uma raça*” (Pereira, 2016: 58-59).

Nos casos mencionados, o incômodo com os pés descalços parece ter sido motivado pelo facto dos envolvidos serem “atendidos” por missões católicas. Do ponto de vista de colonos e assimilados, ou pelo menos de parte deles, os indígenas das missões representavam o sucesso – ou ao menos o potencial – do projeto civilizador do colonialismo português. Por isso mesmo, parecia contraditório que não usassem sapatos. Os demais nativos permaneceriam, em maioria, descalços, inclusive em anúncios publicados nos jornais. A história dos meninos de Malange (e dos músicos de Nhanguene) mostrava, simbolicamente, que o caminho da “civilização” – e dos direitos a ela associados – se abria para poucos.

### (Outras) crianças

No dia 15 de janeiro de 1938, um anúncio publicado no *Diário de Luanda* mostrava um monumento, representando uma vaca, cercado de crianças. Na legenda, explica-se o monumento como “*A grande homenagem das crianças de Luanda ao Leite Moça e Farinha Nestlé*”.<sup>45</sup> Os leitores de hoje talvez fiquem surpresos com o desenho. As “crianças de Luanda”, que brincam e sorriem ao redor do monumento, são todas brancas. Como se Luanda não fosse uma cidade em África.



Ilustração 05 - *Diário de Luanda*, 15 jan. 1938, p. 3.

<sup>45</sup> DL, 15 jan. 1938, p. 3.

O estranhamento inicial ajuda a entender Luanda como uma cidade colonial. Onde só algumas, dentre todas as crianças, eram consideradas dignas desse nome. O que tinha ligações profundas com o facto de que só elas, e não outras, fossem reconhecidas como potenciais consumidoras do Leite Moça e da Farinha Nestlé.

Uma nota publicada na coluna A Cidade, no dia 20 de fevereiro de 1948, torna ainda mais evidente esta questão. De acordo com a nota,

*Todas as tardes aparecem no Largo Luís L. Sequeira, aqui em frente do nosso jornal, grupos de garotos indígenas que, durante muitas horas até ao escurecer, se entretêm a jogar a bola. Acontece que durante essas brincadeiras, se levantam nuvens de poeira que se entranham nas muitas casas de habitação ali existentes, ao mesmo tempo que comprometem a higiene do fabrico de pão da padaria fronteira ao Largo. Por vezes, o guarda de giro passa, na sua ronda, olha, aprecia e continua o passeio. Ora, o que ele devia fazer era meter na ordem esses garotos vadios!<sup>46</sup>*

O contraste é evidente. No imaginário colonial da época, tal como expresso no jornal, “crianças” são brancas e devem ser cercadas de cuidados, representados, no anúncio citado, pelos trajes – vestidos e enfeites de cabelo nas meninas; calças curtas, camisas, sapatos e meias nos meninos –, e sobretudo pelo Leite Moça e pela Farinha Nestlé. Os “indígenas” são, quando muito, reconhecidos como “garotos”, e suas brincadeiras, longe de serem consideradas legítimas, são apresentadas como inconvenientes. Mais do que isso, devem ser reprimidas pela polícia, pois em se tratando de “garotos indígenas”, jogo de bola é vadiagem.

### Corpos e trajes: considerações sobre modernidade, moralidade, indecência e assimilação

No dia 2 de janeiro de 1948, uma casa comercial anunciou a venda de factos, calções e toucas de banho para homens, senhoras e crianças. A imagem incluída no anúncio não deixava dúvidas sobre seu público alvo. Nela uma mulher branca, de maiô e bem penteada, era aparentemente puxada por uma lancha, praticando esqui aquático. Aos “brancos”, “bronzeados” e “modernos”, possíveis compradores do Centro Comercial, o anúncio aconselhava: “*Antes de expor o seu corpo ao sol, besunte-se com BRONZALINE cortando assim as dolorosas queimaduras.*” A modernidade, representada pelo maiô e pelo esporte aquático, era associada aos brancos, sobretudo aos bronzeados.<sup>47</sup>



Ilustração 06 - *Diário de Luanda*, 2 jan. 1948, p. 5.

46 “Nota a abrir”. DL, 20 fev. 1948, seção “A Cidade”, p.2.

