

África (São Paulo, 1978, Online), São Paulo, n. 35, p. 119-127, 2015
<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p119-127>

Maria do Huambo: Uma vida de “indígena”. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961)

*Maria da Conceição Neto**

Maria do Huambo: uma vida de “indígena”. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961)

Resumo: No século vinte, a dualidade jurídica que discriminava a maioria dos colonizados caracterizou o domínio europeu em África, fosse qual fosse o país colonizador, não obstante certas diferenças conceptuais e práticas. No caso das colónias portuguesas de Angola, Moçambique e Guiné, o “Estatuto dos Indígenas” (vigente de 1926 a 1961) foi um dos pilares da doutrina colonial, com implicações profundas ao nível económico, político e social. Através de um personagem fictício, Maria, mas referindo situações amplamente documentadas, o texto mostra o impacto do “Estatuto” na vida quotidiana da população colonizada e de que forma ele constituía uma barreira jurídica à mobilidade social da maioria dessa população, mesmo quando mudanças económicas e culturais a podiam favorecer.

Palavras-chaves: Angola. Colonialismo. Raça. Pluralismo jurídico. “Indigenato”.

Maria do Huambo: a life as a “native”. Colonization, legal status and racial discrimination in Angola (1926-1961)

Abstract: Legal dualism characterized colonial rule in all European empires in Africa in the

* Professora na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (Luanda, Angola). Versão em Português de “Race in the Law and in Everyday Life: Living under the ‘Native Statute’ (*Estatuto dos Indígenas*) in Central Angola, 1926-1961”, comunicação ao Simpósio “Race Relations. The Portuguese-speaking Countries in Comparative Perspective” (Londres, King’s College, 10-11 de Dezembro de 2009).

twentieth century, despite some conceptual and practical differences among them. In the case of Angola, Mozambique and Guinea (the Portuguese colonies where a legal “Native Statute” was imposed from 1926 to 1961) that was an essential part of the colonial doctrine, with deep economic, political, and social implications. Using the example of Maria, a fictional character based on research exploring a wide range of sources, this text highlights what living under such a “Statute” meant for people’s everyday lives. It also reveals how much it was, in fact, a legal barrier to the social mobility of the majority of the colonized population, even when economic and cultural changes opened the way for such advances.

Keywords: Angola. Colonialism. Race. Legal pluralism. Native Statute.

Maria do Huambo: une vie d’“indigène”. Colonisation, statut juridique et discrimination raciale en Angola (1926-1961)

Résumé: Le colonialisme européen du vingtième siècle en Afrique a été caractérisé par une dualité juridique discriminatoire envers la majorité de la population colonisée, en dépit de certaines différences conceptuelles et pratiques selon le colonisateur et les régions concernées. Dans les cas de l’Angola, du Mozambique et de la Guinée, le « Statut des Indigènes » (1926 à 1961) fut un des piliers de la doctrine coloniale portugaise, aux implications profondes sur les plans économique, politique et social. Par le recours à un personnage fictif, Maria, mais relatif à des situations bien documentées, ce texte montre l’impact du dit « Statut » dans la vie quotidienne des colonisés ainsi que la manière dont il constituait une barrière juridique à leur mobilité sociale, même quand des changements économiques et culturels pouvaient la favoriser.

Mots-clefs: Angola. Colonialisme. Race. Pluralisme juridique. «Indigénat».

A história que se segue, da angolana Maria, é fictícia apenas porque esse exacto personagem não existiu. Porém, é uma história tecida de factos verdadeiros referindo situações realmente vividas (e documentadas) em Angola sob o domínio colonial português.¹

Para leitores do continente americano, um alerta: na África colonizada do século vinte o significado de “indígena” não coincide com o uso corrente

¹ Neste recurso a um personagem fictício mas sustentado pelas fontes históricas sigo o exemplo do professor David Birmingham que usou Kinyama para sintetizar a situação colonial: “Colonialism in Angola: Kinyama’s Experience.” *Tariqh: Journal of Thematic African History*, Vol. 6 (1980), 4, 65-75. Retomado in D. Birmingham *Portugal and Africa*, Palgrave, 1999, 122-132. Em Português: “O colonialismo em Angola: a experiência de Kinyama” in David Birmingham, *Portugal e África*, Lisboa, Vega, 2003, pp. 159-171.

do termo nas Américas. Ser “indígena” resultava duma classificação jurídica que dava estatuto legal distinto e oposto ao de “cidadão”, dentro da dualidade jurídica que, no caso de Portugal, foi imposta em algumas das suas colónias entre 1926 e 1961. Não era sinónimo de “aborígene”, “originário” ou “nascido em”: os brancos nascidos nas colónias nunca eram “indígenas” e nem todos os negros originários dessas colónias eram “indígenas”.

