



Fabício Dias da Rocha

AS HISTÓRIAS DO DEPOIS:
Processos identitários na trajetória de moçambicanos “brancos”
em Maputo e Tete após a independência de Moçambique.

Tese de Doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global,
orientada pela Professora Doutora Maria Paula Meneses e pelo Professor Doutor Francisco Dos Santos Noa
e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Fevereiro 2018



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



• U C •

FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Fabrcio Dias da Rocha

AS HISTÓRIAS DO DEPOIS:

Processos identitrios na trajetria de moçambicanos “brancos” em Maputo e Tete aps a independncia de Moçambique.

*Tese de doutoramento em Pps-colonialismos e Cidadania Global,
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
para a obtenção do grau de Doutor.*

Orientadores:

Professora Doutora Maria Paula Meneses

e

Professor Doutor Francisco Dos Santos Noa

Coimbra 2018

À minha mãe,
a quem tenho como modelo de força,
determinação, superação e de não resignação
diante das dificuldades da vida,
e em memória de meu irmão Fábio Dias da Rocha
e de meu pai Osvaldo Barros da Rocha.

Agradecimentos

Agradeço especialmente à minha companheira, amiga e esposa Maria da Conceição Cano por todo o seu amor, apoio e compreensão para a concretização desta tese. A cumplicidade nas muitas horas de escrita que compartilhamos durante esses anos dos nossos doutoramentos foram menos difíceis devido o seu suporte emocional e intelectual.

À minha querida mãe Maria Ediná, à minha irmã Flávia e meu cunhado Adjair pela torcida, carinho, amor e por todo incentivo e apoio (financeiro, às vezes) nestes anos em que estive em Portugal. Igualmente agradeço à família Dias e Barradas por sempre acreditarem nesta conquista.

À minha orientadora, Professora Doutora Maria Paula Meneses por todos esses anos de estímulo, troca de conhecimentos e trabalho árduo, mas principalmente por ter me direcionado e instruído pelo caminho das pedras na área dos estudos africanos e pós-coloniais.

Ao meu coorientador Francisco Dos Santos Noa pelo seu auxílio e disponibilidade em orientar-me, principalmente no período em que estive em Moçambique.

Aos meus amigos Vico Melo e Maurício Hashizume pela forte camaradagem, admiração e respeito edificados nos anos do doutoramento em Coimbra, acarretando que os laços de amizade ultrapassassem as “muralhas” dessa cidade.

Aos meus grandes e velhos amigos de Belém do Pará, Artur Dutra e Gláucio Lima que, mesmo com o tempo e a distância, quando possível damos um jeito de confraternizar para, de forma nostálgica, nos mantermos atualizados sobre nossas vidas.

Aos amigos e amigas dos doutoramentos de Coimbra, dos projetos do CES, Cristina Valentim, Inês Rodrigues, Luís Gaivão, Esther Moya, Raul Llasag, Maurício Hashizumi,

Vico Melo, Roberta Gondim, Bruno Sena Martins, Sara Araújo, Carlos Barradas, Carolina Peixoto, Martina Matozzi, dentre outras. E as novas amigas e amigos para vida toda que fiz em Lisboa, em especial Rita Marrone, Kelen Pessuto, Renata Duran e Darlan Marchi. Nossas reuniões, discussões, convívios, inseguranças e risos foram importantes para o sucesso desta empreitada.

A algumas pessoas que contactei, com quem cultivei amizades e que, de uma forma ou de outra, muito me ajudaram com o trabalho de campo em Maputo e em Tete, em especial Rosy Mary, Cecy Chirindza, Ilda Jotamo, Ruth Castel-Branco, Serginho, Cabral, Tiago, Dunga, Ibrahim, Prof. José Luís Cabaço, Prof.^a Rita Chaves, Prof. João Paulo Borges Coelho, António Sopa, Prof.^a Olga Iglésias, Jeremias Vunjanhe, Tomás Cebola, Pe. Herivelton, Pe. Manuel, Pe. Sandoval, Vitor Marrão, Amir Khan, Arsalam Serra, dentre outras que não caberão neste espaço.

Ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e seu quadro de funcionários; porto seguro onde realizei boa parte de meus estudos mesmo antes de adentrar a este doutoramento. Aos bibliotecários Maria José Carvalho e Acácio Martins e aos professores que tive contacto nesses anos, em especial aos doutores António Sousa Ribeiro, Manuel Mendes, Bruno Sena Martins, e as Professoras doutoras, Catarina Gomes, Maria Paula Meneses e Margarida Calafate Ribeiro.

À Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT), a qual o suporte financeiro nestes anos de investigação foi fundamental ao meu aperfeiçoamento profissional e para consecução desta tese de doutoramento.

A todas as pessoas que estreitei laços de convivência em Coimbra, Lisboa, Maputo e Tete, mas que por lapsos de memória deixei de citar neste espaço. Vocês fazem parte disso também!

Poema do futuro cidadão

(José Craveirinha)

Vim de qualquer parte
duma Nação que ainda não existe.

Vim e estou aqui!

Não nasci apenas eu
nem tu nem nenhum outro...
mas irmão.

Tenho amor para dar às mãos cheias.
Amor do que sou eu
e nada mais.

Tenho coração
e gritos que não são meus somente
venho dum país que ainda não existe.

Ah! Tenho amor a rodos para dar
do que sou.

Eu!

Homem qualquer
cidadão dum Nação que ainda não existe.

Financiamento:

O Projeto que resultou nesta tese de doutoramento foi financiado através de Bolsa Individual de Doutoramento – Referência SFRH/BD/91333/2012 – concedida pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e participado pelo Fundo Social Europeu e Fundos Nacionais.



Resumo

Esta tese de doutorado procura contribuir para o debate sobre processos de identificação em contextos pós-coloniais, dando especial atenção aos micro-processos de (re)construção identitária de indivíduos entendidos como “brancos” ou não-negros em Moçambique. Reconhecendo que a categoria “branco” em Moçambique é fluida e variável, e que há uma pluralidade de elementos (históricos, culturais, legais, etc.) que conformam os processos identitários neste contexto geopolítico, o foco deste trabalho examina a conformação de identidades de pessoas “brancas” na moderna história moçambicana. Desse modo, este trabalho busca perceber como a partir da transição para a independência de Moçambique (1973-1975), os sujeitos deste estudo, nomeadamente pessoas de tez mais clara, de ascendências diferenciadas, aqui designados como moçambicanos “brancos”, vêm adequando suas pertencas sócio-identitárias nos últimos 40 anos da realidade do país.

Considerando o processo histórico de violência colonial que marcou Moçambique no século XX, pergunto: qual foi o lugar reservado aos “brancos” da ex-colónia, com o advento da independência, na jovem nação? Neste sentido, é válido sublinhar que a inclusão e a participação dos “brancos” no novo projeto político nacional de Moçambique, implementado com a sua emancipação em 1975, foi essencial para a sua consecução. Essa nova conjuntura foi importante para se compreender as negociações identitárias avançadas por estes moçambicanos ao longo das últimas décadas.

Para entender este projeto nacional, em um contexto africano, através de uma perspectiva pós-colonial, foi fundamental uma compreensão dos processos históricos, mas sobretudo a recolha e análise dos discursos biográficos dos sujeitos pesquisados por meio das narrativas orais em Maputo e Tete, a observação participante em contextos diversos e a recolha de documentos escritos em arquivos em Moçambique e Portugal. Para este fim, com

contribuições teóricas dos estudos pós-coloniais e descoloniais, proponho uma reflexão crítica e interdisciplinar a respeito dos processos de identificação social no presente da realidade de Moçambique.

Palavras-chave: (Re)construção de identidades; Estudos pós-coloniais; Moçambicanos “brancos”; Moçambique; Processos de identificação social.

Abstract

This PhD thesis seeks to contribute towards the debate on identification processes in postcolonial contexts, paying special attention to the micro-processes of identity (re) construction of individuals understood as "white" or non-black in Mozambique. Recognizing that the category "white" in Mozambique is fluid and variable, and that there are a plurality of elements (historical, cultural, legal, etc.) that shape the identity processes in this geopolitical context, the focus of this work examines the identity conformation of white people in modern Mozambican history. Therefore, the analytical core of this thesis aim to understand how, from the transition to independence of Mozambique (1973-1975), the subjects of this study, namely people with a lighter skin, of differentiated ancestry, here denominated as "white" Mozambicans, have been reconstructing their socio-identities in the last 40 years of the country's reality.

Considering the historical process of colonial violence that marked Mozambique in the 20th century, I inquire: what was the place reserved for the "whites" of the ex-colony, with the advent of Independence, in the young nation? In this sense, it is worth emphasizing that the inclusion and participation of the "whites" in the new national political project of Mozambique, implemented through emancipation in 1975, was essential for its achievement. This new situation was important to comprehend the identity negotiations advanced by these Mozambicans over the last decades.

In order to understand this national project, in an African context, through a postcolonial perspective, an understanding of the historical processes was fundamental, but specially the collection and analysis of the biographical discourses of the subjects researched through oral narratives in Maputo and Tete, participant observation in diverse contexts and the collection of written documents in archives in Mozambique and Portugal. To this end,

with theoretical contributions from postcolonial and decolonial studies, I propose a critical and interdisciplinary reflection on the processes of social identification in the present reality of Mozambique.

Keywords: Identities (re)constructions; Postcolonial studies; “White Mozambicans”; Mozambique; Social identification processes.

Lista de abreviaturas e acrónimos

- AHM: Arquivo Histórico de Moçambique
AHU-Portugal: Arquivo Histórico Ultramarino-Portugal
AOF: Africa Occidentale Française
ARPAC-Maputo: Instituto de Investigação Sócio-Cultural-Maputo
BM: Banco Mundial
CCFM-Moçambique: Centro Cultural Franco Moçambicano
CEA-UEM: Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane
CES-Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
CESAB-Moçambique: Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança-Moçambique
COMDELM: Comando de defesa de Lourenço Marques (Moçambique)
EAL-Moçambique: Empresa Agrícola de Lugela-Moçambique
EMATUM: Empresa Moçambicana de Atum
FEANF: Fédération des étudiants d’Afrique Noir en France
FMI: Fundo Monetário Internacional
FNLA: Frente Nacional de Libertação de Angola
FRELIMO: Frente de Libertação de Moçambique
FUA: Frente de Unidade Africana (Angola)
GALM: Grémio Africano de Lourenço Marques (Moçambique)
ICMA: Instituto Cultural Moçambique-Alemanha
IICT: Instituto Investigação Científica Tropical, Portugal
IMF: International Monetary Fund
INE-Moçambique: Instituto Nacional de Estatística de Moçambique
ITUCNW: Profintern’s International Trade Union Committee of Negro Workers
MANU: Maconde African National Union / Mozambique African National Union
MLNA: Movimento Nacional de Libertação de Angola
MNE-Portugal: Arquivo Histórico Diplomático-Ministério dos Negócios Estrangeiros
MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola
NESAM: Núcleo de Estudantes Secundários de Moçambique
ONU: Organização das Nações Unidas
PAI: Parti Africain de l’Indépendance (Senegal)
PAIGC: Partido para a Independência da Guiné e Cabo Verde

PIDE-DGS: Polícia Internacional de Defesa do Estado – Direção Geral de Segurança - Portugal

RAU: Reforma Administrativa Ultramarina, Portugal

RDA: Rassemblement Démocratique Africain (na então África Ocidental Francesa e da África Equatorial Francesa)

