

## **Frugalidade, moralidade e respeito: a política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930.**

Valdemir Zamparoni<sup>1</sup>

Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Antes mesmo de ter conquistado militarmente todo o território de Moçambique, o estado colonial português foi implantando, não sem tropeços e dificuldades, a sua máquina administrativa. Diante da insignificante presença da população de origem europeia e da esmagadora população africana, uma das preocupações do novo poder foi a criação de diversos códigos e regulamentos que procuraram definir as características necessárias à criação de uma identidade subordinada para o outro – o *indígena* – como um não-cidadão e, ao mesmo tempo, traçar fronteiras identitárias entre a grande massa de africanos que seria enquadrada nesta categoria e os poucos africanos que dela estariam isentos, além de regular a vida de ambas as categorias diante do colonialismo.

O primeiro diploma da legislação colonial portuguesa, em Moçambique, que se preocupou em definir quem seria classificado como *indígena* e quem estaria isento de tal classificação, remonta aos últimos anos do século XIX e sua edição coincidiu com a campanha movida por António Ennes em prol da obrigatoriedade do trabalho para os *indígenas* das colônias africanas. O Decreto, de 27 de setembro de 1894, que se refere à pena de trabalhos públicos, aplicável às terras portuguesas da África, afirma em seu artigo 1º que “*somente são considerados indígenas os nascidos no Ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes do comum de sua raça.*” Os termos e a forma como se apresenta esta redação indica que prevalecia no espírito do legislador a intenção de aplicar o designativo de maneira restritiva, ainda que abrangesse a imensa maioria da população das colônias, isentando do mesmo não só os indivíduos com alguma descendência não *indígena* – os mestiços, por exemplo – como também todos os africanos cuja ilustração e/ou comportamentos eram distintos das práticas sociais hegemônicas entre a maioria africana e que se aproximavam, de alguma maneira, dos valores europeus.

Redigido num momento em que as idéias da antropologia física e do darwinismo social gozavam de grande prestígio, este decreto, contudo, não levou em conta os atributos físicos dos indivíduos e assumiu uma perspectiva mais próxima do evolucionismo culturalista, ecoando os resquícios do espírito liberal e, mais do que isto, é um indicativo da importância social ainda mantida pelo grupo social representado pelos mestiços que, findo o tráfico negreiro, ainda sustentavam a tardia economia mercantil portuguesa que deles dependia para manter sua presença e continuar a fazer negócios com o sertão africano. Esta mesma definição manteve-se na redação do *Regulamento de Serviços e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques*, de 1904<sup>2</sup>.

Com uma pequena modificação na redação, o *Regime Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique*, de 1909, ao tratar das concessões de terrenos a *indígenas* define-os como “*o indivíduo de cor, natural da Província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual se não afaste do comum da sua raça*”<sup>3</sup>. A modificação, embora sutil, introduz uma vertente inexistente até então: o

atributo físico, a cor, passa a ser o critério preliminar de classificação e, não tenhamos dúvidas, cor aqui designa todos os não brancos e não somente os negros. O *Regimem*, entretanto, não estabelece critérios específicos para que se pudesse julgar quais, dentre os “*indivíduos de cor*”, tinham atingido um desenvolvimento moral e intelectual distinto do “*comum da sua raça*”. Passados cinco anos, o *Regulamento para Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo*, de 1914, definia como *indígena* não só o “*filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas da África*”, mas também os que, “*tendo os caracteres físicos dessas raças não possa provar descendência diferente*”<sup>4</sup>. Tornou-se mais explícita a fundamentação biológica da definição, ao associar descendência e caracteres físicos. Tal redação isentava somente os mestiços que pudessem provar sua descendência não negra, ou seja, aqueles poucos que tinham a paternidade reconhecida pelos progenitores europeus, e que, nestes casos, conforme era a prática, tinham recebido educação à européia. Aos demais a lei não previa quaisquer atenuantes de caráter cultural e social que pudessem suplantar a barreira biológica da identidade.

Toda esta legislação distintiva foi recebida com oposição, por parte dos membros da pequena burguesia filha da terra, reunida em torno do Grêmio Africano de Lourenço Marques e de seu jornal O Brado Africano, pois estes eram de opinião de que não se poderia e nem se deveria tolerar que os súditos portugueses, “*pretos, brancos ou amarelos*”, tivessem leis especiais e que, portanto, não se poderia aplicar aos *indígenas* “*outra lei que não [...] a de todos os portugueses em geral*”. Esta objeção a qualquer legislação de exceção foi manifestada logo no quarto número de seu periódico, *O Africano*, em 1909 (doravante, *OA*, edição de 24/04). O tema voltava recorrentemente à cena. Por exemplo, em 1911, o administrador Romão Duarte escreveu um artigo defendendo a adequação das leis portuguesas às condições culturais dos *indígenas*, sob o argumento de preservar-lhes os “*usos e costumes*” e, na edição seguinte, João Albasini, o fundador e diretor do jornal, dedicou um longo editorial combatendo tais idéias, numa perspectiva claramente evolucionista, afirmando, entre outras coisas que, em nome dos tais usos e costumes, as autoridades e colonos não ensinavam aos *indígenas* a “*moral, os bons costumes, a equidade e a justiça*” ou, ainda, a “*trabalhar, a ‘ser gente’, e fecham os olhos à prática do incesto, do adultério, à venda das filhas, à escravatura mantida pelo macho que tem mulheres para trabalharem por ele*”. Afirmava que a libra do imposto, o chibalo, o vinho colonial e a tropa para Moçambique não faziam parte dos “*usos e costumes*”, mas que foram impostos aos *indígenas*, porque era para benefício dos brancos e, julgava Albasini, a criação de leis especiais para *indígenas* tinha a intenção de “*manter o pretinho parado no mesmo nível, sempre bicho, sempre ignorante*” que era, dizia, a melhor maneira de garantir a superioridade dos colonos (*OA*, 24/11 e 01/12/1911)<sup>5</sup>.

Apesar destes protestos, os membros da pequena burguesia filha da terra ainda não tinham tido os seus direitos atingidos frontalmente por esta legislação e, ao menos os seus membros mais expressivos, particularmente os mestiços, gozavam de certa imunidade e, genericamente, dos direitos de cidadania. Esta situação, contudo, não perdurou por muito tempo. A Portaria Provincial nº 317 de 09/01/1917, editada pelo Governador Geral Álvaro de Castro, considerou como *indígena*, todos os indivíduos da raça negra ou dela descendente que, pela sua ilustração e costumes, se não distinguia do comum daquela

raça<sup>6</sup>, retomando o tom do *Regimem de Terras*, de 1909, ao reintroduzir as variantes “*ilustração e costumes*” como fatores de distinção.

Esta nova lei, entretanto, causou grande rebuliço dentre a pequena burguesia filha da terra, na medida em que, contrariamente à legislação anterior, enumerou uma série de requisitos que, acumulados, passaram a ser exigidos para que o indivíduo, que não fosse europeu ou asiático, deixasse de ser considerado *indígena* e passasse a ser, diante da lei, tratado como um *assimilado* aos europeus, tendo que munir-se de um *alvará* passado pelas autoridades, único documento que daí em diante seria válido para provar esta sua condição. O artigo 2º era claro ao afirmar que somente seriam considerados *assimilados* – em itálico no original – aos europeus, o indivíduo da raça negra ou dela descendente que: a) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; b) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; c) adotasse a monogamia; d) exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a “*civilização européia*” ou que tivesse obtido por “*meio lícito*” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família. Esses requisitos eram extremamente rígidos e, se estritamente observados, pouquíssimos seriam os negros e mesmo mestiços, que atenderiam a estas exigências. Nem mesmo boa parte dos colonos brancos atenderia a todos estes requisitos, principalmente porque cerca de um terço deles eram analfabetos, outros mal disfarçavam sua poliginia e outros tantos estavam no desemprego.

Aqueles que julgavam estar em condições de atender aos requisitos, deveriam escrever de próprio punho e assinar um requerimento que deveria ser acompanhado ainda de um atestado passado pelas autoridades administrativas de seu local de residência, que comprovasse o abandono dos “*usos e costumes*” da raça negra e a fluência em língua portuguesa; de uma certidão de aprovação no exame de instrução primária de primeiro grau; da certidão civil do casamento ou, em se tratando de solteiros, de uma declaração de punho próprio comprometendo-se a adotar a monogamia. O alvará deveria indicar o nome, a idade, o estado civil, a filiação, a profissão, a naturalidade, a residência e trazer uma fotografia do *assimilado*, além do nome e idade da mulher e dos filhos menores de dezoito anos que, automaticamente, passavam a desfrutar da condição do marido e pai.