A dualidade jurídica imposta na África colonizada refletia a ideologia da superioridade racial branca e foi utilizada por todas as potências colonizadoras, não obstante certas diferenças conceptuais e práticas. Assim, havia *indigènes* e *citoyens* nas colónias francesas, *subjets* e *citizens* nas colónias britânicas, “indígenas” e “cidadãos” nas colónias portuguesas e, durante algum tempo, *tribalisés* e *immatriculés* na colónia belga do Congo. Não era, portanto, apenas uma questão de status ou de situação de classe, mas sim uma definição formal de direitos (e da falta deles) com implicações nos vários aspetos da vida. A divisão jurídica, ao contrário do que argumentavam defensores do sistema colonial, não se baseava em primeira instância na cultura e nos hábitos: os “brancos” podiam ser criminosos condenados, analfabetos, muito pobres, bêbados, politicamente indesejáveis, mas eram sempre “cidadãos”. Os “negros” e “seus descendentes” tinham de satisfazer vários critérios económicos, culturais e políticos para deixarem de ser “indígenas” e se tornarem “cidadãos” – e muito poucos conseguiram.

No caso de Portugal, o *Estatuto dos Indígenas* decretava os direitos dos ditos “indígenas” de Angola, Moçambique e Guiné. O primeiro desses “Estatutos” foi produzido em 1926 condensando práticas anteriores e legislação colonial dispersa.² Representou um corte definitivo com tendências governativas mais liberais do século dezanove e correspondia às políticas coloniais segregacionistas dominantes nas primeiras décadas do século vinte.³

² Decreto 12.533 de 23 de Outubro de 1926 (*Diário do Governo*, pp. 903 segs): “Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique”. Mais tarde extensivo à Guiné e sucessivamente modificado pelo decreto 13.698 (30 de Novembro de 1927); decreto 16.473 (6 de Fevereiro de 1929) regulamentado em 28 de Outubro de 1939; e decreto-lei 39.666 de 30 de Maio de 1954. Ver também o decreto 16.474 (6 de Dezembro de 1929): “Diploma Orgânico das relações de direito privado entre indígenas e não indígenas”.

³ Para uma entre muitas críticas de governantes coloniais do início do século vinte à política dita “de assimilação” antes usadas em colónias portuguesas e francesas, veja José O. Ferreira Diniz, *Negócios Indígenas. Relatório do Ano de 1913*, Luanda, 1914, pp. 27-30 e 107-118. Para uma boa análise da questão no século dezanove, veja Cristina Nogueira da Silva, *Constitucionalismo e Império: a Cidadania no Ultramar Português*, Coimbra, 2009.

Esse *Estatuto dos Indígenas* explicitava que “os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça” não eram parte da nação portuguesa, e a sua integração “de modo a constituírem um elemento essencial da administração” da colónia dependeria de uma “transformação gradual dos seus usos e costumes” (Artigo 1). Assim, não tinham “direitos políticos em relação a instituições de carácter europeu” (Art. 9) e a administração da justiça regia-se “por foro privativo, independente da organização portuguesa” (Art. 12) usando tribunais específicos, os “Tribunais Privativos dos Indígenas” onde os juizes eram as autoridades administrativas coloniais. A transição de “indígena” para “cidadão” era deixada ao arbítrio das autoridades administrativas da colónia.

Em 1954, Portugal produziu uma versão do *Estatuto* ainda mais detalhada e, na prática, mais restritiva, apesar de proclamar “a preocupação de [...] considerar situações especiais em que ele [o indígena] pode encontrar-se no caminho da civilização, para que o Estado tem o dever de o impelir”⁴. Quando outras potências coloniais aceitavam já a inevitabilidade das independências africanas e se apressavam a conceder direitos de cidadania, totais ou parcelares, aos colonizados, Portugal remava contra a maré. Porém, tentando conciliar a segregação nas colónias com a propaganda do “Portugal pluricontinental e plurirracial”, o *Estatuto dos Indígenas* de 1954 chamava-lhes “indígenas portugueses das províncias ultramarinas”. Mas a lei continuava a tratar como não-cidadãos essa enorme maioria da população colonizada. A situação só mudou em 1961, após o eclodir das revoltas anticoloniais em Angola que levaram o governo de Salazar a pôr fim ao regime do indigenato nas colónias portuguesas.