RENAMO: Resistência Nacional Moçambicana

SCCIM: Serviço de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique

UDENAMO: União Democrática Nacional de Moçambique

UEM: Universidade Eduardo Mondlane

UNAMI: União Nacional Africana de Moçambique Independente

UNIA: Universal Negro Improvement Association

UPA: União das Populações de Angola

ZANU: Zimbabwe African National Union

Sumário

Resumo.....	ix
Abstract.....	xi
Lista de abreviaturas e acrónimos	xiii
Sumário.....	xv
Introdução	1
Capítulo 1. África sob a ótica dos estudos pós-coloniais.....	11
1.1. Considerações “pós-coloniais” sobre pós-colonialismo e neocolonialismo em África.....	11
1.2. “Raça”, racismo e racismo colonial: primeiras reflexões.....	20
1.3. A modernidade única ou as múltiplas modernidades	25
Capítulo 2. Dinâmicas da identidade em Moçambique: do colonial ao pós-colonial	39
2.1. Identidade, identidade nacional e nacionalismo: breve reflexão sobre projeto(s) de nação na modernidade	47
2.2. Identidade nacional moçambicana, nacionalismo moçambicano e moçambicanidade enquanto projetos da modernidade.....	53
Capítulo 3. Itinerário e considerações metodológicas e teóricas sobre o trabalho de campo	69
3.1. Ferramentas metodológicas	69
3.2. A Pesquisa nos arquivos: breve enquadramento processual	72
3.3. O método biográfico e as entrevistas em profundidade (semi-diretas)	75
3.4. As primeiras impressões do campo	84
3.5. A chegada a Maputo (16.11.2013)	85
3.6. O bar Oficina: observação, participação e as notas de campo.....	89
3.7. Descrição de Campo 1 (30.1.14)	91
3.8. Descrição de campo 2 (6.2.2014)	97
3.9. Descrição de campo 3 (20.2.2014)	99
3.10. O trabalho de campo em Tete.....	101
3.11. Entrevista com Valdomiro.....	103

Capítulo 4. O longo século XX em Moçambique. Intensificação e fortalecimento do moderno colonialismo português: caracterização de grupos culturais do país 107

- 4.1. Consolidação do Estado administrativo colonial e as características da colónia de povoamento de Moçambique: a criação do trabalho obrigatório, a conceção do estatuto do indígena e a diferenciação racial..... 115
- 4.2. O Estatuto do Indígena e do assimilado enquanto legalização da discriminação: primórdios da diferenciação racial na colónia de Moçambique..... 124
- 4.3. Os processos de edificação da branquitude (*whiteness*) em Moçambique..... 129
- 4.4. O modelo de colonato e a ampliação da população branca: o racismo institucional na missão “civilizadora” portuguesa no Estado Novo 136
- 4.5. Brancos, mestiços, assimilados e indígenas: o surgimento do sistema de classes capitalista na colónia 143
- 4.6. Um breve histórico sobre a presença de indianos em Moçambique 149
- 4.7. O “outro” de profissão islâmica na colónia..... 159
- 4.8. Chineses em Moçambique: breve histórico 169
- 4.9. Os “sino-moçambicanos”: Notas sobre os moçambicanos de origem chinesa e apontamentos de arquivo..... 177

Capítulo 5. Resistência ao colonialismo na primeira metade do século XX: os primeiros focos do nativismo e do nacionalismo em Moçambique 191

- 5.1. Composições da *intelligentsia* local: origens do nativismo e do nacionalismo moçambicanos 192
- 5.2. O papel das missões protestantes ao sul da colónia para edificação de um projeto nacionalista..... 205
- 5.3. Reflexões sobre algumas ideologias de suporte aos movimentos nacionalistas em África..... 217

Capítulo 6. Uns vão, outros ficam. Ruturas coloniais e identitárias: continuidades, descontinuidades 225

- 6.1. Transição para a independência e o papel da oposição democrática do sul de Moçambique..... 231
- 6.2. Revisitando as colónias de povoamento..... 242
- 6.3. A emancipação de Moçambique e o processo de composição do inimigo da revolução 248
- 6.4. Saídas e chegadas de “brancos” a Moçambique: uma permanência 254

Capítulo 7. As histórias do depois. Antirracismo e solidariedades.....	265
7.1. Sentimentos de integração e solidariedade	277
7.2. “O inimigo não é o branco!”: a construção do antirracismo e o combate aos privilégios no Moçambique independente.....	281
7.3. A face policromática do neoliberalismo: resistências e solidariedades (re)emergentes	294
Em busca da nova utopia pós-colonial e pós-racial de nação –	
Considerações finais	303
Referências bibliográficas	315
Anexos	335

Introdução

Entre os anos de 2011 e 2016, Moçambique esteve a presenciar um enorme afluxo de pessoas de todas proveniências nacionais e culturais, de grandes empresários e pequenos empreendedores a estudantes e investigadores. Sempre a lotar os aeroportos do país esta corrente parecia não cessar de crescer, como pude notar no período em que passei em campo, em Moçambique, entre 2013 e 2014¹. A essa constatação junta-se o facto que esse movimento aparentava recriar alguns problemas em nível de identificação e de aceitação social para grupos de moçambicanos não-negros²: resultado indireto da convergência de investimentos e do modelo global de desenvolvimento (re)adotado há mais de duas décadas.

Desde de sua independência de Portugal em 1975, enquanto um projeto de nação em construção, Moçambique vem passando por rápidas e contundentes mudanças. Sua experiência socialista nos primeiros dez anos capitaneada pela Frelimo³ foi vista, à época, como única alternativa de governação contra o flagelo do colonialismo e do neocolonialismo. A adoção deste modelo de governação foi ainda de grande importância para a construção e a manutenção inicial de uma ideia de nação onde o povo moçambicano,

¹ O grande fluxo de pessoas a Moçambique nos primeiros anos da década de 2010 deveu-se dentre outros fatores ao elevado influxo de investimentos direto estrangeiro (IDE), ao crescimento real da economia, encorajado sobretudo pelo *boom* das commodities na última década. Contudo, com a crise econômica mundial, o acelerado aumento da dívida pública do país e o risco de uma “bolha econômica” especulativa (Castel-Branco, 2015) o fluxo de investimentos, assim como o de pessoas, vem declinando de forma exponencial.

² Com base na história moderna de Moçambique, até 1975 conjecturava-se que o país se constituía por brancos e não-brancos. Após a independência, apesar das lutas contra a racialização da sociedade, supõe-se que o país é formado por negros e não-negros, e apesar da existência de toda uma heterogeneidade de grupos culturais. Irei utilizar ambas categorias conforme cada período, mas não me limito a essa instrumentalização dos termos.

³ Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO): foi inicialmente um movimento formado em 1962 na Tanzânia como grupo opositor ao regime colonial português, o qual liderou, a partir de 1964, a luta armada nacionalista, tendo chegado ao poder com a independência moçambicana em 1975. Em 1977, transformou-se em partido político (Frelimo), adotando uma política socialista e nacionalista, mantendo-se como partido único até à realização das primeiras eleições multipartidárias, em 1996.

e não as nações imperiais, seria a engrenagem essencial para a edificação e o estabelecimento do bem-estar social comunal assente nesta filosofia de Estado e de identificação nacional.

Como se verá mais pormenorizadamente nesta tese, inicialmente o projeto socialista teve um papel fundamental na construção das bases da identidade nacional moçambicana independente em contraposição à identidade colonial portuguesa edificada ao longo de quase todo o século XX no país. Cabe destacar, entretanto, que o socialismo foi uma alternativa política e um projeto nacionalista para o país concebido na década de 60, não sendo, por isso, uma reação direta ao colonialismo.

O projeto nacionalista moçambicano idealizado pela FRELIMO se caracterizava por ser os moçambicanos a definir o conteúdo desse projeto, e tinha como diretriz básica a nacionalização dos meios de produção ao povo de Moçambique pelo futuro Estado soberano, dando pistas a respeito da implantação de um modelo de feição socialista de governação. No Moçambique independente a experiência socialista realizou a apropriação dos bens materiais e simbólicos dos capitalistas portugueses. Foram levados a cabo a nacionalização da terra, da saúde, nacionalização da educação, de alguns estabelecimentos comerciais, etc., que antes pertenciam aos grupos de colonialistas.

Não sendo possível analisar o colonialismo em Moçambique sem capitalismo, vale lembrar que muito cedo os movimentos de libertação, no cone austral da África, definiram que o inimigo era o colonialismo e, também, o capitalismo. No caso moçambicano esta definição, segundo Eduardo Mondlane, visava o fortalecimento da unidade nacional para luta revolucionária contra o imperialismo português (Bragança & Wallerstein, 1978 (II): 34). De acordo com Joaquim Chissano, a adoção do socialismo pela FRELIMO, “como via de desenvolvimento que conduz o homem à dignidade”, se daria com base na adaptação desse modelo às condições locais e com autonomia em relação a outras nações socialistas (Idem, 1978 (II): 175). Conforme Eduardo Mondlane, o acolhimento do modelo socialista,

revolucionário e progressista, do tipo marxista-leninista, era a única alternativa, pois segundo este autor “seria ridículo o povo lutar para destruir a estrutura política do inimigo e reconstruí-la a favor do inimigo” (Idem, 1978 (II): 201). Portanto, o modelo que se procurou implantar não significava um socialismo abstrato, mas sim um socialismo com os pés fincados no chão, revelando os problemas estruturais presentes nos países da África Austral.

A partir da referencia das experiências das zonas libertadas⁴, e conseqüentemente com a independência do país, a narrativa identitária proposta pelo projeto político socialista determinava, sobretudo, que os moçambicanos eram todos aqueles que desejavam ficar e ajudar a construir o novo país, independente da cor, raça e/ou credo. Não obstante esta definição, como veremos adiante, a população colona acabou por não aderir, obviamente, a um projeto de nacionalização da terra, da educação e da saúde.

Neste sentido, a primeira hipótese norteadora do então projeto de pesquisa foi a de que aquele grupo de “brancos” ou não-negros residentes, nascidos ou não em Moçambique que, por identificação com a nova proposta de governo, adotou o projeto nacional moçambicano enquanto uma comunidade de destino, supostamente decidiu permanecer no país e contribuir para o seu desenvolvimento por acreditarem no novo projeto. Tendo por base essa narrativa, pude constatar que este facto é parcialmente verdade, pois a grande maioria da população, mesmo que quisesse sair, não possuía meios e/ou recursos económicos para o fazer. E isto também se coloca como verdade para com parte da porção minoritária alvo deste estudo, visto que nem todos, à época, tinham recursos para uma mudança tão brusca.

⁴ As “zonas libertadas” ou semi-libertadas eram espaços no interior de Moçambique (nomeadamente nas províncias de Cabo Delgado, Niassa e Tete) criados pela FRELIMO e onde a influência da administração portuguesa tornava-se inexistente ou escassa com o avançar da guerra. Buscaram representar uma alternativa ao Estado colonial operando como um sistema próprio de organização e administração, modelo coletivo de produção e de comercialização com bases supostamente democráticas, tornando-se mesmo o mito fundador do projeto nacional do Moçambique independente. Em relação as zonas libertadas verificar, por exemplo, Machel, 1975b, e Meneses, 2015.

Essa constatação foi determinante para relativizar a segunda hipótese deste trabalho. Ou seja, a de que os sujeitos que saíram (em especial os “brancos”) antes e após a independência, saíram porque não concordavam com a adoção do marxismo-leninismo como modelo político-ideológico do Estado. Em conversas com alguns dos sujeitos do estudo, foi-me explicado que no processo de transição talvez muitos deles não concordassem e por isso viram-se “forçados” a deixar o país, mas que algumas pessoas que o abandonaram após a independência, mesmo aquelas que simpatizavam com o modelo socialista, foram-se embora já nos anos 1980, com algum desencanto com a conjuntura económica e social. Todavia, ressalto que alguns daqueles que não concordavam com o modelo político-ideológico adotado pelo Estado independente, acabando por ficar no país, a grande maioria deles negros, formaram em Moçambique e no exterior a base de sustentação da RENAMO⁵ em 1977.

Uma terceira hipótese, de carácter mais conceitual, reconhece que as identidades dos sujeitos (individual e coletiva) não são existências cognoscíveis dadas, *a priori*, ao nascer, mas sim decorrentes de um processo de identificação nunca completado (Hall, 1997, 2009) e construídas por meio da distinção ao outro. Sobre esse processo de reactualização da identificação pela diferenciação, Stuart Hall explica que:

Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada ela não anulará a diferença (Hall, 2009: 106).