47 DL, 2 jan. 1948, p. 5.

Como vimos nos anúncios anteriores, imagens de negros descalços e/ou com roupas recomendadas, desde que associadas ao trabalho – lavadeiras, criados, jardineiros, entregadores e ambulantes – não apenas eram naturalizadas, como também completavam o quadro “de-sejável” da sociedade colonial.

Se as roupas esfarrapadas, usadas por indígenas, eram vistas com naturalidade, outros trajes causavam escândalo. No dia 5 de fevereiro de 1936 o jornal *Última Hora* publicou um artigo, assinado por S. J. C., que criticava o traje comumente usado dos pescadores da Ilha de Luanda. O jornalista defendia que os colonizadores portugueses, caracterizados pela “tolerância para com os usos e costumes dos indígenas”, acreditavam que a adoção dos costumes europeus seria fruto da “ação do tempo” e da “evolução natural de espécie”. Assim, após “cinco longos séculos de atuação civilizadora”, persistiam costumes que deveriam ter deixado de existir.<sup>48</sup>

Lida com atenção, a passagem sugere a ideia de que os indígenas não evoluiriam naturalmente, a ponto de adotarem os costumes europeus, em função dos limites de sua espécie. Tendo o darwinismo como referência, mas radicalizando a inferiorização dos indígenas a ponto de classificá-los como espécie diferente, o autor do artigo defendia o fim da suposta tolerância em relação a alguns dos seus costumes.<sup>49</sup> O que estava em pauta, enfim, era a alegada assimilação gradual e espontânea das populações nativas, expressa na política do indigenato.

Para o jornalista, que afirmava pertencer à “família negra”,

*Não há nada que justifique a continuação (...) do uso de pretos de pano na ‘bunda’ que se vê, ainda, nesta capital e nas nossas restantes cidades, como elemento exótico e desconcertante, que mal impressiona e dispõe, quando nada, hoje, significa, senão como fustigante atraso lançado à nossa face, em qualquer recanto afastado da Colónia.*

*O uso de pretos de pano na ‘bunda’ – assim se costuma designar essa espécie de vestimenta das idades primitivas, dos indígenas do sexo masculino – é miserável, imoral e indecente sob todos os aspectos por que se encare.*

*É destoante na mecânica progressiva duma cidade que se moderniza e se ufana de civilizada. É um traste que infiltra desconsolo e arrelia na nossa alma.*

*Urge bani-lo como execrecência inútil e nota discordante no urbanismo e no turismo.*

Para o jornalista, o “ilhéu” seria “uma espécie de karaban o Cabeçudo, onde (...) [a] tendência para a calça está longe de despontar”. Por tudo isso, o desconcertado e pudico autor defendia o uso da força contra os que insistissem em usar panos.

*Onde a evolução natural não opera, há que atuar a força que se pode usar com elevação e inteligência no sentido de que termine esse uso que dispõe, sem dúvida, contra a nossa ação civilizadora secular em África.*

48 S. J. C. “Um caso de política indígena”. UH, 5 fev. 1936, p. 3.

49 Segundo o autor, alguns costumes indígenas tinham interesse como “artigos de folclore”. Não era o caso do uso de panos pelos pescadores da ilha. Na “mulher indígena”, ao contrário do que ocorria com os pescadores, haveria “uma acentuada tendência para a substituição do pano (...) que nesta é indumentária decente, garrida e pitoresca, pela saia que triunfa já nas camadas mais baixas da sociedade”.

Defendendo que a “*evolução natural*” costumava falhar entre os indígenas, o jornalista não estava sozinho em suas elucubrações. Matheus Serva Pereira analisa a proibição do uso de panos pelos indígenas em Lourenço Marques nas duas primeiras décadas do século XX. Baseando-se em artigos de jornais e correspondência entre autoridades, Pereira demonstra que as tentativas de imposição do uso de calças tinham em conta uma série de considerações sobre moralidade e decência, além de estarem inseridas na lógica de criação de necessidades de consumo entre os indígenas, que contribuiriam para a aceitação do trabalho assalariado. Segundo Pereira, autoridades laurentinas queixavam-se de que os trabalhadores que migravam para as minas do Transvaal voltavam de lá com inúmeros objetos, menos com calças. Insistindo no uso de panos e aceitando outros produtos associados à modernidade europeia, os indígenas de Lourenço Marques afirmariam um jeito próprio, e relativamente autônomo, de “ser” e “estar” na sociedade colonial (Pereira, 2016). A ideia de que a evolução dos indígenas tinha limites claros, definidos pelas características de sua “raça”, circulava amplamente na Angola colonial. Uma charge em quadrinhos, publicada no *Diário de Luanda* em 20 de março de 1947, mostrava um casal negro entrando em uma joalheria após receber um prêmio de loteria.<sup>50</sup> Após a saída do casal, as joias permaneciam na vitrine. No entanto, uma grande sequência de argolas, brilhando e alongando o pescoço da senhora negra, indicavam uma escolha pouco adequada a um casal civilizado.