Quanto à região onde em 1912 foi fundada a cidade do Huambo, ela só foi militarmente subjugada pelos Portugueses em 1902. A efectiva ocupação administrativa, a cristianização, a chegada do comboio e a fundação de uma grande cidade como parte do projecto de povoamento europeu, transformaram profundamente as sociedades locais no século vinte. Porém, desde o século dezasete a zona central de Angola actual tinha estado ligada ao tráfico transatlântico

⁴ Decreto-lei 39.666 do Ministério do Ultramar, 30 de Maio de 1954: “Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique”.

de escravos e continuou ligada ao comércio mundial com o marfim, a cera, a borracha. Por isso, os “brancos”, portugueses ou outros, eram conhecidos na zona antes da conquista colonial, fossem comerciantes, missionários, militares ou simples aventureiros. Como é óbvio, o relacionamento entre “brancos” e “negros” (e todas as cores intermédias) não seguiu um padrão uniforme através dos tempos. Na própria Cidade do Huambo, planificada para ser uma cidade “branca” com uma periferia “negra”, a realidade económica impôs-se e brancos pobres partilhavam bairros periféricos com negros e mestiços. Por outro lado, muitos comerciantes brancos preferiam instalar-se no meio de bairros negros, próximos dos seus principais clientes e fornecedores. Nas vésperas da independência (1975), Huambo era a segunda cidade de Angola.⁵

É altura de voltar atrás e acompanhar Maria, uma angolana entre muitas outras que nos meados da década de 1950 viviam nos arredores da Cidade do Huambo.

Maria tem trinta anos e recebeu esse nome de batismo por a mãe ser uma católica devota mas também porque a família pensou que um nome português traria sorte à criança, já que os Portugueses mandavam em Angola. Os nomes são importantes e podem ajudar ou prejudicar as pessoas na vida, diziam. Mas, em família, Maria é também chamada Nakalumbo, nome da sua avó que nunca aceitou a religião cristã.

O marido de Maria, Pedro, trabalha na construção e é um electricista competente, é mesmo “um artista” como diz o patrão, mas ganha muito menos que o electricista que veio de Portugal e não sabe ler nem escrever, ao contrário de Pedro que frequentou a escola da Missão católica. Pedro também sabe conduzir um camião mas não pode conduzir sem carta de condução e ele não pode obtê-la por ser “indígena”. Precitaria de ter o Bilhete de Identidade dos cidadãos mas não pode requerê-lo porque ganha menos de 600 escudos por mês. O filho do patrão é jovem e está desempregado e conseguiu a sua carta de condução mas, evidentemente, os brancos têm outras leis para eles. Por exemplo, Pedro precisa de uma justificação escrita pelo patrão se tiver de ficar a trabalhar até

⁵ Também chamada oficialmente Nova Lisboa entre 1928 (quando foi proposta para capital de Angola) e 1975.

mais tarde, porque sem isso os negros não podem circular à noite na cidade, a não ser os poucos que são legalmente cidadãos portugueses.