Tal procedimento de diferenciação descrito por Stuart Hall, foi colocado em prática e institucionalizado pelo regime colonial em Moçambique no século XX como forma

⁵ A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO): foi um grupo armado contrarrevolucionário criado, treinado e armado na então Rodésia pelas autoridades rodesianas. Constituído inicialmente por agentes rodesianos, ex-colonos portugueses imigrados e por mercenários advindos do antigo exército colonial português, em 1977 a RENAMO recebeu bases de suporte no território moçambicano para sua guerra contra FRELIMO através do apoio de antigos chefes de linhagem, chefes de chefatura, autoridades tradicionais do período colonial, e da população sob influência dos mesmos (Coelho, 2009). Em 1992, após os processos de paz, tornou-se o maior partido de oposição à Frelimo, passando a denominar-se Renamo.

de forjar uma superioridade cultural e civilizacional europeia e submeter a maioria colonizada aos desígnios de um moderno capitalismo colonial⁶. No período do Moçambique independente, já na atualidade neoliberal, neste trabalho veremos que as contingências da identificação pela diferenciação estão a ser retomadas por meio das disputas pelo poder político e económico presentes na realidade contemporânea de Moçambique, consequência direta do *boom* das *comodities*, do afluxo de investimentos, da volatilidade dos mercados financeiros e da grande afluência de pessoas.

Nesta perspetiva, com o intuito de ajudar a anular a tentativa de propagação de uma taxonomia cultural generalizada e promover a coetaneidade histórico-sociocultural sobre o “outro” (Fabian, 2013) e, igualmente, contribuir para a proposição analítica de uma “sociologia das ausências” avançada por Boaventura de Sousa Santos (2002), procurei neste estudo analisar um grupo de pessoas no país que categorizo enquanto “brancos” em Moçambique. Estes, por sua vez, em sua maioria, são indivíduos que têm uma ascendência portuguesa, indiana, chinesa ou uma mistura de cada uma destas progénies com o negro local, mas que se destacam por ter a tez da pele mais clara que os demais concidadãos moçambicanos.

Os objetivos principais que nortearam este trabalho de tese pretenderam perceber como a partir da transição para a independência moçambicana (1973-1975), os sujeitos deste estudo, nomeadamente pessoas de pele mais clara, de ascendências distintas, aqui denominados como moçambicanos “brancos”, vivenciaram o processo de emancipação política de Portugal (no caso de pessoas mais velhas), a “guerra civil”, a crise do socialismo, a abertura económica nos anos 1990 e o contemporâneo modelo neoliberal de governação.

⁶ Kwame Nkrumah afirma que em África a abolição da propriedade comunal pelo colonialismo, em proveito da propriedade privada, foi um método útil de agenciamento de chefes tradicionais por meio da política do *indirect rule*. Essa lógica de produção de riqueza por meio do fim da propriedade comunal, produção de monoculturas para exportação e exploração da mão de obra de populações subalternizadas são, segundo este autor, os pilares do moderno capitalismo de cunho colonial (Nkrumah, 1977b: 14).

Ainda, através dos estudos de identidade e processos identitários (Agier, 2001; Hall, 1997; Meneses, 2011; Ngoenha, 1998; Serra, 1998), igualmente procuro compreender de que maneira estas pessoas, passados 40 anos da independência do país, foram constituindo-se enquanto africanos e nacionais de Moçambique, buscando se diferenciar das representações e narrativas essencialistas que os relacionam direta ou indiretamente ao passado colonial, (re)interpretando suas relações de pertença identitária num país culturalmente diverso, e onde a esmagadora maioria da população descende de africanos de tez escura.

Neste trabalho procuro ainda esclarecer como a identidade moçambicana e a moçambicanidade, esta última expressão cultural de uma identidade política nacional, vêm sendo constituídas e reconstituídas desde 1975 no grupo em questão, e quais os processos (culturais, sociais, políticos, literários, etc.) que estão presentes nessa reelaboração diária do ente nacional. Tendo em conta o projeto recente da nação moçambicana independente e suas instituições político-sociais, procuro elucidar os elementos e as práticas que conformam e legitimam a moçambicanidade enquanto afirmação de uma identidade de grupo.

Sendo assim, para compreender a equação dos processos de conformação de identidades de um número reduzido de pessoas não-negras identificadas aqui como “brancos” moçambicanos, recorri à tentativa metodológica de biografização das narrativas experienciais dos sujeitos em questão no espaço-tempo proposto. Portanto, trabalhar questões identitárias e utilizar os escritos biográficos,

[...] permite pôr em evidência a pluralidade, fragilidade e mobilidade das nossas identidades ao longo da vida. Às constatações que põem em questão a representação convencional de uma identidade definível num momento graças a uma suposta estabilidade, ou de uma identidade que se desconstruiria pelo jogo das mudanças sociais, pela evolução dos valores de referência e dos pontos de referência socioculturais, vem pois juntar-se à tomada de consciência de que a questão da identidade deve ser concebida como um processo permanente de identificação e de definição de si através da identidade “evolutiva”, uma das emergências socioculturais visíveis da existencialidade. Esta é a razão pela qual as nossas identidades sempre em devir, manifestação das nossas existencialidades em movimento, são mais fortemente atingidas em determinados períodos históricos pelos efeitos desestruturantes de mudanças sociais, económicas e/ou políticas (Josso, 2009: 33).

Assim, por intermédio da auscultação das vozes que em geral estão ausentes nos discursos protocolares em Moçambique, e através do estudo histórico dos processos sociais no período colonial moderno (século XX), busco entender como vêm sendo construídos os procedimentos de identificação e de exclusão a nível simbólico no grupo em questão, e quais os motivos para essas ausências (Santos, 2002) discursivas sobre pessoas de ascendências culturais diversas na atualidade.

Ao mesmo tempo, buscando contribuir para o esforço crítico e interpretativo dos estudos de sistemas identitários de grupos heterogêneos⁷ em Moçambique a partir de uma perspectiva pós-colonial de interpretação dos fenómenos sociais, culturais e históricos, nos dois primeiros capítulos deste trabalho de tese discorro sobre as ferramentas conceituais utilizadas para a análise explicativa dos fenómenos sociais que incidem sobre as disposições identitárias a nível pessoal, regional e coletiva dos intervenientes desta investigação, e determinantes para a compreensão dos aspetos dinâmicos e representacionais sobre nação, identidade nacional e moçambicanidade. Assim, a definição de conceitos como pós-colonialismo e neocolonialismo serão importantes para a perceção do lugar de enunciação do pesquisador, o qual procura demonstrar igualmente que tanto a noção de raça quanto a de branquitude (*whiteness*), esta última tida enquanto elevação imagética do homem de cor branca como pertencente a uma suposta categoria racial superior das demais existentes (Goodwin & Schiff, 1995; Miettinen, 2005), são “ficções” úteis (Mbembe, 2014); porém relacionadas a processos sócio-históricos reais de construção da alteridade que, na maior parte das vezes, são determinados pela manutenção de privilégios e por disputas de poder.

⁷ Ressalto que por ser um grupo heterógeno, torna-se impossível uma caracterização consistente. Portanto, a partir de meu trabalho biográfico, procuro indicar essa diversidade, mas sem depor nenhum título em especial; pois percebo que muitos daqueles com que trabalho neste texto, após 1975, e como já ressaltai, são vistos e considerados igualmente como “não-negros”.

No capítulo seguinte, apresento as metodologias utilizadas para a consecução desta tese de doutoramento. Desse modo, assente na transdisciplinaridade metodológica passo a relatar sobre o trabalho de terreno levado a cabo mormente nas cidades de Maputo e Tete, onde a observação participante, a etnografia e a biografização das narrativas, por meio de entrevistas e conversas informais, foram determinantes para alcançar a complexidade do paradigma social, político e cultural moçambicano, assim como para adentrar de forma moderada, mas eficaz, a realidade dos sujeitos deste estudo. Por meio do método biográfico e com o auxílio da etnografia, pude extrair importantes reflexões sobre os discursos dos entrevistados que sugerem alguns conflitos de cunho identitário em âmbito regional e nacional nos últimos 40 anos.

No quarto capítulo, procuro realizar uma análise histórica a respeito da constituição da categoria branco no período colonial em Moçambique. Apesar de demonstrar que no moderno colonialismo português em África, o elemento branco, colono ou não, supostamente configurava-se enquanto representante do colonialismo português no continente, não é minha intenção neste capítulo realizar um estudo aprofundado sobre a implantação do colonialismo português em Moçambique, mas analisar as transformações na conceção social e jurídica a respeito do “branco” no período colonial. Realizo ainda a caracterização dos grupos culturais que conformavam a sociedade colonial moçambicana. Demonstro que no período colonial, pós-45, as comunidades asiáticas (chinesa e indiana) eram significativas; e que, mesmo sofrendo forte rejeição social nas primeiras décadas do século XX (processo de diferenciação colonial), na segunda metade do mesmo século, estas coletividades foram assediadas pelo Estado colonial português a comungar do projeto colonial (Leite e Khouri, 2012; Medeiros, 2007, 2012).

No quinto capítulo analiso brevemente a formação de movimentos de caráter nativista e nacionalista, algumas associações e suas lutas de resistência contra o

imperialismo português. Importa ressaltar que não favoreço nesse período de análise histórica os anos da guerra de independência, pois é um período de chegada de muitos militares brancos, e não busco aqui tratar dessa temática em específico. Em seguida, de caráter histórico-etnográfico, busco explicar a ambivalência ou mesmo a pluralidade de sentimentos em relação ao projeto de nação idealizado pela FRELIMO mesmo antes da emancipação moçambicana, perspectivado, sobretudo, pela realização do “homem novo” e na defesa das “zonas libertadas”. Entretanto, através dos relatos percebe-se que aquando dos processos de independência, muitos sujeitos “brancos” e não só, deixaram o país porque não aceitaram a mudança de regime político e governativo. Por meio das entrevistas com pessoas tidas como “brancas” ou não-negras, é possível apontar diferentes perspectivas sobre o processo de revolução popular realizada pela Frente.

Revelo ainda que na transição para a independência, com a conseqüente fuga dos “brancos” do país para Portugal e para outras regiões do globo, o fluxo de pessoas a chegar em Moçambique foi reduzido, mas constante; a maioria como cooperantes e internacionalistas vindos para ajudar na reconstrução social. Nos meados dos anos 1980, com a crise financeira, Moçambique adere ao Fundo Monetário Internacional (FMI) e ao Banco Mundial (BM) e um novo paradigma de desenvolvimento suplanta o modelo socialista.

Por fim, no sétimo e último capítulo desta tese de doutoramento retomo algumas das discussões e problemáticas de caráter conceitual apresentadas no início do trabalho relacionando-as, por meios de alguns relatos, com as experiências vivenciais dos sujeitos em questão, de modo a refletir sobre como essas pessoas percebem o questionamento de suas identidades por meio de processos discriminatórios ancorados em narrativas essencialistas sobre o nacional em África. Em conclusão, em razão dos discursos e da apreciação histórica, aponto algumas dificuldades inerentes aos processos de conformação identitária de sujeitos

considerados brancos no país, refletindo igualmente sobre possíveis formas de colmatar reducionismo históricos intrínsecos a essas dificuldades.

Capítulo 1. África sob a ótica dos estudos pós-coloniais

The newly independent nation-states make available the fruits of liberation only selectively and unevenly: the dismantling of colonial rule did not automatically bring about changes for the better in status of women, the work class or the peasantry in most colonized countries. “Colonialism” is not just something that happens from outside of a country or a people, not just something that operates with the collusion of forces inside, but a version of it can be duplicated from within. So that “postcolonialism”, far from being a term that can be indiscriminately applied, appears to be riddled with contradictions and qualifications (Loomba, 1998: 11-12).