Os filhos mestiços de homens não *indígenas*, neste caso quer dizer brancos, e de mães *indígenas*, não precisavam preencher os requisitos para obterem o alvará, mas tal regalia vigorava somente enquanto vivessem em companhia do pai, ou desde que estivessem internados em institutos de educação. Presumia-se que a convivência com um pai não *indígena* dotaria os filhos de hábitos e comportamentos tidos como civilizados, que se perderiam na ausência deste, e que a situação de *internados* garantiria-lhes não só a educação à européia como o isolamento dos pretensos contágios cafrealizantes. Aliás, todos aqueles portadores do alvará, ou seus descendentes, que retornassem à prática de “*usos e costumes indígenas*”, perderiam sua condição de assimilados, como ocorreu, por exemplo, com Mott Monene Sicobele, 67 anos de idade, nascido em Inhambane, que, em 1944, perdeu o alvará obtido em 15/02/1919, sob o argumento de que não possuía bens nem exercia profissão com que pudesse prover o seu sustento, habitação e vestuário, bem como o de sua família. Na verdade, neste caso, a cassação do alvará e, por extensão, dos direitos que ele garantia, pode ter sido um ardil do qual as autoridades lançaram mão para coibir a

sua ação frente à Igreja Luz Episcopal, uma igreja cristã independente, cuja expansão em nada agradava as autoridades.

Estavam também excetuados das disposições contidas na Portaria os indivíduos habilitados com, ao menos, o terceiro ano do curso geral dos Liceus, com o curso completo da Escola 5 de Outubro ou equivalentes a estes, bem como os empregados públicos que tivessem “*vencimento de categoria*”, quer dizer, aqueles que porventura ocupassem postos estáveis na carreira do funcionalismo. Os maiores de dezesseis anos, na data da publicação da lei, estariam isentos de apresentarem a certidão de instrução primária mas, de qualquer modo, estavam obrigados a provar que eram alfabetizados perante um tabelião que deveria reconhecer-lhes a letra e a assinatura.

Por que razão esta Portaria foi editada? Razões diversas foram apontadas: anti-republicanismo; anti-Maçonarismo, oposição ao aumento do imposto de palhota em plena crise; abstenção em relação à entrada de Portugal na I Guerra Mundial e, por fim, um pretenso perigo que representaria o renascimento do Grémio Africano de Lourenço Marques.<sup>7</sup> Embora esteja parcialmente de acordo com tais hipóteses, em outro local já aponte os seus limites e tomá-los em demasiada conta pode obscurecer o que eu reputo ser a razão mais profunda: a ampliação do racismo em terras coloniais, que, crescentemente, tinha necessidade de enquadrar os nativos para melhor controlá-los e excluí-los, pois, como vimos e veremos, a Portaria dos Assimilados, não pretendia estender direitos de cidadania, mas, ao contrário, limitá-los ao mínimo<sup>8</sup>.

A distinção nela estabelecida entre *indígenas* e não *indígenas* não visava atingir e limitar direitos da imensa maioria da população africana que vivia nas aldeias pelos sertões afora, que pouco ou nenhum interesse tinha em ser considerada “*cidadã*”, mas sim, limitar ao máximo a extensão de tais direitos à pequena parcela de negros e mulatos que, como imaginava com certo exagero um colono, já eram educados e se vestiam “*a europeia capazes de meter inveja a um lisboeta, que andam de pijama em casa, que tem uma mesa de refeição invejável, com competente ‘Quaker Oats’ com leite*” e que podiam levar a intranquilidade aos “*espíritos apavorados por concorrência*”<sup>9</sup>. Ela não foi editada para sancionar a exclusão da maioria dos *indígenas* da aplicabilidade da lei portuguesa, mas para que a mesma só fosse acessível a uma minoria cada vez mais restrita<sup>10</sup>.

A Portaria estabeleceu novas barreiras entre os *indígenas* e a pequena burguesia filha da terra, na medida em que as antigas e informais já perdiam sua eficácia e deixavam de ser aceitas pelas autoridades. Num momento em que a cidade de Lourenço Marques crescia, a identidade individual deixava, paulatinamente, de ser obra do conhecimento interpessoal e a exigência do porte do alvará acabava por ser, na verdade, uma nova versão da *chapa*, um velho sistema de identificação de trabalhadores *indígenas*<sup>11</sup>. Com a ampliação da economia de mercado e da urbanização, o uso de roupas à europeia, por exemplo, tornava-se cada vez mais difundido, e este inequívoco indício de afastamento dos “*usos e costumes indígenas*”, que informalmente servia como divisor, fazia aumentar perigosamente, aos olhos das autoridades, o número de *indígenas* que, de uma forma ou de outra, gozariam de alguns direitos de cidadania.

Com a Portaria, o Estado retirava os direitos civis que esta parcela da população gozava, ratificados pela prática social, e transferia para si, através da formalização de um estatuto jurídico apropriado, o poder de determinar o seu locus social e os limites possíveis de sua mobilidade. Esta crescente limitação de direitos pode ser ilustrada pelo caso de Manoel Maria, 34 anos, negro que, mesmo não sabendo ler e escrever, conforme exigia a Portaria, reivindicou o alvará, pois julgava ter direito a ele, uma vez que no passado já tinha tido as “*regalias de cidadão*” por ter sido praça do regimento de Infantaria e ex-segundo fogueiro da Armada. Apesar de seus argumentos, o pedido foi indeferido<sup>12</sup>.

Moreira, é de opinião de que a Portaria visava legalizar a prepotência da polícia e silenciar os “*evoluídos*”, dando-lhes em troca o reconhecimento de seu papel intermédio na estrutura social, o que teria sido um erro de avaliação, como mostrou a reação à mesma<sup>13</sup>. Penso que o Governo colonial era ainda mais ardiloso e pretendia, ao criar a categoria de *assimilados*, com supostos direitos, isolá-los política e ideologicamente dos brancos e, principalmente, da massa de *indígenas* de quem se julgavam aliados e defensores e, ao mesmo tempo, pretendia ainda aprofundar os conflitos de caráter racial que já se ensaiavam entre os membros da pequena burguesia filha da terra.

### **O negro bacharel e o europeu selvagem**

Como afirmei, esta Portaria causou imensos protestos por parte da pequena burguesia filha da terra. João Albasini, o mais destacado dentre seus membros, reagiu de imediato, perguntando-se como se poderia exigir o correto “*falar, ler e escrever a língua portuguesa*”, se não havia escolas oficiais, nem escolarização obrigatória, muito menos em português e, além do mais, reunir tais condições era pura perda de tempo já que, mesmo os que as possuíam viam negado o seu ingresso nas oficinas e demais repartições públicas, restando-lhes os escritórios de negócios privados que, entretanto, queriam *boys* que falassem inglês e não português. De igual modo, afirmava que, se havia alguém sem a mínima autoridade para exigir que os *indígenas* tivessem profissão compatível com a civilização europeia, como mencionava o texto da Portaria, era o próprio governo português, que não tinha criado as condições para isto (OA, 24/01/1917).

Albasini argumentava que num país como Portugal de onde, para as colônias se exportam também “*analfabetos, vadios, escória vil de uma sociedade*”, não se deveria com frequência e arrogância, principalmente em documentos oficiais, apregoar-se a frase; “*‘assimilado ao europeu’ sem acrescentar... ‘civilizado’*”, pois, segundo dizia, havia europeus na colônia que eram “*piores que cafres*”. Perguntava-se ainda se o que a Portaria queria era que “*o bacharel negro, o tal fugido aos usos comuns da sua raça, educado, limpo, cheio de saber*”, seria *assimilado ao europeu selvajão, inculto, incorrigível e muitas vezes vivendo com os negros, com pretas e de pretas*”. Se o governo nada dava aos filhos da Colônia, se não mantinha escolas e se, por toda a parte, não se via senão “*repulsões e roubalheiras*”, para que então serviriam as exigências da Portaria, perguntava-se João Albasini, que já antevia que a sua observância não significaria qualquer facilidade real na obtenção de empregos nas repartições públicas ou nas oficinas do Caminho de Ferro (OA, 27/01/1917) e, avaliava, pior futuro ainda teriam aqueles “*pobres desgraçados que não veem ‘assimilados’ do ventre materno nem dali saem munidos das*

*respectivas cinco quinhentas para o alvará do 'mulunguismo'.* De fato, estes já estavam sendo impedidos de ingressar na carreira pública, demitidos ou, no mínimo, preteridos nas promoções, conforme indica uma petição de funcionários africanos do quadro Telégrafo-Postal, de Quelimane, que não reuniam os novos requisitos de escolaridade exigidos pela carreira (OA, 11 e 19/04/1917).

Aliás, João Albasini, sob um dos seus heterônimos, João das Regras, perguntava se os Administradores de Circunscrição e até mesmo o Secretário dos Negócios Indígenas, acaso tinham o 3º ano dos Liceus, conforme exigia a Portaria, para que dela fossem isentos se a mesma se aplicasse também aos europeus.