O primo Jerónimo, alfaiate, conseguiu o dito “alvará de cidadania” depois de dois anos de espera e muita burocracia. Foi ajudado pela declaração escrita por um comerciante português comprovando que Jerónimo trabalhava como alfaiate na varanda da sua loja e ganhava mais de 600 escudos por mês. Não era verdade, mas o documento passou como se fosse. Jerónimo teve também de pedir ajuda aos parentes e amigos para completar o mobiliário da casa, temporariamente, só para a inspecção oficial que devia comprovar o “modo de vida europeu”. O que lhe custou mais, nesse processo para obter a cidadania, foi ter de pedir à velha mãe que saísse de sua casa. Tinha de ser, porque ela usava panos, andava descalça e falava Umbundu, não Português. A velha senhora sentiu-se humilhada e lembrou que nos tempos da sua juventude ninguém se queixava quando mulheres como ela, com os seus panos e os seus costumes, partilhavam as casas e as vidas de comerciantes e militares portugueses estabelecidos na região, porque não havia mulheres brancas para eles. E esses homens não as escondiam nem as obrigavam a falar Português, porque todos sabiam falar Umbundu, melhor ou pior. Porque é que agora ela tinha de imitar os modos das mulheres brancas? Jerónimo estava muito infeliz e envergonhado perante a mãe mas discutiu o assunto com os mais velhos da família e a maioria concordou que ele tinha de tentar um futuro melhor para os seus filhos. Um dia tudo seria diferente, porque os Portugueses não poderiam ficar para sempre. Até lá, diziam os mais velhos, era preciso ser esperto: evitar problemas, aprender o que se pudesse e tirar todas as vantagens possíveis da situação. E assim o primo Jerónimo requereu e conseguiu o seu “bilhete de identidade” de cidadão português.

Os filhos de Maria e Pedro têm bons resultados na escola elementar da Missão Católica do Kanye mas nunca poderão ir para a escola primária oficial e muito menos para uma escola secundária, mesmo que Maria e Pedro juntassem dinheiro para isso. Talvez os missionários escolham algum dos rapazes para ir para o Seminário e assim ele possa estudar mais.

Durante anos, Maria trabalhou intensamente no seu pedaço de terra nos arredores da cidade, conseguindo com a venda do milho, feijão e hortaliças, ser um pilar da economia da casa. Mas um dia um branco que ninguém tinha ali visto antes comprou aquela terra ao Estado e Maria perdeu o direito a ela. Os irmãos

de Maria quiseram ajudá-la a comprar um pequeno terreno e até conseguiriam o dinheiro necessário, mas a lei não lhes permitia comprar terras. No entanto um velho tio lembrava-se bem que na sua juventude as autoridades portuguesas tinham dado “títulos de propriedade” também a camponeses como ele e até às mulheres. Mas agora só acontecia em casos muito especiais.⁶ Como “indígenas”, a única terra que Maria e os seus parentes poderiam ocupar legalmente eram as terras comunais da aldeia distante donde Maria tinha saído ainda criança. Mas mesmo aí a aldeia fora já forçada a mudar-se para outro lado e deixar as terras para uma grande Companhia poder criar gado.

Maria decidiu então servir como criada numa casa da cidade, por sugestão das Irmãs da missão católica. Trabalhou algum tempo e arranjou a sua *Caderneta indígena*.⁷ Mas passados poucos meses acabou na prisão da Administração e sem direito ao salário, porque foi acusada de “faltar ao respeito” ao filho de dez anos dos seus patrões quando ele lhe quis bater e Maria resistiu.⁸ O Padre Silva garantiu a Maria que esse crime de “falta de respeito ao filho do patrão” não existia na lei portuguesa mas Maria tem as suas dúvidas, porque o fato é que foi castigada com dez dias de trabalho pesado no arranjo duma estrada. Por agora, Maria não trabalha mais na cidade e

⁶ Até à legislação de 1919, camponeses africanos podiam disputar a terra tanto aos colonos como às grandes empresas, se as autoridades administrativas aplicassem a lei existente. Geralmente, os nativos eram afastados das terras pretendidas com algum tipo de acordo e um pequeno pagamento mas, como demonstram os livros de registo de concessão de terras do Huambo, títulos de propriedade eram também passados individualmente a esses camponeses, contra as intenções dos colonos e empresários. Arquivo Nacional de Angola, *Código 9.949 “Tombo das concessões a indígenas. Circunscrição Civil do Huambo (1914-1919)”*. Após 1919 alastrou a “febre de concessões” a colonos e a “nefasta epidemia de demarcação de terrenos”: Norton de Matos, *A Província de Angola*, Porto, Maranus, 1926, p. 256. O Estatuto dos Indígenas de 1954 voltava a admitir que os ditos “indígenas” adquirissem a propriedade individual da terra mas em condições tais que poucos poderiam corresponder: um cultivo de dez anos consecutivos num mínimo de um hectare, etc. (Artigos 38 a 41).