1.1. Considerações “pós-coloniais” sobre pós-colonialismo e neocolonialismo em África

Com o advento das independências africanas, as sociedades pós-coloniais, no sentido cronológico do termo, experimentaram a concretização do ideal de uma África livre do jugo colonial ou de uma emancipação político administrativa dos seus territórios. Legando, entretanto, as promessas da revolução a ficar em segundo plano em muitos países.

Devemos recordar que o termo pós-colonialismo, na sua forma conceitual, indica e assinala não apenas rupturas com as antigas formas de dominação e exploração características dos projetos e processos coloniais do passado, mas igualmente as suas continuidades e legados arraigados, nomeadamente nas instituições dos novos Estados nacionais nas pós-independências. Assim, o estudo dos processos pós-coloniais é realizado através de uma dialética de contestação desses movimentos de continuidade e descontinuidade (Young, 2003), os quais têm sua origem nos movimentos nacionalistas e anticoloniais como processos distintos. Dessa maneira, de acordo com Robert Young,

Postcolonialism names a politics and philosophy of activism that contests that disparity, and so continues in a new way the anti-colonial struggles of the past. It asserts not just the right of African, Asian, and Latin American peoples to access resources and material well-being, but also the dynamic power of their cultures, cultures that are now intervening in and transforming the societies of the west (Young, 2003: 4).

Da mesma maneira, Boaventura de Sousa Santos explica que o pós-colonialismo deve ser entendido também como “um conjunto de práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas pela perspectiva do colonizado” (Santos, 2003: 26). Nesta aceção, o pós-colonialismo apresenta uma crítica explícita ou velada para com os silenciamentos das análises sobre os processos pós-coloniais cronológicos e históricos. Apesar das divergentes interpretações que o conceito pode suscitar, Maria Paula Meneses esclarece:

Falar sobre o pós-colonial, enquanto espaço problema, é uma chamada de atenção para a persistência de narrativas e concepções originadas no passado e que se mantêm no presente de forma imutável. Conceptualmente, o pós-colonial não é sinónimo do final do colonialismo, [...]; pelo contrário, ele aponta para um empenho crítico com as consequências atuais – intelectuais e sociais – de séculos de “expansões” ocidentais no mundo colonizado, contestando a naturalização e a despolitização do mundo (Meneses, 2010: 13).

Desse modo, para Achille Mbembe (1992: 2) a pós-colónia, enquanto espaço histórico-cronológico de sociedades que emergiram de uma experiência de colonização, é caracterizada por uma distintiva arte de improvisação pela tendência em exceder em desproporção as atitudes e os sentimentos, assim como pelos modos distintivos nos quais as identidades são multiplicadas, transformadas e postas em circulação. Ainda, segundo Mbembe (1992), a relação pós-colonial, enquanto processos históricos e relação dialética, não é uma relação de resistência ou colaboração ao *status quo*, mas sim uma relação de promiscuidade. Ressalta que este facto se dá decorrente de uma “zumbificação” mútua, onde cada um rouba do outro sua vitalidade deixando-os impotentes (Mbembe, 1992: 5).

Ressalto que as análises pós-coloniais e descoloniais são complexas pois não se baseiam apenas numa perspectiva temporal e de valores dicotómicos onde uns eram colonizadores e outros colonizados, uns maus e outros sofredores, mas sobretudo na desconstrução de arquétipos ideais que tendem a realizar análises superficiais dos processos sociológicos.

Assim, é possível perceber que na pós-colónia muitas das práticas tidas como coloniais acabaram por ser reencenadas por aqueles que outrora encontravam-se no paradigma político de colonizados, e desse modo são representativos daquilo que Anibal Quijano (2005), com referência para a América Latina, chama de colonialidade do poder; ou seja, a reinterpretação e os usos de práticas coloniais colocadas em ação por uma elite (ou nova elite), nesse caso africana, dentro de um quadro geral de um capitalismo global renovado e de inclinações neoliberais. Em países saídos da colonização formal, Ania Loomba (1998: 9) assegura que indígenas aculturados, camponeses, comunidades nativas e para todos os que estão na base na hierarquia social, o termo “pós-colonial” não se aplica, visto que ainda se encontram economicamente à margem dos estados-nação, não havendo nada de “pós” na sua colonização.

De certo modo é a colonialidade do poder, exercida por novos agentes de opressão que outrora estiveram na situação de oprimidos, que proporciona às bases de um movimento de renovação da exploração colonial e que podemos chamar de neocolonialismo. Para Amílcar Cabral (2008: 186), o processo de dominação indireta, ou neocolonialismo, seria realizado pela integração de uma pequena-burguesia nativa no corpo do Estado, enfeudada ao grupo dirigente do país colonizador, e como forma de manutenção dos privilégios deste último e dos seus próprios. De acordo com Kwame Nkrumah (1977a), o neocolonialismo procura controlar a África por intermédio de um processo de balcanização sistemático. Dessa forma, o sistema de dominação neocolonial apresenta-se disfarçado,

[...] manobrando homens e governos, liberto do estigma da dominação política. Cria Estados-clientes, que são independentes no papel, mas que, na realidade, continuam a ser dominados pela própria potência colonial que supostamente lhes deu a independência⁸. [...] As potências europeias impõem certos pactos aos países balcanizados, assegurando o controlo da sua política externa (Nkrumah, 1977a: 198).

⁸ Para a especificidade do caso português no qual este país colonizador conduziu seu colonialismo de forma subalternizada, conferir Santos (2003), “Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”.

No campo teórico é possível dizer que o neocolonialismo deu-se naqueles países africanos onde os processos de independências foram realizados pela via de concessões de autonomia política interna, mas com a obrigação da manutenção de um modelo do sistema político externo subjugado ao país outrora colonizador, o que não foi o caso dos países que fizeram a revolução popular, pois adotaram a via socialista em África. Entretanto, no campo prático, significa que os novos Estados independentes mantêm um nível de vassalagem político-económica com as ex-potências colonizadoras.

Estes agentes do neocolonialismo tendem a apresentarem-se em divergência ao colonialismo sob o aspeto clássico – ocupação política, económica, controlo económico, político, associado a discriminação –, refutando suas premissas referenciais, mas não alcançam a distinção na forma do seu conteúdo autoritário. Ou seja, na atualidade o neocolonialismo significa o mecanismo diligencial nacional e supranacional que proporciona a manutenção de padrões coloniais de exploração em várias partes do mundo (África, América Latina, etc.) por meio de empresas multinacionais, instituições estatais e supra-estatais, e pessoas ou outras forças institucionais dentro ou fora dos Estados nacionais subordinados a esse sistema.

Um exemplo de força institucional que aparentemente está fora do Estado, mas que na prática tem estreitas ligações com este, é a então denominada “sociedade civil”. Não vou aqui realizar uma definição e análise minuciosa do que seria a sociedade civil, visto que, como aponta James Ferguson (2007: 383-386), sendo vaga e ampla, pode significar desde pequenas organizações locais, quanto grandes corporações e missões cristãs. Não havendo menção ao contexto histórico de seu surgimento ou sem uma crítica à sua genealogia, o seu uso foi sendo universalizado e apropriado acriticamente para diversas razões, tanto pela esquerda quanto pela direita do espectro político global, tornando-se uma entidade abstrata

de difícil significação, tal como os termos desenvolvimento, educação, ambiente, etc., e por isso, difícil de se fazer oposição (*ibidem*: 386). Entretanto, na atualidade, a ação da sociedade civil vem sendo atrelada a processos de democratização da sociedade e do Estado.

De acordo com Ferguson (2007: 384), a fictícia rigidez de oposição hierárquica ou ideológica entre o Estado e a “sociedade civil” define aquilo que ele chama de “topografia vertical do poder”; ou seja, a imaginária disposição de poder e autoridade na sociedade, onde o Estado estaria no topo, a sociedade civil ao meio e o povo na base da pirâmide hierárquica do poder. Para este autor, a sociedade civil coloca em relevo o caráter transnacional tanto dela própria quanto do Estado, demonstrando assim uma maior interseção entre os níveis do local, nacional e global.

Boaventura de Sousa Santos (2003) entende que tal estratificação de poder nas sociedades modernas coloniais e pós-colônias está constituída em três frentes: o Estado, o mercado e a sociedade civil – com várias tensões geradas nessa relação. Com relação a sociedade civil, o autor sugere que não sendo homogênea esta estaria fragmentada em três tipos diferentes: a) a ‘sociedade civil íntima’ do poder (do Estado, do capital, etc), a qual compreende pessoas e entidades distinguidas pela ‘hiper-inclusão’, isto é, que pertencem ao grupo dominante, mantendo laços estreitos com as forças político-económicas que as governam, e usufruindo de um elevado grau de inclusão social e um leque total de direitos⁹; b) a “sociedade civil estranha”, onde as comunidades nela incluídas variam entre uma moderada inclusão social ou uma exclusão social mitigada por redes de apoio, exercendo eventualmente os seus direitos políticos e cívicos, tendo todavia um exíguo acesso aos direitos sociais e económicos; e c) a ‘sociedade civil incivil’, que acomoda os que não

⁹ Como veremos adiante, nas sociedades coloniais sob o domínio português, em especial a moçambicana, a ‘sociedade civil íntima’ do poder colonial e, em menor grau, a ‘sociedade civil estranha’ estiveram caracterizadas por associações patronais, de classe e sindicatos de trabalhadores colonos brancos. A respeito de associações cívicas no período colonial em Moçambique consultar Aurélio Rocha, 2006, e José Capela, 2009 [1981].

pertencem à sociedade civil, pois que excluídos socialmente e invisibilizados pelo fascismo social, “não possui(ndo) expectativas estabilizadas, já que, na prática, não têm quaisquer direitos”¹⁰ (Santos, 2003:25).

Movimentos cívicos, associações e organizações de classe diferenciadas foram formadas no período colonial moderno (1890-1975) em Moçambique. Em geral compreendiam os colonos brancos (com direitos plenos de cidadania), assimilados (com restrição de direitos) e os indígenas (sem direitos de cidadania) que lutavam contra os vários tipos de discriminação proporcionados pelo Estado colonial naquele período (Francisco, 2010: 66). Os mais aguerridos contra o fundamento discriminatório eram formados por mulatos e negros assimilados e, via de regra, lutavam pela ampliação dos seus direitos de cidadania e da maioria indígena, tida como não civilizada e carente do processo de assimilação¹¹.

Com relação a atualidade social moçambicana, António Francisco (2010) sugere que é justamente o esquecimento sobre os processos de luta do passado pela ampliação de direitos de cidadania no período da colónia (omissão compelida ou não por razões ideológicas e normativas) e a não recuperação da memória sobre tais lutas realizadas por distintas organizações cívicas do passado, que enfraquecem a organização e as lutas emancipatórias das variadas organizações da sociedade civil no presente. E diz:

¹⁰ Camadas da sociedade civil (civil estranha e a incivil) representaram (e ainda representam), igualmente, uma espécie de incubadora de ideias e de projetos de luta e transformação da situação colonial no século XX. Sobre esse assunto verificar p.ex Francisco, 2010. A sociedade incivil, por sua vez, caracteriza-se pela pequena estrutura e por meios de organização associativo informais, que por isso não estão de acordo com as normas clássicas da sociedade civil. Conforma, dentre outros setores, as associações de empregada(o)s doméstica(o)s, de pequenos comerciantes, de vendedores ambulantes, chapas (no caso de Moçambique), e outras redes de solidariedades informais. Sobre associações e redes de solidariedades informais em Moçambique consultar nesta Cruz e Silva, 2002.

¹¹ Como veremos mais a frente, a possibilidade de assimilação no tempo colonial consistia, por meio de sistemas legais distintivos, numa tentativa de afastamento do sujeito em relação aos valores de uma suposta africanidade, e na impossibilidade de uma co-presença identitária e cultural. Concebia um estado de alienação do indivíduo assimilado, que mesmo com a renúncia aos valores africanos não bastava para conferir-lhe o estatuto de absoluta portugalidade, legando-o uma cultura identitária de proximidade (Matusse, 1998; Meneses, 2010; Mondlane, 1995).