A segunda linha de raciocínio em oposição à Portaria deixava de lado os aspectos formais dos requisitos nela exigidos e passava a questionar se, de fato, um papel daria garantias de real assimilação ou, como concluía L. Carvalheiro, um colaborador branco, esta vexatória diferenciação por alvarás em nada incentivaria a *“preparação integral da intervenção do indígena nos negócios da sua terra, na fruição dos seus direitos como contribuintes e como cidadãos”*, mas que, isto sim, só serviria para *“esfriar o patriotismo dos naturais desta província.”* (OA, 24/08/1918).

Apesar dos protestos de João Albasini, este arrefecimento patriótico, parece não ter ocorrido, pois é a ele que o Grémio Africano recorreu para explicar por que somente em 1919, dois anos depois de publicada a Portaria, é que formalmente seus membros delegados – João Albasini, Vicente Xavier Lobo, José Albasini, Joaquim Swart e Guilherme Bruheim – dirigiram um protesto ao Governador Geral contra a Portaria. Por ironia, o protesto foi publicado no *O Brado Africano* justamente no mesmo dia em que o governo editava nova Portaria que ratificava a anterior, exceto por pequenas e insignificantes modificações na redação dada aos quesitos exigidos pela Portaria dos Assimilados, de 1917<sup>14</sup>.

O argumento de que não protestaram antes – embora tivessem noticiado de que iam fazê-lo<sup>15</sup> – porque seria impatriótico fazê-lo em tempo de guerra, quando foi editada a Portaria, parece ter servido, principalmente, para esconder a desarmonia interna existente entre os membros desta pequena burguesia filha da terra, quanto a este e outros assuntos, num momento em que se tentava sair da crise associativa que tinha resultado, praticamente, na morte do Grémio Africano<sup>16</sup>. Se João Albasini esteve, desde o início, convicto de suas posições antagônicas à Portaria, o mesmo não ocorreu com todos e, não é difícil encontrar no rol dos que solicitaram o alvará, nos dois primeiros anos de sua vigência, muitos nomes de pessoas ligadas ao Grémio e, até mesmo Guilherme Bruheim, que fazia parte de sua direção, pediu oficialmente para ser isento do mesmo, o que lhe foi negado<sup>17</sup>.

De qualquer modo, neste manifesto, argumentavam que a Portaria era ilegal porque não tinha fundamento, nem na Constituição, nem no Código Civil português e que, se era preciso distinguir *“o indígena comum da sua raça daquele que pela sua ilustração e costumes está fora daquele meio”*, o melhor instrumento seria o que preceituava o próprio Código Civil, no que tangia aos direitos políticos: seria cidadão português aquele que, cumprindo os requisitos de uma lei geral para todos os portugueses, estivesse apto a ser eleitor e elegível. Julgavam ser extremamente objecto ter que andar com alvarás e

apresentá-los aos policiais ou aos “*padeiros analfabetos que são brancos, mas que brancos como são*” não podiam ler o tal documento; numa alusão à determinação imposta, durante a 1ª Guerra, de que somente os portadores do alvará poderiam ter acesso à farinha de trigo branca e aos pães com ela confeccionados (OA, 18/01/1919).

Como o Governador Geral Massano do Amorim não se manifestou a respeito do protesto que lhe foi entregue, como aliás era de se esperar, *O Brado Africano* informou que iriam apelar então ao Governo da Metrópole, ao Parlamento, à imprensa lisboeta e até mesmo para o “*Presidente Wilson, onde esperavam ser atendidos*” (OA, 01/02/1919). Sete meses depois, em 24 de setembro de 1919, João Albasini partiu para Lisboa, oficialmente para tratar da tuberculose que minava suas forças, levando consigo uma lista de reivindicações na qual o tema das leis de exceção e, portanto, da famigerada *chapa* e do *alvará*, figuravam em primeiro lugar. A seguir pediam: a) a redução do imposto de palhota, sua aplicação somente às palhotas e não às casas de madeira e zinco, seu pagamento em moeda portuguesa e não com ouro, e o fim das prisões de mulheres a ele associado; b) o fim do *chibalo* e sua substituição pelo recrutamento voluntário; c) que não fossem expropriadas as terras de várzeas, as melhores para o cultivo; d) que se acabasse com todas as bebidas e, se não fosse possível proibir as produzidas por brancos, que não se proibisse também as “*produzidas por nós*”; escolas de artes e ofícios e ensino para as “*nossas mulheres*” tal qual se ensina às mulheres brancas e por fim; e) a aprovação dos estatutos do Grémio Africano, que rolava de gaveta em gaveta nos gabinetes da burocracia local<sup>18</sup>.

Mal chegou a Lisboa, João Albasini, passou a dirigir-se à opinião pública portuguesa através de artigos publicados em *O Combate*, órgão dos socialistas portugueses, informando-a dos abusos e desmandos administrativos que fluíam em África, tal como seus rios caudalosos. O alvará dos assimilados e o racismo contra os membros da pequena burguesia filha da terra constituíram-se nos temas prediletos de sua crítica, na qual tanto apelava para os argumentos mais gerais da ilegalidade, quanto para os aspectos mais pitorescos e anedóticos presentes na Portaria. Tanto explorava o tema abstrato da inconstitucionalidade, quanto temas mais populares como as contradições entre o discurso e a prática dos republicanos e, indiretamente, dos socialistas que com eles governavam, ou destacava a incoerência em se exigir que, nas colônias, os “*africanos letrados*” tivessem que “*trazer ao pescoço um ‘alvará’*” para provarem que estavam assimilados a “*um cavador inculto do continente*”, alvará que tinham que mostrar a padeiros analfabetos, para poderem comer pão alvo, e para o qual se exigia o domínio da língua portuguesa quando, na metrópole, o analfabetismo era avassalador, atingindo, neste ano de 1920, mais de 70% da população<sup>19</sup>.

Estas abordagens não só traziam à tona temas familiares que mais facilmente podiam sensibilizar os leitores portugueses, como metiam o dedo em feridas sociais que, de uma maneira ou de outra, eram mantidas devido à manifesta incapacidade dos políticos em fechá-las e, para piorar, quem fazia emergir as sujidades da sociedade portuguesa era um *colonial de cor*. Esta tática parece ter dado resultado e o próprio *O Combate* se apropriou e ratificou os argumentos de João Albasini, pedindo que o Partido Socialista e o seu deputado Ramada Curto, que era o titular da pasta de Trabalho, interviessem no sentido de suprimir o que se denunciava.

João Albasini atuou ainda intensivamente junto aos seus colegas coloniais da Liga Africana, à qual o Grémio Africano de Lourenço Marques estava ligado e com cujos líderes Albasini já mantinha estreitos laços, unindo-se numa frente pan-africanista portuguesa contra a legislação que tolhia a existência desta da pequena burguesia filha da terra, também nas demais colônias portuguesas<sup>20</sup>. O resultado concreto desta cerrada e pertinaz ação conjunta não tardou a aparecer.

De Lisboa, João Albasini passou também a enviar artigos para *O Brado Africano*, originalmente publicados na imprensa dos Estados Unidos, nos quais se alinham as descobertas, invenções e contribuições dos negros à cultura norte-americana, além dos argumentos do senador Penrose ou ainda publicação de resumos de livros, como o de Paul Reboux, *Blancs et Noirs – Carnet de Voyage: Haiti, Cuba, Jamaïque et Etat-Unis*, apontando as boas relações entre brancos e negros; os *hábitos civilizados*, o “*desenvolvimento económico e cultural*” destes últimos; ou ainda artigos de Blaise Diagne, tudo para reafirmar que não era a cor da pele que determinava a capacidade dos indivíduos, como se pretendia que assim o fosse nas colônias portuguesas<sup>21</sup>.

Num momento posterior, em 1926, foi o Brasil tomado como exemplo de sociedade não racista e não mais os EUA, substituição para cujo motivo pode ter contribuído o fato de que a campanha internacional que acusava Portugal de escravocrata tinha sido desencadeada a partir do relatório de um norte-americano, campanha que, conforme dissemos em outra oportunidade, foi repudiada pelos membros da pequena burguesia filha da terra laurentina<sup>22</sup>. Estácio Dias cita trechos do programa de governo de Washington Luís, no qual se afirma que no Brasil não existia racismo ou discriminações contra minorias por não serem européias, contrastando com a prática existente em território moçambicano. Este mesmo tema e argumentos estiveram presentes na conferência ocorrida na sede do Grémio Africano, sob o tema “Colonização”, proferida por Calvet de Magalhães, diretor do semanário laurentino *Agulhas e Alfinetes*, que publicara seu primeiro número em junho do mesmo ano de 1926, e num editorial comemorativo ao aniversário da independência do Brasil, sob o sugestivo título de “O concurso da raça negra na grandeza do Brasil”<sup>23</sup>. Para reforçar seus argumentos, apelavam para realidades que pouco conheciam e que, talvez por isto, vistas de longe, não vivenciadas e, principalmente, filtradas pela lente ideológica dos autores dos textos originais, lhes pareciam constituir em bons exemplos para demonstrar o equívoco das práticas portuguesas, ou, como no caso brasileiro, apelar para um pretense passado colonial português no qual tais práticas inexistiam.