Ilustração 07 - *Diário de Luanda*, 20 mar. 1947, p. 1.

<sup>50</sup> DL, 20 mar. 1947, p. 1.

Os traços do desenhista sugerem que o dinheiro e os trajes são incapazes de encobrir a origem do casal enriquecido, nem superar os limites de sua assimilação. Como afirma Matheus Serva Pereira a respeito de Lourenço Marques nas duas primeiras décadas do século XX,

*as interpretações racistas coloniais insistiram em adjetivar de maneira pejorativa aqueles indígenas que usavam roupas europeias, símbolos de uma modernidade civilizacional, como “besuntados de civilização” (Pereira, 2016: 64).*

## **Conclusão: a propósito de silêncios, segredos e o que se deve descobrir**

Isabela Figueiredo, em seu Caderno de Memórias Coloniais, relembra a infância em Lourenço Marques, capital de colônia de Moçambique (Figueiredo, 2018). Relata que, no momento de sua saída para Portugal, no contexto das lutas pela Independência, foi incumbida pelos pais e por outros colonos de transmitir uma mensagem aos portugueses da metrópole. O “recado” a ser transmitido era a menção ao sofrimento dos colonos diante da violência dos “pretos”, incapazes de sentir gratidão pelo esforço e pelo sacrifício perpetrados em prol da civilização da África e dos africanos.

A autora refere-se a um discurso recorrente entre os “retornados”, que dizia respeito a uma dupla traição. Em tal discurso, os colonos teriam sido traídos pelo governo português, que após a Revolução dos Cravos os deixara à mercê dos “terroristas” ligados aos movimentos de libertação; teriam sido traídos, também, pelos “pretos”, supostamente tratados de forma paternal durante o período colonial. Isabela Figueiredo faz uso de um gênero literário, que é o registro de memórias do tempo colonial, para subverter seus clichês. Em seu texto, salta aos olhos a denúncia do silêncio das “memórias coloniais” sobre diferentes formas de violência praticadas contra os africanos: a negação de direitos, a exploração do trabalho, o abuso sexual das mulheres, os castigos corporais e a segregação racial, visível até mesmo quando se buscava disfarçá-la.

É possível sugerir que tal silêncio, que Isabela Figueiredo recusa respeitar, foi construído a partir da década de 1950, com a divulgação do discurso lusotropical e, posteriormente, com a abolição do Estatuto do Indigenato e a ação psicossocial<sup>51</sup>. Apropriado pelos colonos ainda no final do período colonial, tal discurso ganhou novos sentidos no momento do “retorno”, em um contexto em que ex-colonos eram acusados, em Portugal, de terem explorado os africanos e de terem sido beneficiados com favores do regime salazarista. O silêncio era, então, uma defesa. Nenhum ex-colono espancara negros, nem sabia de alguém que o fizera; nenhum branco estuprara africanas; ninguém, jamais, destragara os empregados ou se recusara a pagar pelos serviços prestados.

Isabela Figueiredo evidencia que este acordo tácito ainda não foi rompido, daí a atualidade deste discurso entre os ex-colonos. Por este motivo, seu livro assume ares de desafio e traição, tanto ao pai, que aparece como encarnação do colonialismo, quanto ao segmento social que ele representa.

Representações vulgares do lusotropicalismo teriam atingido, também, os portugueses da metrópole, antes mesmo da chegada em massa dos ex-colonos. Marcos Cardão afirma que, embora “*apresentado com roupagens científicas, e utilizado posteriormente como vulgata ideológica pelo Estado Novo*”, o lusotropicalismo propagou-se na cultura de massas através do futebol, da música popular e dos concursos Miss Portugal (Cardão, 2013).

51 Sobre ação psicossocial, consultar, neste número, o artigo de Juliana Bosslet.

Nesse sentido, é possível sugerir que versões populares do lusotropicalismo deixaram marcas profundas na sociedade portuguesa, contribuindo para os silêncios que persistem na memória do tempo colonial.