O escamoteamento e falsificação do passado mina a maturidade do carácter e dignidade da sociedade em geral, e da sociedade civil, em particular. De geração em geração, a sociedade civil é forçada a renascer do nada. Revisitando o passado remoto, em vez de completamente varrê-lo das análises retrospectivas, é possível avaliar se no passado recente e no presente não estavam ainda a ocorrer expressões de escravidão, servidão doméstica, incluindo tráfico de pessoas, formas degradantes e desumanas de condições de trabalho e de vida, praticadas em várias partes de Moçambique. (Francisco, 2010: 68-69).

Nos Estados saídos do colonialismo, ao se dar primazia à sociedade civil em sua forma macro estruturante (em especial a íntima) pela sua suposta instrumentação democrática sem uma crítica sobre sua constituição e os fundamentos e meios para que alcance relevo decisório na sociedade, corre-se o perigo de negligenciar também o seu papel enquanto agente debilitador do Estado perante as convenções internacionais. Como sugere Ferguson (2007), a sociedade civil posa como representativa da democracia e do desenvolvimento (mas que tipo de democracia e desenvolvimento?), entretanto coage e depende das negociações com o poder estatal para sua manutenção, e à aplicação das agendas de agências internacionais (FMI, Banco Mundial etc.) que, por sua vez, estão ávidas em regular as funções do Estado por meio dos ajustamentos estruturais.

International agencies such as the IMF and the World Bank, together with allied banks and First world governments, today often directly impose policies upon African states [...] and it has been made possible by both the general fiscal weakness of African states and the more specific squeeze created by the debt crisis. [...] The new assertiveness of the IMF has been, with some justification, likened to a process of “recolonization” implying serious erosion of the sovereignty of African states [...] curtailing social spending, restructuring state bureaucracies, and so on (Ferguson, 2007: 390).

Assim como James Ferguson, não procuro aqui realizar uma defesa do Estado nem menosprezar a importância da sociedade civil na pós-colonialidade, mas demonstrar que o limite que separa os poderes e os interesses dos diferentes estratos que formam esse tecido social, é frágil. Dessa forma, procuro ressaltar que estando o Estado e os estratos da sociedade civil (íntima e estranha) em estreita relação com forças centrípetas (políticas e económicas) de carácter nacional e supranacional, dentro de uma lógica neoliberal de dominação, ambos detêm consideráveis poderes. Com uma arquitetura onde o Estado e a

sociedade civil interpõem suas demandas democráticas, é possível afirmar, em concordância com Ferguson, que “policies that are in fact made and imposed by wholly unelected and accountable international bunkers may be presented as democratically chosen by popular assent” mas, por sua vez “‘democratization’ ironically serve to simulate popular legitimacy for policies that are in fact made in a way that is less democratic than ever” (Ferguson, 2007: 390).

Como sugere Fredrik Cooper (2016: 176), realizar um estudo sobre esses princípios analíticos por meios dicotômicos, Estado/sociedade civil, local/global, mesmo que um contribua para a construção do outro, acentua a inadequação dos instrumentos analíticos atuais para examinar tudo o que está localizado entre os dois. Por essa ótica, a relação dos governos com diferentes setores que formam e regulam o Estado, e em diálogo direto com a sociedade civil, está incluso naquilo que Boaventura de Sousa Santos denomina de “Estado heterogéneo”. Para Santos (2006), a função heterogénea do Estado está intimamente relacionada às diferentes lógicas e ritmos de desenvolvimentos de setores que formam o Estado, causando desconexões e incongruidades, e ao incremento da dualidade entre os setores da vida social intensamente transnacionalizados e os não-transnacionalizados. Dessa forma,

The heterogeneity of the state action is itself reflected in the total breakdown of the already shaky unit of state law, with the consequence emergence of different politics and styles of states legality, each of which operates with relative autonomy. [...] it is characterized by the uncontrolled coexistence of starkly different sectors (e.g. in economic policies, in family or religious policies) or levels (local, regional e national) of state action (Santos, 2006b: 44).

A continuidade de padrões vistos como coloniais ou neocoloniais, longe de significar apenas o exercício explícito da força pelo Estado, cede espaço para que se possa, num paradigma político aparentemente democrático, contrariá-lo e questioná-lo de modo limitado o seu poder, caracterizando aquilo que Achille Mbembe (1992: 2) chama de “banalidade do poder”. Isto é, um espaço de poder na pós-colónia que cria um mundo de

significados próprios, através das práticas administrativo-burocráticas e de protocolos ou de preceitos arbitrários, os quais conduzem as lógicas de constituição de outras lógicas na sociedade, cedendo espaço para a vulgarização, o obsceno e o grotesco, mas que estão, de facto, intrínsecos em todos os sistemas de dominação existentes.

Por meio da ação de cedência de um espaço limitado para se contrariar o poder, tal Estado se autodefine como democrático. Porém, esta caricatura de democracia pode significar apenas aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2001) chama de “democracia de baixa intensidade”: ou seja, o processo de descentramento social em que o Estado vem sendo sujeito, por via do declínio do seu poder político e regulatório, por meio de um processo de despolitização e desestatização da regulação social, condicionados pelos preceitos neoliberais do “malogrado”, mas renovado consenso de Washington.

Em relação ao continente africano, elites africanas das ex-colónias francesas, belgas e inglesas exerceram algum tipo de neocolonialismo ao dar continuidade de exploração dos recursos naturais e humanos de seus países como verdadeiros agentes de um novo colonialismo ultracapitalista neoliberal. Desse modo, sob um manto de uma economia de extração, em relação direta com a lógica mercantilista colonial, Mbembe (2014) sugere que esse modelo continua a causar predação e espoliação.

[...] é um turbilhão destruidor, impoderado ou brusco, no meio de tantos desastres – ao qual aquecem apoquentações inúteis, a improvisação crónica, a indisciplina, dispersão, o desperdício e um peso de indignidade, desprezo e humilhação ainda mais persistentes do que na época colonial; na maioria dos casos os africanos não dispõem sequer da possibilidade de eleger livremente os seus dirigentes. Muitos países continuam a mercê de sátrapas, cujo único objetivo consiste em fincar-se ao poder para o resto de sua vida (Mbembe, 2014: 23).

Esta descrição de Mbembe a princípio pode parecer ácida, mas é o que vem acontecendo com muitos dos países de África e da América Latina, onde jovens democracias veem seus dispositivos democráticos sequestrados por uma elite económica e política obtusa e entreguista (oportunista) que tem como única finalidade sua conservação no banquete dos

privilégios, a manutenção do poder e o subdesenvolvimento do país (Rodney, 2012). Para o caso moçambicano, a questão relevante aqui assenta em perceber o que foi feito com a nova, porém viciada, estrutura política após décadas de controlo colonial naquele território; e qual o papel legado aos sujeitos que antes da independência supostamente estavam inclusos no estrato privilegiado da sociedade colonial.

1.2. “Raça”, racismo e racismo colonial: primeiras reflexões

Faz-se necessário compreender que algumas percepções sobre o termo “raça”, já considerado anacrónico para a realidade das diferenciações de grupos humanos, baseiam-se em preconceitos adquiridos por meio da experiência colonial; prenoções estas que são reproduzidas enquanto legados desta experiência, resultados das vivências quotidianas das práticas distintivas de sociabilidade de um tempo pretérito, onde o fenótipo e certo grau de instrução eram fatores norteadores da diferenciação e do alavancamento social. Entretanto, a despeito de uma suposta homogeneidade cromática, prenoções ráticas e discursos de superioridade ou inferioridade racial podem ser observados ainda no presente da maioria dos países que estiveram envolvidos ou foram constituídos por meio da experiência da empresa colonial.

No passado colonial, essas noções distorcidas, com base na raça, foram usadas em sua maioria para justificar as ações de exploração e usurpação dos povos colonizados e, como explica Achille Mbembe (2013a: 57), “a raça era simultaneamente o resultado e a afirmação da ideia global da irredutibilidade das diferenças sociais”. Dessa forma, é válido recordar a existência de uma forte relação conjugal entre racismo e colonialismo e que, segundo Albert Memmi (1993: 33), “não existe qualquer relação colonial em que o racismo esteja totalmente ausente e à qual não esteja intimamente ligado”, assim “o racismo ilustra,

resume e simboliza a relação colonial”. Cabe dizer ainda que as diferenças entre as empresas coloniais divergiam até certo ponto na forma de atuação, mas nunca no seu conteúdo e objetivos: subjugação e exploração dos povos colonizados.

Sendo o colonialismo moderno imperial a instituição genésica do racismo, também o capitalismo colonial se destaca por adensar, reproduzir e sustentar as estruturas dos diferentes modelos de racismo. Nesta aceção, Piotr Chastitko (1974) sustenta que o racismo “nasceu como ideologia do colonialismo” e que “é o filho ignóbil e legítimo do capitalismo”, o qual delineou a tomada e a dominação dos países e das populações ditas “subdesenvolvidas” das Américas, da Ásia e da África¹². Este autor sublinha que a ideologia racial foi idealizada para legitimar “as formas desumanas de trabalho dos escravos [e do trabalho forçado no século XX] a que recorreriam os colonizadores brancos” (Chastitko, 1974: 22).

O pensamento colonial figura abertamente ou de forma subconsciente como uma componente de violência. Uma violência que vê no outro a sua própria antítese sociocultural, e prejulga sem entender ou conhecer. Como será clarificado nos próximos capítulos, nos contextos ocidentais imperiais esta conceção atroz foi melhor esquematizada e colocada em prática por uma cientificidade da superioridade racial. Achille Mbembe (2014) afirma que o recurso à raça age como um apelo a uma ficção útil, e não passa de um mecanismo ideológico cujo papel é demover o foco de antagonismos antes percebidos como mais plausíveis, como o conflito de classes ou de sexos. Assim, este autor argumenta:

Ainda há bem pouco tempo, a ordem do mundo fundava-se num dualismo inaugural que encontrava parte das suas justificações no velho mito da superioridade racial. Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade. Sendo o bairro mais

¹² É preciso ter-se em mente, e este autor não faz ressaltar, que em relação à primeira empresa colonial às Américas, África e Ásia, havia povos com níveis de “desenvolvimento” tecnológico iguais ou superiores aos europeus para aquele período (cf. Ki-Zerbo, 2010: 781). Assim, a mais pura e total barbárie foi o alicerce que sustentou aquelas empresas coloniais.

civilizado do mundo, só o Ocidente inventou um “direito das gentes” (Mbembe, 2014: 27).

Felizmente, a enunciação de superioridade com base na biologia da raça encontra pouquíssimos ecos e adeptos hoje em dia, e apenas em determinados meios mais extremados. Contudo, a apologia a uma espécie de superioridade ocidental branca ainda é muito patente no mundo ocidentalizado, e atualmente, vê-se outra vez a elocução racial de base colonial metamorfoseada num discurso de cariz cultural.

A cultura, assim como o próprio *locus* da emanação cultural, seriam desse modo fatores determinantes de distinção e hegemonia social. O lugar de nascimento do sujeito, estando este mais ou menos próximo de um ideal ocidental, pressupõe uma vantagem em relação aquele que se encontra distante dessa mesma divisão imaginária temporal. Por meio da análise dessa lógica localizada, e explicando sobre a alvorada do período colonial, Mbembe (2014: 28) afirma que a África, assim como o negro, naquela altura, estavam inclusos numa espécie de “resto” cultural, pertencente num espaço de existência abjeta da cultura ocidental eurocêntrica, mas que precisava ser domada, domesticada, moralizada, protegida e tutelada pela promissora e “caridosa” empresa colonial que estava a nascer.