Esta campanha movida pela pequena burguesia filha da terra lhe custava caro. Os seus membros que se negavam a tirar o alvará sofriam as conseqüências deste ato. Entre outras coisas recebiam salários sem paridade com o ouro e sem correção diante da inflação, corriam o risco de serem presos e submetidos à legislação do trabalho destinada a *indígenas* e, acima de tudo, viam tolhida a sua capacidade organizativa.

Embora existisse desde o final da primeira década do século, o Grémio Africano de Lourenço Marques não tinha seus estatutos aprovados pelo Governo e a sua primeira tentativa, depois do período de estagnação que viveu entre 1911 e 1916, de ver aprovado seu funcionamento, foi encaminhada ao governo em 30 de novembro de 1916, mas, o então

secretário geral, Manuel Moreira da Fonseca, negou autorização, em outubro de 1917, alegando que tal pedido não atendia aos requisitos da Lei de 14/02/1907, na qual se estabelecia que somente cidadãos podiam constituir-se em associação, já que dos 51 assinantes do pedido de autorização, apenas sete tinham tirado o alvará de assimilados e podiam, por isto, ser considerados cidadãos<sup>24</sup>.

Se esta negativa em reconhecer os estatutos foi uma tentativa de intimidar a pequena burguesia filha da terra, que pretendia revigorar o Grémio Africano, parece que funcionou ao contrário, tendo acirrado ainda mais seu repúdio à legislação da assimilação. Em 14 de maio de 1920, os estatutos foram novamente apresentados e o mesmo Moreira da Fonseca, agora na condição de Governador Geral, reconheceu-os finalmente em 30 de junho do mesmo ano. Se, por um lado, o Governador Geral tornou claro, no despacho que exarou, que só poderiam fazer parte do Grémio os africanos considerados cidadãos, indicando que não tinha mudado de posição, por outro, já não pareceu incomodar-se com o fato de que, novamente, a maioria dos peticionários não fossem portadores do alvará de assimilados. A vista grossa que o Governador Geral fez em relação à lei, bem como a celeridade com que aprovou os tais estatutos, parece-me que foi decorrente da ação desencadeada por João Albasini, em Lisboa, não sendo mesmo de duvidar que de lá tenham partido orientações superiores para que o Governador agisse deste modo<sup>25</sup>.

Mas, os resultados mais abrangentes desta luta contra a legislação discricionária apareceu em novembro de 1920, quando foi publicado um Decreto (*OBA*, 25/12/1920), cuja edição se justificava sob o argumento de que a Constituição Portuguesa estabelecia a igualdade de direitos para todos os cidadãos, sem distinção de raças ou de naturalidade, e reconhecia que o termo '*indígena*', nas leis e regulamentos coloniais, dava lugar *a abusos e injustiças a que importa pôr termo duma vez para sempre*". Para tentar iluminar a confusão, o legislador recorreu aos dicionaristas que definiam como *indígena* os indivíduos naturais da terra em que habitam e, em conformidade com esta enunciação, o Decreto considerava que só podiam ser objeto de leis especiais aqueles "*indígenas vulgarmente conhecidos pelo nome de gentios, que vivem e desejam continuar a viver sob usos e costumes privativos dos agregados sociais indígenas*" e que, exceto nestes casos, as leis que regiam os direitos civis dos europeus nas colônias deveriam ser extensivas aos *indígenas* que adotassem os "*usos e costumes públicos dos europeus*", e que se submetessem às leis e regulamentos impostos aos indivíduos europeus do mesmo nível social<sup>26</sup>. Nota-se de imediato que esta definição desconsiderava as variantes de índole biológica, que preponderavam na legislação localmente elaborada; que raça, cor e/ou de descendência deixavam de se constituir em critérios definidores, retomando, de certa forma, o espírito da legislação liberal prevalecente até o final do século XIX.

Se, por um lado, este Decreto apaziguou a férrea oposição e a rumorosa campanha movida pela pequena burguesia filha da terra contra este tipo de legislação, por outro, encontrou um surdo antagonismo por parte das autoridades administrativas coloniais e colonos brancos, pois seus intentos restritivos, se frustravam na medida em que o Decreto, que lhes parecia muito genérico e liberal, estendia o direito de cidadania até mesmo àqueles que não desejassem viver como *gentios*, mesmo que, sob o ponto de vista dos colonos e autoridades, ainda fossem *narros selvagens*.

Esta oposição aos termos do Decreto se traduziu, por exemplo, no fato de que, tanto a Procuradoria da República quanto o Governador Geral Brito Camacho, consideraram que o Decreto não tornava sem efeito a Portaria Provincial 1.041 de janeiro de 1919, que, conforme vimos mantinha os critérios de tipo racial para classificar os *indígenas*. O Governo temia que, se a Portaria fosse revogada e não fosse substituída por outra lei que estabelecesse a distinção dentre os naturais da Colônia, todos passariam a gozar dos direitos civis e políticos e os que fossem servidores do Estado passariam a ter direito de perceberem as subvenções a que faziam jus os europeus e os assimilados<sup>27</sup>. Com base neste temor e na interpretação oficial que deram ao Decreto, o Estado se negava a pagar os seus serventúrios negros e mulatos, que estavam ao abrigo do Decreto, como ali estava estatuído, continuando a exigir-lhes o tal *alvará* de assimilados; da mesma forma, o Comissariado de Polícia continuava a exigir a *chapa* de todos os negros e mulatos sem o *alvará*, aquela uma identificação obrigatória somente para *indígenas*<sup>28</sup>. Assim, apesar do espírito do Decreto, na colônia continuou a vigorar a legislação anterior, na qual se exigia que os interessados em deixarem de ser tratados como *indígenas* deveriam proceder à solicitação do Alvará de Assimilado.

Somente dez meses depois da publicação do Decreto é que, em agosto de 1921, Brito Camacho enviou telegrama de Lisboa, mandando declarar sem efeito a tal Portaria, o que foi visto pelos colonos como um ato eleitoreiro do governo<sup>29</sup>. Moçambique ficou então seis anos sem uma legislação específica a respeito do assunto, o que não significa que os problemas envolvidos com tal questão tenham sido resolvidos ou mesmo minimizados, ou que os membros desta pequena burguesia filha da terra tenham ampliado as condições de acesso ao mercado de trabalho e, ainda menos, melhorado as condições de sua ação política<sup>30</sup>.

O movimento pela criação da identidade legal para os membros da pequena burguesia filha da terra retornou à tona após o golpe militar de 1926 em Portugal e tomou expressão com a edição, neste mesmo ano, do *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das Províncias de Angola e Moçambique*, que de forma definitiva, criava a figura legal do não-cidadão. A introdução que justifica o Estatuto argumenta que Portugal, “*a mais antiga nação civilizadora*”, não queria ficar atrás de nenhuma outra nos “*pensamentos generosos e justos a respeito das populações primitivas de suas colônias*” e que com a sua edição não estariam submetendo “*a sua [dos indígenas] vida individual, doméstica e pública, se assim é permitido dizer*” às leis políticas, aos códigos administrativos, comerciais, civis e penais dos colonizadores. A intenção era manter “*para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior do seu nível de existência.*”<sup>31</sup>

Para tornar efetiva a aplicação deste Estatuto, o Conselho do Governo, em Moçambique, começou a rediscutir, em agosto de 1927, um projeto de lei que restabelecia não só os princípios como também as normas presentes nas várias versões da Portaria do Assimilado, anteriormente editadas. Os protestos, acerca deste assunto que parecia ter sido sepultado, vieram novamente à tona com redobrado vigor, apesar da ausência de João Albasini, que

tinha morrido em 1922. No dia 24 de agosto, as salas do Conselho do Governo foram tomadas pelos “nativos” que, munidos de telegramas da Associação Africana de Quelimane, da Associação Maometana e de um abaixo assinado promovido pelo Grémio Africano de Lourenço Marques, foram ali fazer pressão em nome da “*população nativa educada*” contra tal proposta, que consideravam desvirtuar o espírito e o texto do Estatuto que lhes parecia não deixar dúvidas de que não deveria abranger os “*ilustrados*”.<sup>32</sup>

Diante das pressões o projeto foi retirado, mas apenas para sofrer alterações. Em novembro do mesmo ano, 1927, o Governador Geral José Cabral editou um Diploma Legislativo, fruto do projeto, reintroduzindo a definição de *indígena*<sup>33</sup>. Esta nova lei era menos exigente nos requisitos estabelecidos para distinguir os *indígenas* dos não *indígenas*, do que aquelas suas antecessoras, editadas há cerca de uma década. Já não se mencionava a necessidade de que se soubesse ler e escrever em português, bastava que se falasse; não exigia que se tivesse abandonado *inteiramente* os usos e costumes da raça negra, tendo, aliás, o termo raça sido substituído pela expressão “*meio indígena*”; não fazia qualquer menção à monogamia; não exigia que a profissão, comércio ou indústria fosse “*compatível com a civilização europeia*”, nem mencionava que o rendimento para se sustentar fosse obtido “*por meio lícito*” ou que tivesse que ser suficiente para o sustento, habitação, alimentação e vestuário de toda a família.