⁷ Sucessora do “certificado de trabalho” de 1913, a “caderneta indígena” evoluiu a partir do Código do Trabalho dos Indígenas de 1928, até incluir várias folhas com dados pessoais e familiares, informações de rendimento, comprovativos anuais do pagamento do imposto e registo dos contratos de trabalho e das autorizações de residência. Na década de 1940 era obrigatória para “todos os indígenas maiores de 16 anos, quando recenseados para o pagamento do imposto; aos do sexo feminino empregados nos serviços domésticos; aos indígenas de 14 a 18 anos, quando voluntariamente trabalham para qualquer patrão e a todos os indígenas dos estabelecimentos do Estado ou a eles ligados”. In *Voz do Planalto*, 09-05-1942, 6.

⁸ Exemplos de “crimes” e punições deste tipo estão amplamente documentados nos Códices do Arquivo Nacional de Angola, em Luanda, contendo registos dos Tribunais Privativos dos Indígenas e das prisões administrativas.

vai cultivando qualquer pedaço de terra disponível, sabendo que mais tarde ou mais cedo terá de abandoná-lo.

Quando o cunhado de Maria veio e ficou com eles algum tempo, à procura de trabalho na cidade, acabou também por ser preso, apesar de ter em ordem a “caderneta indígena” e a “guia de trânsito” sem a qual nenhum “indígena” podia viajar legalmente. Como não conseguiu pagar a tempo o “imposto indígena” anual, ele e outros foram denunciados pelo *sekulu* do bairro aos cipaiais, durante uma das habituais rusgas.⁹ O *sekulu* lamentou ter de denunciar aqueles homens, mas assim evitava que os seus próprios sobrinhos fossem levados. Os homens detidos foram mandados trabalhar no caminho-de-ferro até terem os impostos pagos na totalidade. Um dia, Maria foi levar comida ao cunhado e foi maltratada por um cipaio que ficou com toda a comida que ela tinha levado. Quando ela foi queixar-se ao capataz branco, ele respondeu-lhe que ela estava a fazer-lhe perder tempo e “convidou-a” para o quarto dele, talvez nesse caso a ajudasse. Maria recusou e teve a sorte de as coisas ficarem por ali.

Desde a infância que Maria tem um grande prazer em ir à Igreja: a missa, os cânticos, os grupos de oração das mulheres, as grandes celebrações anuais, a amizade. Evidentemente, ela prefere ir à igreja da Missão, não à da cidade onde os negros têm de ficar de pé ou sentar-se atrás dos brancos, longe do altar. Uma coisa que não entende é por que razão um padre branco pode ouvir as confissões de qualquer crente mas um padre negro só pode ouvir as confissões dos negros. O Padre Silva diz que não existe tal regra na Igreja, mas não consegue explicar porque é que o Bispo aceita que isso aconteça.

Durante toda a vida, Maria aprendeu a “conhecer o seu lugar” onde quer que fosse: na rua, no comboio, no mercado, no hospital ou na igreja. Ela aprendeu a deixar passar qualquer homem, mulher ou criança brancos, aprendeu a mudar para o outro lado da rua se fosse preciso. Era assim quando ela nasceu e, pensa ela, será assim quando os filhos lhe derem netos. Mas ela não consegue entender porque a vida é tão difícil para ela e como, por mais que trabalhe, não consegue melhorar. Até mesmo o Padre Silva, que sempre lhe diz para ter fé e ser grata por tudo o que tem, não consegue explicar como é que brancos e negros

⁹ *Seḱulu* (pl. *oloseḱulu*) em Umbundu, século em Português: chefe de aldeia, membro da aristocracia dos antigos reinos dos Ovimbundu ou, simplesmente, “mais velho”, ancião. Na periferia das cidades, designava o responsável perante a administração portuguesa pelo controlo dos “indígenas” de determinado bairro ou aldeia. Os cipaiais eram a polícia nativa criada pela administração portuguesa.

são todos Portugueses, como ele diz, se apenas uns poucos negros podem ter os mesmos direitos que têm os brancos. Qualquer coisa está mal, pensa Maria.

Muito provavelmente, Maria não saberia explicar o significado do discriminatório Estatuto dos Indígenas que regia o seu mundo. E certamente não lhe interessava saber se Angola era, para Portugal, uma colónia ou uma província. O que sim sabia era que havia, naquela sociedade, direitos diferentes para brancos e negros, e que o pequeno número de negros e mestiços que oficialmente tinham os mesmos direitos dos “cidadãos portugueses” eram a excepção que confirmava a regra.