Observa ainda que através de um processo de efabulação sobre si e principalmente sobre o “outro”, a empresa colonial buscou legitimar-se como obra essencialmente “civilizadora” e “humanitária”, cuja crueldade, seu efeito imediato, era apenas moral. E assim inventava-se o fundamento para a incumbência messiânica da empresa colonial, um fardo civilizatório; “o fardo do homem branco” (Kipling, 1899).

Mbembe (2014) explica que o Ocidente, ao tentar apresentar invenções sobre um “outro” – desconhecido – como verídicas, precisas e corretas, foi perdendo o rasto do elemento que buscava apropriar, mantendo com o “diferente” uma conexão essencialmente imaginada, mesmo quando a sua ambição era incrementar um conhecimento aplicado a conhecer objetivamente este “outro” imaginado. Este autor assevera que:

As características principais desta relação imaginária estão ainda longe de ser esclarecidas, mas os processos graças aos quais o trabalho de efabulação se avolumou, assim como as consequências da sua violência, são, atualmente, assaz conhecidos. [...] No entanto, se existe objeto e lugar onde a relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta são dadas a ver de um modo mais brutal, distinto e manifesto, é exatamente este signo ao qual se chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África e cuja característica é ser não um nome comum, e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra (Mbembe, 2014: 29-30).

Acontece que esta postura ante o “desconhecido” se manteve em todo o período colonial e mesmo após a sua pretendida extinção, como uma forma de legado continuado da diferenciação.

Adensando essa diferenciação, contraditoriamente estaria ainda o apelo quase inquietante a uma monocromia fenotípica e cultural. Tendência onde a chamada para uma homogeneidade cultural estaria em relevo de forma a não suscitar sanções do politicamente correto com relação ao racial, e de maneira a não expor abruptamente qualquer forma daquilo que chamo de “continuidade colonial”.

A continuidade colonial define-se como uma sequência de elementos e fenómenos sociais que não alteram em definitivo o conteúdo dos elementos e fenómenos anteriores. No caso de uma continuidade, no presente, de legados coloniais, a continuidade colonial serve como proposição ratificadora destes legados e, ao mesmo tempo, do mesmo modo como no prefixo “pós” (de pós-colonial), nos faz perceber que não há um limite temporal de continuidade destes elementos do colonialismo (concentração de riqueza por uma elite, hierarquização e desigualdade social com base na “raça”, na exploração do trabalho, etc.), e não fazem parte de uma página virada da história do ocidente e nem de outras regiões ocidentalizadas. São parte do presente.

Dito isto, cabe ressaltar que uma das continuidades coloniais diz respeito justamente à distinção com base no grupo social e no fenótipo do indivíduo. Sublinho ainda que, como já aventado, o racismo imperial capitalista que discrimina com base na cor da pele do sujeito, foi “cientificamente” construído (mas não comprovado) durante o período

colonial moderno, de modo a justificar uma supremacia etno-cultural do europeu, preferencialmente de proveniência anglo-saxã. Neste sentido, segundo W. Mitchel (2012),

Racism is the brute fact, the bodily reality, and race is the derivative term, devised either as an imaginary cause for the effects of racism or as an attempt to provide a rational explanation, or reaction formation. Race, to return to the Lacanian schema, is the Symbolic-Imaginary construction of a fragile “reality” to explain, contain, and manage the Real known as racism, and sometimes to unleash it in unimaginable acts of violent hatred (Mitchell, 2012: 19).

O autor supracitado confere à raça e, conseqüentemente, ao racismo, uma lógica que está muito presente no imaginário euro-americano: não se pode contornar os efeitos visíveis da raça. Entretanto, não buscando tirar o aspeto visível da “raça”, ou seja, não buscando ser *color blind* para as distinções fenotípicas, mas, procurando compreender de onde se observam estes fenômenos raciais, busco perceber se a importância da distinção racial é mesmo uma dinâmica em África, nesse caso em Moçambique; ou se é algo incorporado por África, também por meio da empresa colonial.

Desse modo, com base nas críticas às noções de uma diferenciação fundamentada numa superioridade/inferioridade fenotípica-racial de cunho colonial, adiante exploro trechos dos discursos de meus interlocutores sobre esta questão como forma de tentar perceber como essa temática sensível vem sendo tratada ou entendida no período temporal tido como pós-colonial. Procuo ainda refletir sobre o que significa ser “branco” atualmente em Moçambique.

1.3. A modernidade única ou as múltiplas modernidades

O movimento de globalização neoliberal atual sugere uma tendência de continuação na reinterpretação do programa cultural da modernidade eurocêntrica e das modernidades múltiplas experimentadas nos contextos coloniais (Eisenstadt, 2001: 157). Esta continuidade acontece pois, também junto a grupos e movimentos que, nos antigos espaços coloniais, tentam se apropriar e definir o discurso da modernidade nos seus próprios termos. A assunção da adoção de um estilo e padrão de modernidade neoliberal (e neocolonial) em Moçambique na pós-colonialidade – principalmente a partir dos anos de 1990 – não é aqui apresentada como um exemplo de distinção de uma África em oposição ao tradicional, onde este último elemento pudesse revelar-se enquanto antípoda da modernidade. Pelo contrário, procuro inferir que não existe um único padrão de modernidade que poderá ser aceite enquanto o ideal, e sim modelos a serem seguidos (Eisenstadt, 2001; Santos, 2002).

A criação da dicotomia tradição e modernidade, nos vários contextos africanos é uma dicotomia falsa, pois ambas perspectivas são de facto derivadas do projeto colonial da modernidade. No moderno colonialismo em África estes espaços semânticos estão entretecidos de tal forma que as experiências por eles produzidas se configuram em realidades vividas e reeditadas pelo uso das práticas do antigo colonizador com continuidades até os dias atuais. Chinua Achebe (2010) em romances como *Things fall apart* (1958) e *A man of the people* (1966), por exemplo, traduz fielmente esse impasse por meio da construção de personagens imbuídos de dilemas morais nos quais as suas atitudes do quotidiano eventualmente não se distinguem tanto das posturas do colono ou dos antigos colonos, demonstrando que há mais trocas do que simples reprodução irrefletida de padrões.

Nas últimas três décadas os quadros políticos dos governos centrais de vários países africanos passaram a adotar ações políticas corporativistas de forma deliberada. Desse modo, a representatividade dos governos que supostamente legislam para a maioria da população parece estar a construir um fosso representativo entre a classe política e a sociedade que não se via presente desde antes das independências. Quero aqui dizer que a despeito do *boom* associado à *produção de matérias primas* e de execução de novas infraestruturas, a percepção que se tem é que o modelo de desenvolvimento colocado em prática estabelece uma relação de reprodução da moderna exploração colonial do século XX, onde uma minoria branca detinha os meios de produção.

É válido destacar, contudo, que diferentemente do período colonial, atualmente a pequena burguesia nesses países, particularmente em Moçambique, é maioritariamente negra, e em menor número mestiça e branca; e os problemas associados à gestão dos bens de capital do país estão relacionados única e exclusivamente com esta pequena elite político-económica¹³. Neste caso, também é possível supor que se está a presenciar uma forma de ascensão social, cultural e económica que segue os modelos eurocêntricos, pelas formas e pelos comportamentos.

Ou seja, os padrões de comportamento da burguesia negra ascendente mostra práticas e formas de promoção social que se assemelham como o tempo colonial, com as práticas que a pequena elite branca realizava para manter-se no poder: a exploração e subvalorização da mão de obra dos africanos negros e a usurpação de suas terras. Estas duas práticas, dentre outras¹⁴, estão em pleno andamento na realidade moçambicana atual. No

¹³ Para o caso moçambicano, o recente escândalo (2015/16) envolvendo a Empresa Moçambicana de Atum (EMATUM) é paradigmático desta situação. Ver. <http://www.dw.com/pt-002/ematum-empurrou-moçambique-para-armadilha-de-d%C3%ADvidas/a-19109792> Último acesso em 15.6.2017.

¹⁴ Sobre a usurpação das terras e subvalorização do trabalho africano pelos megaprojetos de mineração em Moçambique no período de abertura de mercado e na atualidade, dentre outros estudos, conferir Fabrício Rocha (2013).

entanto, no campo nacional e internacional do comércio, os parceiros externos e internos são em geral oriundos dos países centrais do capitalismo mundial, da ex-metrópole inclusive, os quais por meio do sistema de privatizações tem acesso quase irrestrito aos principais sistemas de produção do país, e proporcionando assim que muitos dos empregadores locais ou virtuais sejam oriundos daqueles países.

Como foi dito, o problema que se coloca aqui não é a dicotomia branco/colonizador e negro/colonizado, mas as relações de poder assentes neste sistema de exploração capitalista, onde a proposição de construção de uma modernidade deu-se numa base de concepção eurocêntrica de se supor este plano conceptual e existencial. Desse modo, esta modernidade aparece um tanto quanto deturpada, pois está associada outra vez à figura e *praxis* do colonizador, enquanto ente provedor exclusivo do modelo de modernidade sugerida, alienando todo o “resto” que não se encaixa neste paradigma.

É possível fazermos uma breve alusão comparativa com o caso do Zimbabué, país fronteiriço a Moçambique onde, mesmo após a ZANU¹⁵ subir ao poder em 1980, tem conhecido uma complicada questão agrária. Neste país, fazendeiros brancos à frente dos maiores empreendimentos da produção agrícola do país, sob um pretendido discurso não político, tendem expressivamente a colocarem-se ao lado de uma suposta modernidade europeia para se diferenciarem de certo tradicionalismo dos africanos. Esse dualismo discursivo, impulsionado por um dirigismo empresarial pressupõe, e segundo a análise de Blair Rutherford sobre os discursos dos fazendeiros brancos do Zimbabué, que o modelo de gestão destes últimos seja superior aos dos africanos e por isso deve ser tido como modelo a ser seguido por todos, como único modelo de modernidade: a europeia.

¹⁵ Acrônimo de *Zimbabwe African National Union* (União Nacional Africana do Zimbabué): foi uma organização militar que lutou contra o governo conduzido por uma minoria branca na então Rodésia. Como partido, em 1980 ganhou as eleições diretas sob a chefia de Robert Mugabe.

It is a modernity that is dependent on particular assumptions about individuals, gender and domestic relations within and between Europeans and Africans: a modernity that made the domestic relation between white farmers and black workers the dominant form of government (Rutherford, 2001: 64).

Essa forma de relação entre o capital e o trabalho está outra vez a reproduzir-se em Moçambique, onde um “patrão branco”, real ou virtual, através de um modelo prático discursivo eurocentrado, com aval dos poderes políticos e empresariais constituídos localmente, busca prover as formas de sustento e reprodução social da maioria da população negra¹⁶. Contudo, pelos discursos recolhidos na atualidade, e por pior que isso soe, este modelo é frequentemente desejado pela maioria da população. As causas dessa suposta contradição podem ser encontradas desde a época colonial, advindas de um modelo de exploração da força do trabalho local imiscuída a um paternalismo colonial, porém encontrando um novo reforço no período supostamente pós-colonial. A descrença na representatividade política, derivada possivelmente da desconfiança como vem sendo gerida a máquina estatal pública desde o fim do socialismo no país, pode ser explicativo destas contradições.

Outro trabalho que trata a problemática dos “brancos” em África, nomeadamente no Senegal, no período colonial e no início do pós-colonial é o de Rita O’Brien (1973). Tendo como objetivo primordial o estudo da presença de franceses brancos na história deste país como colonizadores e, após os processos de independência em 1959, como assistentes de cooperação ao desenvolvimento, atenta para o facto de que

The difficulties inherent in the transformation of a colonial structure to one of assistance or co-operation lies not only in a transformation of institutions (which may be imperfectly achieved), but also in the area of roles and attitudes which have been built both on the side of colonizer and colonized throughout the period of colonial rule and afterwards (O’Brien, 1973: 17).

¹⁶ Durante meu trabalho de campo em Maputo pude perceber que muitas das obras de infraestrutura viárias estavam sendo realizadas por empreiteiras de capital estrangeiro, em geral monitoradas por patrões e gerentes brancos, mas com a indispensável força braçal da maioria de empregados locais.