Continuariam a estar fora da definição de *indígenas* os habilitados com o curso liceal, ou qualquer outro curso secundário, bem como as mulheres e filhos dos não *indígenas*, independentemente de sua idade, e não mais limitados aos dezoito anos. Previa ainda a isenção para “*os filhos de um indígena e de um não indígena, mas perfilhados por este*”. A redação anterior mencionava unicamente os filhos de pai não *indígena* vivendo com eles, já este texto, ao menos em tese, tirava a preeminência masculina sobre os filhos e atenderia às improváveis situações de filhos de mães com o estatuto jurídico de não *indígena* e de pais *indígenas* e estendia direitos aos perfilhados mesmo que não vivessem com os pais. O Diploma Legislativo também não exigia que os que se conside-rassem não *indígenas* tirassem alvará, entretanto, se pairassem quaisquer dúvidas sobre as condições acima estipuladas, o interessado deveria solicitar um documento de justificação de que não era *indígena*, a ser fornecido pelo Tribunal Privativo dos Indígenas, o que, em vez de exceção, passou a ser cada vez mais corriqueiro, face à crescente onda racista dos anos trinta e posteriores<sup>34</sup>.

O que se escondia por detrás desta aparente liberalidade na concessão de direitos de cidadania? Não é descabido ver nisto uma tentativa de esvaziar a forte e aberta oposição ao projeto de assimilação movida, particularmente, pelo segmento mestiço da pequena burguesia filha da terra e um estratagema de José Cabral de, ao estender mais liberalmente tal condição de assimilado a uma parcela maior de negros, alimentar o crescimento da cizânia que já tinha deitado raízes em seu meio e que culminaria com a cisão do Grémio Africano de Lourenço Marques e a formação, em 1932, do Instituto Negrófilo, que pretendia atender os sócios negros descontentes.<sup>35</sup>

Com pequenas variações, estas leis tratavam, *a priori*, todos os não europeus como pertencendo à categoria de *indígenas*, obrigando, os que não se considerassem como tal a

provarem perante a autoridade colonial sua condição distinta. Esta forma de definir e os critérios nas quais se baseiam, se afastam sobremaneira daquela presente no Decreto de 1894, que isentava da condição de *indígena*, e portanto de estar submetido a leis específicas – trabalho forçado, imposto de palhota, etc. – todos os descendentes de europeus; e também os africanos ilustrados e ainda os africanos que, embora não ilustrados, tinham hábitos que já os distinguiam de suas origens e os aproximavam dos europeus.

A legislação que se seguiu reproduziu, com pequenas variações, as definições segundo as quais seriam considerados *indígenas* não só os filhos de pai e mãe africanos, como também os filhos de pais brancos ou de outros segmentos raciais e de mães negras<sup>36</sup>. O espírito desta legislação foi ratificado pelo *Acto Colonial*, de 1930, tornado parte integrante da *Constituição Política* portuguesa pela Lei 1900 de 21/05/1935 que, embora não definisse o que entendia por *indígena*, estabeleceu para estes, em seu art. 22, regimes jurídicos especiais, compatíveis com os seus “*usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames da humanidade*”<sup>37</sup>.

Embora todos estes diplomas insiram-se numa mesma tendência segregacionista, representam momentos diferenciados em tal processo. Penso que existem duas variantes a ser consideradas: a primeira é que a legislação liberal das últimas décadas do século XIX foi editada ainda antes que se houvesse efetivado o domínio militar sobre os potentados africanos e antes de instalada a máquina administrativa colonial; isto sugere que a metrópole esperava contar com a parcela mestiça da população colonial para assegurar não só frutuosa negócios, mas também seus próprios interesses estratégicos, o que já ocorrera no passado, quer quando se tratou de ameaças de outras potências, quer em relação aos potentados africanos insubmissos aos desígnios portugueses. Esta legislação liberal foi elaborada nos salões lisboetas e os ideais que as embasavam eram, de certa forma, mais difusos e abstratos; já a legislação posterior, inicialmente gestada e editada nas colônias e depois incorporada pela Ditadura, reflete os interesses imediatos dos colonos e dos administradores diante das realidades africanas, bem como o já avançado processo de exclusão e segregação racial-social a que foram submetidos os *indígenas* e “*filhos da terra*”, nas colônias, a partir da ocupação efetiva do território conquistado *manu militari*. A prática, entretanto, era muito mais excludente que as leis. A situação neste momento era tão crescentemente racista, com alguns apregoando a “*separação das raças*” ao moldes sul-africanos, que os membros desta pequena burguesia filha da terra chegavam a ponto de ver nas leis de exceção, um liberalismo que, como vimos, estas não comportavam (OBA, 13/07/1929).

#### **Um futuro menos degradante**

Até agora tratamos das leis e da oposição às mesmas, mas ainda não nos perguntamos quais as vantagens trazidas pela aquisição do alvará de assimilado. Em primeiro lugar, o possuidor do alvará ou o isento de o portar, não seria conscrito ao trabalho compulsório e nem ao recrutamento militar; passaria também a pagar a contribuição predial e não mais o imposto de palhota, cujo valor era superior àquela; deixaria de ter que portar a *chapa* de identificação; teria acesso aos tribunais regulares e, ao menos em tese, poderia gozar dos mesmos direitos civis e administrativos dos colonos europeus como, por exemplo, receberem salários com base-ouro, prática instituída em 1920 para resguardar o poder de

compra do funcionalismo diante da galopante inflação, ou terem tratamento igualitário no acesso aos cargos e funções públicas que, entretanto, nunca passou de ilusão<sup>38</sup>.

Se o alvará trazia consigo estas aparentes vantagens, seria de se supor que haveria grande número de interessados em obtê-lo. Na verdade a realidade era bastante diferente. Nos cinco anos da primeira fase de sua vigência, entre 1917 e 1922, não mais que 242 pessoas, dos quais 120 negras, foram em busca do mesmo em toda a Colônia de Moçambique. *O Brado Africano*, considera que a fraca adesão era um motivo de orgulho, uma vez que, mesmo os que assim procederam, fizeram-no, em sua maioria, coagidos, “*ameaçados de ficar sem pão*”<sup>39</sup>. A consulta das petições individuais e do Livro de Registro de Assimilados indicam que a imensa maioria dos alvarás (80%) foram obtidos por pessoas vinculadas ao funcionalismo público ou, ao menos, dependentes de salários pagos diretamente pelos cofres do Estado, o que incluía também os empregados das missões católicas. Esta preponderância não era fortuita. Depois da edição da Portaria do Assimilado, o Estado passou a exigir que os negros e mulatos provassem não serem *indígenas*, como condição para o ingresso e mesmo para a permanência na carreira do funcionalismo – que oferecia o usufruto de algumas regalias, como uma certa estabilidade, salários corrigidos e alguma influência<sup>40</sup>. Não é descabido considerar que os demais (20%) foram em busca do alvará, quer para assegurar direitos ou impedir esbulhos, quer para poderem desfrutar dos mínimos direitos individuais e cidadãos crescentemente tolhidos.

O alvará atraiu principalmente os mais jovens; dos 196 que indicaram a idade, 143, ou seja, 73% tinham entre 16 e 30 anos, e suas idades indicam que tinham nascido justamente no período em que havia se acelerado a presença portuguesa na Colônia e no qual se desenrolou a ocupação efetiva do território, com a crescente desestruturação da vida comunitária das aldeias e um aumento do mercado de trabalho urbano. Certamente estes, já crescidos em contato com a cultura européia ou educados com seus valores, nutriam mais esperanças de que a posse de tal documento pudesse, de alguma forma, assegurar-lhes melhores condições de vida, o que, como vimos era uma quimera.

Vale ainda salientar que somente cinco mulheres – três domésticas, uma proprietária e uma de profissão não indicada – solicitaram os próprios alvarás e isto, certamente, se explica não unicamente pelo tom androcêntrico da legislação mas, principalmente, porque pouquíssimas mulheres teriam a sua vida diária afetada por não possuírem o alvará, já que também era reduzidíssimo o número de mulheres negras e mulatas que mantinham relações formais com o mercado de trabalho urbano, conforme demonstramos alhures<sup>41</sup>.