Maria da Conceição Neto refere-se aos mesmos silêncios, que ela define como mistificações, presentes no discurso de autoridades portuguesas em torno da Lusofonia ou da formação da CPLP (Neto, 1997). É possível sugerir que tais mistificações ainda não foram totalmente superadas. Como fizeram, por caminhos diferentes, Isabela Figueiredo, Maria da Conceição Neto e outros autores, pretendo, através deste artigo, contribuir para a desconstrução da imagem assimilacionista e integradora do colonialismo português.

Para evidenciar a exploração, a violência e as arbitrariedades do colonialismo português em Angola, poder-se-ia escolher outras fontes. Mesmo trabalhando-se com jornais, teria sido possível selecionar notícias em que a violência fosse mais explícita. Talvez fosse mesmo interessante focalizar as zonas rurais, onde a violência e os abusos – trabalho compulsório, castigos corporais, violência sexual, entre outros – eram ainda mais presentes. No entanto, a análise do espaço de Luanda, apresentado por teóricos do lusotropicalismo como locus privilegiado das supostas peculiaridades do colonialismo português, parece estratégica para a desconstrução das permanências deste discurso até os dias de hoje. Por fim, a apresentação de inocentes anúncios, notas irrelevantes e notícias corriqueiras permite perceber a naturalização de pressupostos fundamentais do colonialismo português das décadas de 1930 e 1940, como o racismo, a tendência à segregação, a inexistência de uma ética valorativa do trabalho e a profunda desumanização dos africanos no imaginário colono.

## Referências bibliográficas

- Bittencourt, Marcelo (1999), *Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana*, Lisboa: Vega.
- Cabaço, José Luís (2012), *Trabalho, colonialismo e pós-colonialismo em Moçambique*. In: Castelo, Cláudia, Thomaz, Omar Ribeiro, Nascimento, Sebastião, Cruz e Silva, Teresa (orgs.). *Os outros da colonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, Lisboa: ICS.
- Cardão, Marcos (2013), *A juventude pode ser alegre sem ser irreverente. O concurso Yé-Yé de 1966-67 e o luso-tropicalismo banal*. In: Domingos, Nuno e Peralta, Elsa (orgs.). *Cidade e império. Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*, Lisboa: Edições 70.
- Castelo, Cláudia (1999), *O "modo português de estar no mundo". O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto: Afrontamento.
- Dias, Jill (1984), *Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930*, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, pp. 61-94.
- Ferreira, Roquinaldo (2006), *Ilhas crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica*, *Revista de História*, n.º 155, pp. 17-41.
- Figueiredo, Isabela (2018), *Caderno de memórias coloniais*, São Paulo: Todavia.
- Freudenthal, Aida (1988), *Um partido colonial – Partido Reformista de Angola – 1910-1912*, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 8 e 9, pp. 13-57.
- Heywood, Linda (2008), *De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII*. In: Heywood, Linda (org.), *Díaspóra negra no Brasil*, São Paulo: Contexto.

- Marzano, Andrea (2013), *Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda*. In: Ribeiro, Alexandre; Gebara, Alexander (orgs.). *Estudos Africanos: Múltiplas abordagens*, Niterói, EDUFF.
- Mussa, Alberto (2017), *A hipótese humana*, Rio de Janeiro / São Paulo: Record.
- Neto, Maria da Conceição (2017), *De escravos a “serviçais”, de “serviçais” a “contratados”: omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial*, *Caderno de Estudos Africanos*, n.º 33, pp. 107-129.
- (1997), *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX*, *Lusotopie*, pp. 327-359.
- Oliveira, Mário António Fernandes de (1968), *Luanda, “ilha” crioula*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Pereira, Matheus Serva (2016), *Um “membrudo negralhão”. Calças e conflitos em Lourenço Marques (1900-1920)*, *Revista TEL*, vol. 7, n.º 2, pp. 43-66.
- Stam, Anne (1972), *La société créole à Saint-Paul de Loanda dans les années 1838-1848*, *Revue Française d’Histoire d’Outre-Mer*, tomo LIX, n.º 217, pp. 578-609.
- Rodrigues, Eugénia (2000), *As associações de nativos em Angola: o lazer militante em prol dos angolanos*, *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 37, pp. 45-68.