No caso do Senegal, um país que sofreu a colonização francesa, O'Brien (1973) observa como uma nova elite branca de descendência direta francesa, muitos deles pequenos comerciantes (*Petit Blanc*), acostumada com uma progressão de sua qualidade de vida após migrarem ao país a partir de 1945, não viu com bons olhos as mudanças e convulsões sociais que levaram à independência do país em 1960. De acordo com a autora, historicamente o Senegal não foi exatamente uma colônia de povoamento europeu, pois muitos colonos haviam chegado apenas décadas antes da independência, não tendo por isso criado raízes ou identificação com a colônia. Entretanto, segundo a autora, os que ficaram no Senegal após o *débaçle* do regime colonial por meio da independência e da consequente repatriação de milhares de franceses, enfrentaram alguma resistência ao modelo de nacionalização de empresas do país, em especial as ligadas à cadeia de produção e processamento de amendoim, mantendo-se reticente sobre a evolução dos fenômenos socioeconômicos do novo Senegal (O'Brien, 1973: 124-127).

A autora sugere que dessa não anuência inicial de expectativas mútuas sobre como deveria ser levado a cabo o regime pós-colonial de cooperação, a relação de desconfiança entre uma minoria branca e mestiça e uma maioria negra, representada por parte de sua elite, foi de tensão comedida. Pelos questionários aplicados, detetou que indivíduos com altos graus de instrução nestas duas categorias (branco e negro) tendiam a ter maiores ressalvas quanto ao outro, ou ainda, serem mais críticos quanto ao papel empenhado pelo outro neste país.

De qualquer forma, tanto no trabalho de Blair Rutherford (2001) sobre o Zimbabwe quanto o estudo de Rita Cruise O'Brien (1973) no Senegal, é dada pouca atenção às outras categorias que não entram neste dualismo a "branco e preto". Ainda assim, Rita O'Brien (1973) dá certo relevo a grupos de mulatos, cabo-verdianos e de imigrantes libaneses e seus descendentes, nascidos no Senegal. A autora rechaça a estes últimos o rótulo

de “grupos intermediários” entre senegaleses e franceses, pois ressalta, por exemplo, que o grupo de libaneses estava em estreito contacto com os locais e mantinha, como alguma exceção, pouquíssimo contacto com a franja de franceses vivendo no Senegal. Visto que a grande maioria dos libaneses usava fluentemente a língua *wolof* nos seus negócios, mantendo proximidade com os senegaleses africanos, esta realidade leva-nos a concluir que não simpatizavam com os métodos de interação francesa na região. Estes últimos, por sua vez, tão pouco aprovavam o estilo de vida daqueles.

A autora supracitada relata também que o grupo de cabo-verdianos católicos, também conhecidos como “*portugais*”, mereciam um tratamento diferenciado, com alguma consideração e, às vezes, eram respeitados pelos franceses por suas habilidades artesanais; porém, tal como os negros, tão pouco eram considerados civilizados pela minoria francesa. Por fim, conclui que o pequeno grupo de mulatos, conhecidos como famílias *metisé*, identificavam-se fortemente com os franceses e com suas atitudes perante o negro, retendo um tipo de chauvinismo francês, parecendo negar parte de sua origem africana que tinham como tradicionalista e primitiva (O’Brien, 1973: 264-265). Aqui se percebe que a modernidade francesa era buscada como exemplo existencial a ser seguido, e tudo o que era africano ou mesmo não europeu, estava *démodé* ou era considerado sinónimo de atraso.

A negação da origem da parte africana por um grupo heterogéneo mulato ou mestiço foi um facto presente na realidade desse grupo nas primeiras décadas do colonialismo em Moçambique e em outros países africanos (e não só) falantes oficiais do português, do francês e do inglês. Contudo, no caso moçambicano, e como se verá ainda nesta tese, contraditoriamente, este mesmo grupo diverso será de extrema importância para a formação e consecução dos movimentos nativistas e nacionalistas desse período.

Destarte, sobre a questão ideológico-política do “branco” na África de língua oficial portuguesa, alguns dos poucos trabalhos atuais que se debruçam sobre essa realidade

foi realizado por Fernando Pimenta (2005; 2008). Em seu *Branços de Angola. Autonomismo e nacionalismo* (2005), este autor realiza um estudo sociodemográfico da presença de brancos em Angola, mas, sobretudo um primeiro esboço de identificação do nacionalismo branco como parte integrante e constituinte de um movimento maior que foi o nacionalismo angolano no século XX.

No seu estudo, Pimenta (2005) evidencia que o nacionalismo em Angola enquanto tal, era um movimento difuso, fragmentado e por isso não havendo uma unidade de pensamento nacional, nem mesmo entre o segmento branco da população. Constituído essencialmente por jovens angolanos instruídos em escolas e universidades da metrópole, provenientes de uma elite branca na colónia, afirma ainda que o nacionalismo dos brancos angolanos, derivado parcialmente da busca do autonomismo de poder político-económico da burguesia angolana perante a burguesia da metrópole, consistiu em um dentre os vários movimentos ali existentes, e foi influenciado, principalmente, pelos processos de luta nacional no Brasil no final do século XIX.

Naquilo que o autor define de leuconacionalismo¹⁷ angolano, ressalta que até 1940 o movimento nacionalista neste segmento da sociedade encontrava dificuldades em se concretizar, primeiro, pela carência numérica de brancos na colónia, e, em segundo, pelos entraves e condicionalidades colocados pelo próprio sistema colonial que contribuía para que os estratos sociais brancos menos favorecidos ou com menor formação, não participassem ou aderissem a estes movimentos (Pimenta, 2005: 23-24).

Este segmento branco nacionalista estava basicamente dividido entre progressistas e “conservadores”, onde os primeiros aceitavam o princípio de um tipo de governação realizado pela globalidade da população da colónia, negros, brancos e mestiços, urbanos e rurais; e o segundo, de acordo com o autor supracitado, recusava esse princípio de

¹⁷ Nacionalismo português em África, o qual mais tarde o autor irá chamar de nacionalismo euro-africano.

integração da generalidade da população negra e buscava fundamentar seu governo com ímpetos neocoloniais, conduzido por brancos, mas apoiados pela elite mestiça e negra assimilada, provando assim certa continuidade do pensamento do movimento autonomista. Havia ainda uma terceira via, representada pela Frente de Unidade Angolana – FUA (composta por empregadores liberais e intelectuais progressistas)¹⁸ que colocava-se como posição intermédia entre os segmentos anteriores, aceitando o fundamento de governação da maioria, mas considerava que a independência seria um passo seguinte após a concessão de autonomia do território pelo governos português (Pimenta, 2005: 183-184).

Com o crescimento da imigração de portugueses à colónia nos anos 1940, houve um aumento no choque de interesses entre os diferentes segmentos de brancos em Angola. Entretanto, Fernando Pimenta conclui que as divisões ideológicas no seio do leuconacionalismo foram tão intensas (assim como nos outros movimentos de reivindicação nacional) que “parte das elites brancas acabou por negociar um entendimento com o regime colonial português, o que contribuiu para cavar ainda mais o fosso entre as três sub-comunidades demográficas angolanas” (Pimenta, 2005: 184-185). Contudo, este autor regista que tanto o discurso quanto as práticas racistas e autoritárias do regime colonial foram de tal forma intensas que mesmo aqueles que eram pretensos produtos do regime rebelaram-se contra o colonialismo vindo a sofrer também repressão da administração colonial.

Em *Angola, os brancos e a independência*, Fernando Pimenta (2008) dá continuidade ao estudo da problemática do nacionalismo elaborado pela população branca angolana, o qual ele redenomina de nacionalismo euro-africano¹⁹. Estando este nacionalismo intimamente ligado ao aumento do colonialismo de povoamento no país, neste trabalho o

¹⁸ Movimento nacionalista composto na sua maioria por euro-africanos e mestiços.

¹⁹ Pimenta define o nacionalismo euro-africano enquanto um movimento político que se forma em consonância a alguns tipos de nacionalismo negro africano, tendo pontos em comum como o desejo de independência de Angola sob o domínio português e a manutenção da integridade do território (Pimenta, 2008: 14).

autor pretendeu analisar o impacto político deste tipo de colonialismo na composição e afirmação do nacionalismo africano em Angola por meio do estudo dos colonos brancos que ele denomina de “terceira força” do processo colonial (Pimenta, 2008: 17).

Pimenta (2008) explica que no colonialismo em Angola houve uma parte dos brancos que nunca assumiu posições nacionalistas, mas também houve nacionalistas brancos que, não se reconhecendo politicamente no nacionalismo euro-africano, mas sim no nacionalismo africano, manifestaram a sua pronta adesão política às guerrilhas africanas, formando o MLNA²⁰ e, posteriormente, aderindo ao MPLA²¹ (Pimenta, 2008: 19). De acordo com Fernando Pimenta, o centralismo político do Estado colonial português do Estado Novo, a subordinação das aspirações económicas dos colonos à metrópole, e a discriminação social aos brancos da colónia, contribuíram sobremaneira para radicalização da identidade política desses brancos e para o adensar do nacionalismo euro-africano (Pimenta, 2008: 22).

Neste sentido, este autor declara que, se por um lado, o nacionalismo euro-africano exprimiu a diversidade político-ideológica presente no interior da comunidade de colonos brancos, por outro, não significou a intenção exclusiva “de manter as estruturas de colonialismo interno por grupos de brancos, mais ou menos desesperadas pela retirada da potência europeia no momento da descolonização” (Pimenta, 2008: 23). Com a aprovação do Ato Colonial em 1930²² e com a política imperial de nacionalização das colónias, a ditadura colonial deu início à prática de discriminação social, de cunho racial, também em relação aos brancos da colónia, tratando-os como euro-africanos, cidadãos de segunda, como eram igualmente tratados os mestiços e assimilados. Segundo Pimenta, essa atitude provocou um sentimento de rejeição e vitimização no grupo de jovens filhos de colonos

²⁰ Acrónimo de Movimento Nacional de Libertação de Angola.

²¹ Acrónimo de Movimento Popular de Libertação de Angola.

²² Decreto nº 18.570, de 8 de julho de 1930.

brancos, aumentando significativamente sua identificação com a colónia e passando este grupo a se assumir como euro-africanos (Pimenta, 2008: 429-430).

Pimenta (2008) explica que, através da constituição da FUA, os nacionalistas brancos buscaram dar uma resposta política ao governo colonial central demonstrando, da mesma forma, o seu total descontentamento para com essa administração. Havendo graves fraturas políticas no interior dessa organização, foi rapidamente neutralizada pelo poder colonial por meio da prisão e da deportação de vários dos seus membros.

Este autor ressalta ainda que hostilidades de outros movimentos nacionalistas (UPA/FNLA e MPLA) em relação à FUA evidenciavam a recusa desses movimentos num pacto comum contra o colonialismo e neocolonialismo, e o não reconhecimento dos brancos enquanto cidadãos angolanos de pleno direito. Desse modo, regista: “Para a UPA só era angolano quem era negro. E o MPLA, que se dizia contrário ao racismo e ao tribalismo, rejeitou por mais de uma vez a integração de militantes brancos nas fileiras do movimento” (Pimenta, 2008: 432). Entretanto, o autor igualmente expõe que “uma parte substancial das elites brancas também se mostrou contrária ao estabelecimento dum entendimento político com as guerrilhas nacionalistas”, rejeitando assim, um futuro governo regido pelos representantes da maioria e em conjunto com essa maioria (2008: *idem*)

Neste trabalho, o autor demonstra que a elite branca da colónia buscava uma independência em que pudesse estar à frente do controlo do novo país, auxiliada por mestiços e negros “evoluídos” (*sic*), e impondo às suas condições aos nacionalistas africanos (uma independência a exemplo da Rodésia). De parte dessa elite, houve igualmente uma tentativa de pressionar o governo central para um reformismo do sistema colonial, tencionando a superação do salazarismo, mas buscando a independência nos moldes neocoloniais (Pimenta, 2008: 434).