Outro dado que apuramos é que apenas doze mulheres foram incluídas como beneficiárias de sua condição de esposas, o que a lei assegurava. Além das razões anteriores, isto pode ser um indício, quer do pequeno número de casamentos legais, quer de uma estratégia dos homens que, se declarando solteiros, não teriam que assumir, nem mesmo formalmente, a monogamia. Esta mesma razão pode estar associada ao fato de que também somente vinte e um filhos e quinze filhas foram arrolados. Porque tão poucos, já que, em tese, a condição de assimilados lhes abriria caminho à uma escolarização de melhor qualidade e a “*um futuro menos degradante*”<sup>42</sup>? O desequilíbrio entre o número de filhos e filhas indica, certamente, que os pais investiam mais no futuro dos filhos homens já que, tanto de acordo com os valores das sociedades locais, quanto com os valores europeus e cristãos, aos homens caberia a vida pública e às mulheres o futuro lhes reservava o recato do lar.

No período entre 1917 e 1922, encontrei registros de que somente dois pedidos de alvará foram negados. Um foi o de Frank Bang, negro, de 39 anos, que não foi concedido porque o requerente não sabia português e o outro, o de Francisco Eduardo dos Santos, com 29 anos, oficial de diligências em Lourenço Marques, que se constitui num caso intrigante. Pode-se depreender que ele era um *africano*, no sentido geográfico do termo, já que havia nascido na ilha de Moçambique, em 1888, de pais também *africanos*, ou seja nascidos na África; mas, embora a Portaria mencionasse que o alvará se aplicaria somente aos indivíduos da “*raça negra ou dela descendente que pela sua ilustração e costumes se não distingue do comum daquela raça*”<sup>43</sup>, ele se julgou na necessidade tirar o alvará, na medida em que não podia provar sua descendência não-negra, e nem se enquadrava na situação de isenção, prevista para os filhos mestiços de pais não *indígenas* e mães *indígenas*, uma vez que tinha sido abandonado quando criança. É provável que o requerente fosse efetivamente filho de mestiços que, entretanto, no meio social da Ilha, eram considerados brancos, mas não fora de lá. Se isto é real, este seu ato de peticionar pelo alvará pode nos indicar tanto que era mais tênue a linha que separava brancos e mestiços nos estabelecimentos mais antigos da Colônia, como que os *brancos* nascidos em tais locais sofriam restrições por parte dos nascidos de pais brancos nascidos na Europa. Seja como for, a autoridade administrativa negou o alvará por considerar o requerente como sendo branco<sup>44</sup>.

Além das provas documentais – certidão de casamento, petição escrita e assinada, declaração de emprego – os candidatos ao alvará, para provar que tinham abandonado os *usos e costumes indígenas*, deviam trajar-se à europeia, calçar sapatos e receber em sua casa uma comissão de inspeção que verificaria a forma de vida, a higiene, as condições físicas da habitação e se o candidato comia alimentos *civilizados* e à mesa, como faziam os europeus<sup>45</sup>. Muitas vezes, os interessados não reuniam tais condições e, então, lançavam mão de expedientes diversos para tentar burlar a fiscalização. Fiquemos com dois exemplos.

Numa consulta direta aos requerimentos, não é difícil perceber que, muitas vezes, a grafia e o estilo de redação neles apresentada é bastante fluente e cursiva destoando da forma, e por vezes da própria tinta, com que se apresenta a assinatura que, percebe-se, foi feita com dificuldades. Houve casos, como no requerimento de Musi Chambeni, 40 anos, negro, industrial e proprietário em Lourenço Marques, no qual se pode perceber claramente que o mesmo foi escrito sobre cópia inicialmente feita com papel carbono, tendo o interessado passado a caneta por cima. Embora o despacho do notário tenha reconhecido apenas a assinatura e não, como normalmente fazia e a lei exigia, também a letra, o candidato obteve o alvará em 19/04/1917. Não é improvável que a autoridade tenha feito vistas grossas aos rigores da lei por se tratar, reconhecidamente, de um homem de posses e, além do mais, sua adesão ao assimilacionismo poderia servir de exemplo e incentivo aos recalcitrantes<sup>46</sup>.

Raúl B. Honwana menciona que, como nem todos tinham os móveis e utensílios tipicamente europeus para apresentarem à comissão verificadora, aqueles interessados, que conseguiam ser informados com antecedência por alguém a serviço da mesma comissão,

recorriam aos amigos que lhes emprestavam os objetos que permitiam compor o cenário ao agrado dos inspetores<sup>47</sup>.

Essas exigências estabeleciam uma inequívoca relação entre a organização sócio-econômica da vida doméstica e a *civilização* que se pretendia implantar. Ser assimilado significava trocar a concepção de espaço da moradia, substituir a palhota circular e todo o universo simbólico a esta forma relacionado, por uma casa retangular, nos moldes europeus. O grau de civilização passava a ser medido por esta capacidade que tinha o indivíduo para construir ou ao menos morar em casas quadradas ou retangulares, construídas em ruas retas. As palhotas deveriam ser abandonadas; representavam o atraso, pareciam estar distribuídas de forma caótica pelo território, eram mal iluminadas, a circulação de ar em seu interior era escassa e os materiais construtivos empregados eram frágeis e de fácil deterioração<sup>48</sup>.

As casas retangulares, pelo contrário, contavam com janelas para a entrada de luz e a circulação de ar – a mesma lógica que orientava a reestruturação urbana – e, sobretudo, para garantir a privacidade e a propriedade, com portas e cadeados, cujo uso era incentivado pelos missionários<sup>49</sup>. Os missionários, aliás, não perdiam a oportunidade para difundir esta visão espacial retangular que consideravam mais racional. O exemplo disto é que não se construía igrejas, capelas ou missões com formas arredondadas e embora por vezes se tolerassem formas redondas no espaço das missões, estas não eram aplicadas às capelas e escolas.

O croqui da Missão do Chai-Chai apresentado pelo Padre Daniel da Cruz, em 1910, é exemplar: as habitações dos alunos *indígenas* ainda são palhotas, mas as demais já construídas ou ainda por construir, são retangulares e de alvenaria, como que a indicar que se trata de lugares sagrados que não deveriam ser conspurcados pela lógica *cafreal*: a capela-escola, onde os fiéis entram em comunhão espiritual com Deus e na qual o pão transforma-se em Cristo é também onde se transmitem os valores da cristandade; a residência do missionário, porta-voz destes valores, seria construída no ponto mais alto do terreno, indicando sua preeminência e onisciência. Também retangular era a cozinha, na qual o trigo transforma-se em pão e onde são preparadas hóstias para o sacramento católico. A nova forma da cozinha e novos alimentos que nelas se processam criam o distanciamento entre o mundo pagão circundante e o mundo dos cristãos que, além do mais, estava contido num território retangular cercado, como que a querer indicar que o que estava sob a guarida da missão obedecia a uma ordem racional superior de ordenamento do espaço e do mundo<sup>50</sup>.

Também o espaço interno era diferente: a palhota não comportava divisões, já a nova casa era dividida em compartimentos especializados: quarto para os pais, para os filhos, cozinha, banheiro e, embora ainda se continuasse a receber os amigos à sombra refrescante no quintal, a sala para receber as visitas sociais era peça indispensável e integrava-se neste universo da representação do novo papel. Esta possibilidade de que os vários membros da família pudessem se alojar separadamente era tida como desejável sob o ponto de vista educativo, pois era corrente e difundida entre os colonialistas e missionários, em África, a

crença na existência de uma relação entre “*um povo habitar casas bem construídas com diversos aposentos*” e a adoção da família monogâmica cristã<sup>51</sup>.

O mobiliário e/ou o que se guardava no interior da moradia também sofria transformações radicais. Na casa dos assimilados a esteira era substituída pela cama e se acrescentavam o armário, a cristaleira, a mesa, as cadeiras e ornamentos à européia. Já não era legítimo, aos assimilados e suas famílias, comerem nem os mesmos alimentos, nem da mesma forma como era “*uso e costume*” entre os indígenas. Embora alguns europeus falassem numa “*arte culinária*” dos Thongas, não deixavam contudo de mostrar estranheza e repugnância em relação à mesma, como fazia Junod<sup>52</sup>; outros, como o Pe. Daniel da Cruz, viam com menosprezo, e sinal de inferioridade, o fato dos *indígenas* não usarem como tempero senão o sal e o *piri-piri* e não produzirem o pão<sup>53</sup>.

Dos assimilados esperava-se ainda que não mais usassem as mãos, ou talos e folhas para levarem os alimentos à boca, diretamente da panela de barro em que foram cozidas, pois esta prática era considerada pelos europeus como grosseira e anti-higiênica; ou ainda que não bebessem água com uma cuia de cabaça da qual todos se serviam; agora era preciso pratos de porcelana, copos de vidros e talheres de metal<sup>54</sup>. Como apregoavam os missionários católicos, um *indígena*, para se poder assimilar, necessitaria mais do que saber falar, ler e escrever a língua “*da Nação*”, precisaria aprender também uma “*arte liberal; aprender a arrotear, por processos modernos, os seus campos; de construir a sua casa; de fazer o fato que há de vestir; [sic] o pão que há de comer e o calçado com que tiver de proteger-se*” mas, principalmente, era preciso educar-lhe o espírito com uma “*educação moral sólida*” que tivesse a força de “*lhe erradicar do espírito as grosseiras superstições que o redicularizam [sic] e abatem*”<sup>55</sup>; era preciso que as “*sociedades embrionárias e primitivas*” recebessem os benefícios da civilização, criando nelas uma “*família nova*”, ensinando-lhes a “*nossa língua*” e impondo-lhes “*nossos costumes e as nossas tradições*”<sup>56</sup>. Além de um antiquado autarquismo, a mensagem evolucionista e o seu subtexto moral são claros, e o desenvolvimento da vida doméstica e pessoal à moda européia era tido como um indício tanto do progresso individual e do aperfeiçoamento cristão como da bem sucedida pregação dos valores burgueses de *civilização* e *auto-realização*<sup>57</sup>.

A campanha levada a cabo pelos membros da pequena burguesia filha da terra era unicamente em oposição à legislação que os discriminava, ao exigir que tirassem e andassem munidos de documentos para provarem sua condição de cidadão, o que não era exigido dos brancos e indianos e, não uma oposição aos valores europeus<sup>58</sup>. Quanto a estes estavam de pleno acordo com os agentes do colonialismo – administradores, missionários, colonos – que julgavam tais valores superiores e aos quais todos deveriam aderir, para que se trilhasse o caminho da elevação cultural e da civilização, deixando para trás hábitos e costumes considerados estagnantes, atrasados e selvagens. Esperavam, entretanto, assimilar não todos os hábitos europeus, mas seus valores idealizados acerca de trabalho e tempo, consumo e poupança, espaço e arquitetura, higiene e vestimenta, alimentação e saúde, religião e moral, sexualidade e família, frugalidade, sobriedade e respeito.

Para demonstrar esta sua adesão não só alteravam seus comportamentos individuais privados como, sobretudo, tentavam manter uma vida social à imagem dos europeus, organizando-se em associações, clubes desportivos, patrocinando passeios, bailes e *tea meetings* para a confraternização e recreio de seus membros<sup>59</sup>. As animadas *soirées*, promovidas pelo Grémio Africano, ou as festas privadas tinham significado especial e eram momentos privilegiados para mostrar o quanto seus membros eram diferentes dos *indígenas* e tinham um comportamento semelhante ou mesmo superior ao de muitos europeus.

A descrição de um casamento, em 1928, na primeira página de *O Brado Africano* indica por si a importância com que se revestiam tais acontecimentos. Sob o título “Casamento Elegante”, o jornal descreve o enlace de Aída Matite, a filha de Lindstrom Matite, um dos membros fundadores do Grémio Africano, já falecido, com o jovem Enoque Libombo, que depois se tornaria líder do Instituto Negrófilo. Para legitimar a união frente ao Estado, realizou-se um ato civil na Administração do Conselho e depois, todos, noivos e convidados, foram ao estúdio fotográfico, no qual se encenavam poses como que para querer perenizar o momento solene, indicando de forma indelével para a posteridade a conformação da parentela e do círculo social no qual o casal se inseria. Do estúdio os carros com noivos e convidados dirigiram-se à Igreja Wesleyana, para a confirmação divina do matrimônio, e depois “*para a casa dos pais da noiva, onde lhes foi servido um delicioso lunch*” acompanhado de doces e refrescos. No dia seguinte, na casa dos pais do noivo, foi oferecido um “*opíparo almoço*” aos mais de cem convidados tendo, a festa, deixado em todos “*ótimas impressões*”.

A preocupação em declinar os nomes completos dos padrinhos, o casamento civil e religioso, a sessão de fotos e a publicação dos fatos se completam para ratificar a pompa e a relevância que o ato recebia e para externar a posição social de quem dele participava. O cuidado em informar certos detalhes, como a “*lhaneza*” e o “*fino trato*” com que os pais do noivo “*tiveram para com os seus convidados*”, aos quais foram servidos refrescos e não bebidas alcoólicas; que os convidados se deslocaram de carro e não a pé; que na “*corbeille*” dos noivos foram vistos “*inúmeros e finos presentes*”, ajudam a compor o cenário e delimitar o território social em que viviam os participantes, ou seja, longe do universo dos *indígenas* e próximos ao dos europeus. Lamentavelmente, alegando falta de espaço, o jornal não enumerou os presentes recebidos nem atentou para os trajés, para as comidas servidas, para os arranjos e a decoração das festas, detalhes que nos ajudariam a compreender melhor os valores e o imaginário que envolvia noivos e convidados (OBA, 30/11/1928).

Mas, apesar de toda esta expectativa e empenho, deste rearranjo espacial, da maneira como a casa era concebida, de como as pessoas rezavam, de como vestiam-se, das festas e demais manifestações tipicamente inspiradas nos valores europeus, a verdade é que a forma como os demais aspectos da vida eram vivenciados estava sempre mediatizada pelas noções africanas a respeito destes mesmos aspectos. A noção européia de sexualidade e família, por exemplo, confrontou, mas nem sempre suplantou, as atitudes africanas que diferiam daqueles ideais de monogamia ou das noções de pretensa permissividade sexual e, a freqüência às igrejas cristãs e manifestação pública de tal crença não impedia que as

pessoas continuassem a recorrer ao universo cosmogônico circundante em busca de inteligibilidades, conforto espiritual e harmonia social.

### Notas Bibliográficas:

<sup>1</sup> Doutor em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, na área de concentração em Estudos Africanos com a tese “Entre “narros” & “mulungos”: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques (Moçambique), c.1890 – c.1940”; professor de História da África para a graduação e pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador; membro do Conselho editorial da Revista *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO/UFBA.

<sup>2</sup> Artigo 1<sup>a</sup>, posto em vigor pelo do Decreto de 09/09/1904. *Boletim Oficial*. 45/1904.

<sup>3</sup> Dec. de 09/07/1909. *Boletim Oficial*. 35/1909.

<sup>4</sup> Art. 14, parag. 8, da Portaria Provincial nº 2292 de 07/12/1914. *Boletim Oficial* nº 51/1914.

<sup>5</sup> Ver ainda a retomada desta opinião em *O Brado Africano*, 30/09/1922.

<sup>6</sup> Artigo 1<sup>a</sup>. *Boletim Oficial*. 02/1917

<sup>7</sup> MOREIRA, JOSÉ. *A Luta de Classes em Lourenço Marques, 1900-1922*. Dissertação de licenciatura apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1984, p. 76.

<sup>8</sup> ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques (Moçambique), c.1890 – c.1940”. Tese de doutoramento em História, USP, 1998, pp. 472-478.

<sup>9</sup> Opiniões de VASCO LEAL publicadas em *O Africano*, 07/08/1918.

<sup>10</sup> Ver SOARES, PAULO e ZAMPARONI, VALDEMIR. “Antologia de textos do jornal *O Africano* (1908-1919)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, 22, set. 92, p. 133.

<sup>11</sup> ZAMPARONI, VALDEMIR. “Lourenço Marques: espaço urbano, espaço branco?” In. *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*, Lisboa, CNCDP, 1995, p. 389-409.

<sup>12</sup> Petição de 12/08/1920. AHM-DSNI, Secção M - cxs. 1621/22, Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados*.

<sup>13</sup> MOREIRA, JOSÉ. *Op. cit.* p. 76.

<sup>14</sup> Portaria Provincial nº 1.041 de 18/01/1919, *Boletim Oficial* nº 3/1919.

<sup>15</sup> *O Africano*, 22/09/1917.

<sup>16</sup> Vários artigos foram publicados, tanto em português como em ronga. Ver, por exemplo, *O Africano*, 20/10/1915, 26/01, 12/02, 08/03, 26/07, 05/08, 14/10, 04/11, 06/12, 27/12/1916 e 07/04/1917.

<sup>17</sup> Dos noventa e cinco alvarás concedidos entre janeiro de 1917 e dezembro de 1918, vinte e cinco o foram para membros do Grémio, cf. AHM-DSNI, Secção M - cxs. 1621/22 - Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados*.

<sup>18</sup> *O Brado Africano*, 27/09/1919. O texto integral das reivindicações foi também publicado em ronga. João Albasini ficou em Lisboa até setembro de 1920. *O Brado Africano*, 18/09/1920. Ver sobre as reivindicações os artigos de ZAMPARONI, VALDEMIR. “Terras negras, donos brancos: o processo de expropriação na região de Lourenço Marques: 1896 - 1930”, In: *A Dimensão Atlântica da África*, São Paulo, 1996, pp. 153-160; “Lourenço Marques: espaço urbano, espaço branco?” In *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*, Lisboa, CNCDP, 1994, pp. 389-410.

<sup>19</sup> *O Brado Africano*, 25 e 28/02/1920 e ALMEIDA, PEDRO RAMOS DE. *Op. cit.*, vol. III, p. 142.

<sup>20</sup> Ver NEVES, OLGA MARIA LOPES SERRÃO IGLÉSIAS. *Em defesa da causa africana - Intervenção do Grémio Africano na sociedade de Lourenço Marques, 1908-1938*. Dissertação de mestrado em História do Séc. XIX e XX, Universidade Nova de Lisboa, 1989 e MOREIRA, JOSÉ. *Op. cit.*, pp. 105-110.

<sup>21</sup> O livro de Reboux foi publicado em 1915. Ver por exemplo *O Brado Africano*, 15/05/1920, 23/07, 08/10 e 15/10/1921.

<sup>22</sup> ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”... *Op. cit.*, pp. 118-120.

<sup>23</sup> *O Brado Africano*, 03/04, 18/09, 02/10 e 06/11/1926, (doravante *OBA*). *O Agulhas e Alfinetes* teve vida curta, pois Calvet de Magalhães foi expulso para Portugal depois de ter, juntamente com outros órgãos da imprensa laurentina, publicado uma edição especial de um folhetim, protestando contra a Lei de Imprensa que o Ministro das Colónias, Cmde João Belo, decretara em 03/09/1926. Certamente Calvet foi expulso devido ao poema publicado em que insinua homossexualismo por parte do Ministro. Foi na mesma ocasião também expulso Chaves de Almeida, o editor do *Acção Nacional*, e também editor do folhetim no qual publicou o artigo “O Carnaval dos Generais”, espicaçando com a Lei e com a capacidade administrativa do ministro militar. Ver *Imprensa de Lourenço Marques*, nº único, 16/10/1926; Decreto nº 12.271 no *Boletim Oficial* nº 40/1926 e ainda a Acta nº 58 da Sessão do Conselho de Governo, de 18/10/1926, que decidiu pela expulsão, em AHM-ACLM - Secção A - Diversos (Recursos), cx. 271.

- 24 AHM-ACM, Secção A - Administração, cx. 03 - Pasta Grémio Africano de Lourenço Marques/ Associação Africana de Moçambique, 1916/1971 e *Mapa Demonstrativo dos Alvarás de Isenção Concedidos no Distrito de Lourenço Marques, pela Secretaria dos Negócios Indígenas nos termos da PP. 317 de 09/01/1917 até 03/10/1917*.
- 25 O Alvará de funcionamento do Grémio Africano foi passado em 07/07/1920. Ver os Estatutos, a cópia da Acta nº 02 e os respectivos despachos em AHM-ACM, Secção A - Administração, Agremiações, cx. 03 - Pasta Grémio Africano de Lourenço Marques/ Associação Africana de Moçambique, 1916/1971.
- 26 Decreto nº 7.151 de 19/11/1920 publicado com três meses de atraso no *Boletim Oficial* nº 08 de 19/02/1921.
- 27 AHM-ACM - Secção B, CNI/SNI - cx. 1.007, Política Indígena, *Informação do Secretário Geral*, de 18/08/1921.
- 28 AHM-DSNI - Secção M, cx.1.622, doc. 725/25, *Cartas de João Albasini ao Secretario dos Negócios Indígenas*, de 25/04/1921 e 03/08/1921 e doc. 1271/25, da *Sec. Negócios Indígenas ao Presidente do Grémio Africano*, de 04/08/1921 e o artigo “A ba assimilado” publicado pelo *O Africano* 27/08/1921, em ronga.
- 29 Decreto nº 58 de 20/08/1921. *Boletim Oficial* nº 34/1921 e *O Brado Africano*, 03/09/1921.
- 30 Além das edições citadas, ver para o período: *O Brado Africano*, 26/01/1924, 13/06, 26/09, 17/10/1925, 09/01/1926.
- 31 Posto em vigor pelo Decreto 12.533, publicado no *Boletim Oficial* nº 48/1926.
- 32 *O Brado Africano*, 27/08/1927. A *exposição* do Grémio Africano contava com 154 assinaturas. Os mesmos argumentos foram rerepresentados, em 1939, pela Associação Mahometana de Inhambane. Cf. AHM-DSNI - Pasta 1926/48 - Assimilação de Indígenas, proc. M/3. *da Associação Mahometana de Inhambane ao Governador do Distrito de Sul do Save*, de 09/06/1939.
- 33 Diploma Legislativo nº 36 de 12/11/1927, *Boletim Oficial* nº 46/1927 e *O Brado Africano*, 10/12/1927.
- 34 Ver as centenas de petições arroladas no *Livro de Processos de Justificação da qualidade de não- indígenas, 1932/1954*. AHM- ACLM, doc. 1517/1 e PENVENNE, J. *History of African Labor In Lourenço Marques, Mozambique - 1877 to 1950*. Tese de doutorado, Boston University, 1982, mimeo, pp. 237-9.
- 35 HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Memórias*. Rio Tinto, Ed. Asa, 1989, pp. 75-6.
- 36 Dec. 15.835, *Boletim Oficial* nº 37/1928; Dec. 16.199, *Boletim Oficial* nº 02/1929 (supl.) e Portaria Provincial 1.180, *Boletim Oficial*, nº 35/1930 (supl.).
- 37 O *Estatuto* foi posto em vigor pelo Dec. 12.533 de 23/10/1926, *Boletim Oficial* nº 48/1926. Ver ainda SOUZA RIBEIRO. *Anuário de Moçambique* - 1940. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1940. p. 27.
- 38 ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”... *Op. cit.*, pp. 189-248.
- 39 *O Brado Africano*, 26/02/1921. O jornal fala em 108 alvarás.
- 40 Ver por exemplo o Art. 1º § 3º da Portaria Provincial 1.013 de 21/12/1918, *Boletim Oficial* nº 51/1918.
- 41 ZAMPARONI, VALDEMIR. “Entre “narros” & “mulungos”... *Op. cit.*, pp. 189-248.
- 42 HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Memórias*. *Op. cit.*, p. 82.
- 43 Artigo 1º. *Boletim Oficial*. 02/1917.
- 44 AHM-DSNI, Secção M - cx. 1622, Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados - Indeferidos*.
- 45 Ver HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Memórias*. *Op. cit.*, p. 69.
- 46 AHM-DSNI, Secção M - cxs. 1621/22 - Proc. 25 - *Alvarás de isenção passados aos assimilados*.
- 47 Entrevista de RAÚL B. HONWANA à Oficina de História/CEA, 13/04/83.
- 48 JUNOD, HENRIQUE A. *Usos e Costumes dos Bantos - A vida duma tribo do sul de África*. 2ª ed., Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1974, tomo I, p. 513.
- 49 COMAROFF, JEAN & JOHN L. “Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa”. In: HANSEN, KAREN TRANBERG (ed.). *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1992, p. 55.
- 50 CRUZ, PE. DANIEL DA. *Em terras de Gaza*. Porto, Gazeta das Aldeias, 1910, p. 11.
- 51 JUNOD, HENRIQUE A. *Op. cit.*, tomo I, p. 514 e SCHWEITZER, ALBERT. *Entre a Água e a Selva*. 2ª ed., São Paulo, Melhoramentos, s/d., pp. 110-1.
- 52 JUNOD, HENRIQUE A. *Op. cit.*, tomo I, p. 35 e 74.
- 53 CRUZ, PE. DANIEL DA. *Op. cit.* pp. 164-9.
- 54 Ver, por exemplo, o inquérito à Missão de Boroma, acima citado. AHM-DSNI - Secção E - Instrução e Cultos, cx. 1299 - Proc. 19, ano 1917. doc. 333/10 - *Sub-Intendência dos Negócios Indígenas e de Emigração ao Secretario do Governo do Distrito de Tete* de 11/09/1917.
- 55 BOAVIDA, PE. MANUEL DA CRUZ. *Carta aberta ao Exmo. Sr. Governador Geral, Sobre a Lei de Separação da Igreja do Estado para as Colonias*. s/l [Lourenço Marques], s/ed., s/d [1918], p. 4.
- 56 Palavras do PADRE VICENTE DO SACRAMENTO, em *O Africano*, de 23/07/1919, já de sua propriedade.
- 57 COMAROFF, JEAN & JOHN L. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>58</sup> Ver por exemplo *O Brado Africano*, 14/01/1928.

<sup>59</sup> Ver por exemplo HONWANA, RAÚL BERNARDO. *Op. cit.*, pp. 74-5 e *O Brado Africano*, 25/06/1921.