Fernando Pimenta conclui seu argumento explicando que a exclusão dos brancos das rédeas políticas de Angola foi realizada pelas guerrilhas nacionalistas, mas também pelo poder colonial cessante. Afirma que o processo de independência conduzido apenas pelos guerrilheiros nacionalistas e pelo poder colonial, para além do conseqüente êxodo dos “brancos”²³, teve como objetivo reduzir “o lote de concorrentes na luta pelo controlo da herança do Estado colonial”. E assevera: “no fundo, era tudo uma questão de poder, ou melhor, de luta pelo poder” (Pimenta, 2008: 438). Assinala ainda que a exclusão dos brancos da colónia desse processo foi resultante das pressões políticas internacionais com o intuito de impedir certa independência económica de Angola (2008: 438-439). Por fim, explica que o ínfimo grau de incorporação política de brancos em Angola, derivado do embargo incessante do governo central da metrópole durante a vigência colonial em Angola, foi determinante para o êxodo dos brancos do país, pois não conseguiram competir politicamente com os nacionalistas africanos.

O estudo de Fernando Pimenta (2008), para além de prover um rico material historiográfico do percurso das comunidades brancas em Angola e do desenvolvimento dos seus nacionalismos, ainda nos legou profícuo material para análise, reflexão e questionamento, em especial, com relação ao papel desse segmento social na sociedade angolana colonial. Sendo assim, é possível indagar se o tal impedimento político que muitos dos brancos em Angola advogavam não resultava do facto do intenso grau de simbiose de grande parte destes com o poder central colonial, em pensamento e aspirações. Mesmo nos derradeiros momentos da presença colonial portuguesa em Angola muitos brancos não concebiam um governo independente liderado por negros. Ainda, interroga-se se a pretensa independência económica de Angola, que impedida de se realizar por estranhas forças

²³ Como veremos com mais detalhe adiante, é facto que muitos negros assimilados, mestiços, indianos e chineses fugiram de Moçambique durante e após o processo de independência. Sobre este fenómeno emigratório para Portugal e a outros países, consultar Rita-Ferreira (1988).

internacionais, apenas poderia ser realizada pelas mãos alvas dos nacionalistas brancos, mesmo já estando Portugal tão dependente de capitais internacionais? Essas são questões que o autor toca no texto, mas, infelizmente, não esmiúça com profundidade.

Outro interessante trabalho que aborda a problemática da permanência de brancos em Angola após a independência deste país, e que pela temática se assemelha com o que estou a refletir nesta tese, é o estudo de Carolina Peixoto (2015), no qual esta autora procura esclarecer como os nacionais angolanos de procedência portuguesa, denominados enquanto brancos, mestiços, mulatos, etc., experienciaram os processos de luta de libertação, de transição para a independência, a guerra civil e até a consolidação da paz em 2008, realizando assim uma interpretação desses fenómenos processuais.

Peixoto revela que o debate em volta da(s) “cor(es) do poder” e a questão sobre a posição social dos brancos e mestiços nesta sociedade têm produzido controvérsias entre angolanos, a começar da ocorrência do moderno nacionalismo angolano. À semelhança do que observei no contexto moçambicano atual, a autora ressalta que apesar dessa polémica (do papel dos brancos) permanecer latente por causa de certo tabu em volta da questão racial, “vez por outra reacende o debate sobre que país se está a (re)construir e que particularidades e características dão sentido à ideia de angolanidade que se quer associada a esse país” (Peixoto, 2015: 19).

Peixoto (2015) procura concluir seu trabalho apontando que a noção de raça – assim como conjunturas de segregação ligadas a tal noção – continua a ser ativada para estimular o imaginário edificado pela grande parte dos angolanos sobre si próprios “e sobre os outros de si mesmos, isso é, sobre os antigos colonizadores e colonizados”. Afirma ainda que quarenta anos após a independência, a responsabilidade por muitas das deficiências estruturais e sociais que ainda atormentam esta sociedade continua a ser creditada

unicamente aos brancos e mulatos que simbolizam as imagens negativas do passado colonial na atualidade e por serem oriundos dos colonizadores (Peixoto, 2015: 274).

De acordo com Peixoto, estimular ou simplesmente não contestar leituras que culpabilizam os brancos e mestiços, unicamente por terem um tom de pele que indica alguma ascendência que presume alguma relação com os antigos colonizadores, serve para encobrir o colonialismo interno, o qual vem sendo executado por aquelas pessoas que avocaram para si o domínio da arena política angolana, e paradoxalmente, “substituíram o violento Estado colonial, adotando uma postura igualmente autoritária, controladora e violenta” (Peixoto, 2015: 274).

Por fim, Peixoto (2015) traz um cuidadoso trabalho de arquivo acompanhado de entrevistas com os nacionais angolanos de origem portuguesa ou residentes. Apesar da autora reconhecer que em Angola houve, contudo, uma pluralidade de outras proveniências étnico-raciais no período colonial que não a negra e a branca portuguesa, concentra sua análise das relações identitárias nessa última proveniência; o que em minha tese procuro ampliar o escopo analítico ao entrevistar pessoas de ascendência indiana e chinesa, refletindo um pouco a respeito da história dessas comunidades em Moçambique e seus processos identitários desde o período colonial.

Capítulo 2. Dinâmicas da identidade em Moçambique: do colonial ao pós-colonial

Neste capítulo ponho em discussão alguns conceitos-chave para o estudo e a reflexão das reconfigurações e conformações de identidades (individual, coletiva e/ou regional) dos sujeitos desta pesquisa, na medida em que constituem-se como elementos processuais determinantes para se compreender contextos pós-coloniais onde a nação representa a derivação de um imaginário coletivo em permanente construção.

Analisando criticamente o contexto em questão, tanto os nacionalismos quanto a moçambicanidade, enquanto categorias que definem identidades, vêm jogando um importante papel na reafirmação de uma identidade nacional em Moçambique (Macamo, 1996; Meneses, 2015; Serra, 1998). Em geral, procura-se incluir nesse quadro identitário aspetos que são precedentes as lutas de libertação do país e posteriores ao processo revolucionário, buscando serem estes quadrantes representativos de um “eu” moçambicano, mas que ao mesmo tempo, consciente ou não, parecem excluir desse mesmo quadro determinados elementos que acabam por conformar um “outro”, logo, aparentemente “não-moçambicano”.

Em relação aos estudos e procedimentos de identificação em Moçambique no período colonial, os dados apresentados no relatório do projeto “Identidades, colonizadores e colonizados: Portugal e Moçambique” (2006)²⁴ nos proporciona um minucioso e profícuo material arquivológico, bibliográfico e conceitual sobre a presença das diferentes comunidades culturais que formaram o Moçambique colonial nas primeiras décadas do século XX. Terei a oportunidade de dialogar melhor com as premissas teóricas desse

²⁴ Relatório do projeto “Identidades, colonizadores e colonizados: Portugal e Moçambique” (POCTI/41280/SOC/2001), coordenado por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2006, mimeo).

relatório, visto que as proposições conceituais que conformam o referido material – tais como, colonialismo, pós-colonialismo, nacionalismo, identidade fronteiriça, racismo e antirracismo – perfazem a maioria dos avanços dialógicos desta tese.

Contudo, importa dizer aqui que as hipóteses desse relatório coadunam com o que pretendo mostrar, em especial ao que venho percebendo ao longo da construção deste trabalho, nomeadamente através da proposição de que a cultura colonial portuguesa teve certa habilidade em não se diferenciar de outras culturas nacionais, preservando certa diversidade interna (Santos, 1994: 132; Santos, Meneses e Gomes, 2006: 23), mas infundindo uma superioridade cultural, social e política sobre os povos colonizados, principalmente, a partir do Ato Colonial de 1930.

Outro ponto que privilegio destacar deste relatório, e pela observação *in loco* da realidade moçambicana, é que Moçambique, enquanto um projeto de nação, constitui-se de um intrincado tecido social, onde mesmo antes do moderno projeto colonial diversas identidades culturais se cruzavam, mas, conseqüentemente, sendo unificadas e geridas pelo colonialismo (Santos, Meneses e Gomes, 2006: 24). De forma distinta, mantêm-se unidas até aos dias atuais por um novo projeto de nação, idealizado primeiro no processo de independência, reformulado pela centralização do poder pelo Estado-partido, e vindo a ser gradualmente redesenhado para atender as necessidades da abertura de mercado nos anos 90 e do modelo neoliberal de governação na atualidade.

Vale enfatizar que após a abertura para o mercado, o novo padrão de governação em Moçambique, assim como em vários outros países africanos, parece trazer consigo algumas facetas do antigo paradigma colonial, principalmente no que diz respeito ao *modus operandi* de uma lógica e cientificidade colocada em prática em favor de mercados especulativos globais com altos dividendos aos operadores desses mercados financeiros e aos países onde estão sediados. Outro aspeto dessa operacionalidade de índole colonial é o

centralismo do discurso da modernidade eurocêntrica. Este, por sua vez, procura arrolar o que é moderno como sinónimo de ocidente. E o que não é ocidental na forma geográfica, de pensar e agir, automaticamente apresenta-se enquanto ausente (de) ou fora da modernidade e num anacrónico histórico.

Assim, percebe-se que o diapasão valorativo da modernidade ocidental está baseado num discurso eurocêntrico excludente que é desenvolvido, na relação com o contexto africano ao longo dos últimos séculos²⁵, por meio da expansão ultramarina europeia, da renascença, da propagação do iluminismo e do colonialismo (Goody, 2013; Fabian, 2013). Contudo, Jack Goody (2013: 15) chama atenção para o facto de não sermos “eurocêtricos com o etnocentrismo”, posto que a natureza do etnocentrismo não é unicamente europeia e se manifesta de forma generalizada nas diversas sociedades de diferentes épocas ao longo da(s) história(s) mundial. Este autor sugere, entretanto, que o discurso eurocêntrico tende a conferir a primazia e o monopólio aos períodos históricos e ao mesmo tempo impor sua história ao resto do mundo (*ibidem*: 23).

No entanto, penso que o principal problema não é o discurso da modernidade eurocêntrica em si e seu alcance, mas, especialmente, um dos seus trágicos efeitos; isto é, a total exclusão de quem não é abrangido por ele, seja pela jurisprudência ou pela imputação de uma suposta tradição inerente, e sendo perpetuado um discurso de superioridade de cariz colonial sustentado por meio daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2009) denominou de uma linha imaginária que forma o pensamento abissal epistemológico, a qual determina, de forma compulsória, quem está posicionado do lado de uma suposta modernidade ocidental ou do lado de um atraso não ocidental.

Decorridos mais de 40 anos da independência moçambicana, sabe-se que a gama de eventos compreendidos neste período não traz elementos suficientes para se traçar um

²⁵ Especialmente nos séculos XIX e XX.

quadro de conformação das identidades pós-coloniais em âmbito integral. Em vista disso, buscou-se apelar, nos capítulos seguintes, à historiografia dos principais eventos que marcaram os processos identitários da colônia de Moçambique no século XX.

Apesar das pretensões nacionalistas e independentistas com a emancipação política, não houve uma total rutura estrutural com o antigo modelo de governação do país, nem económica, nem sociocultural que se possa chamar de uma total descolonização e, por vista disso, os legados sociais e psicossociais do colonialismo carecem de ser melhor estudados. Entendo por descolonização total não apenas a luta pela emancipação política e económica dos Estados e dos povos subjugados pela relação colonial, mas, sobretudo, a busca destes por um despertar de consciência visando a autonomia epistemológica e a apropriação do seu eu enquanto entes que regem a sua própria humanidade (Mbembe, 2013: 59; Meneses, 2010: 90).

Os episódios desencadeados a partir da independência em 1975 e o próprio processo de independência em si, são importantes indicadores representativos da identidade que se buscou erigir para um período que se pretende enquanto pós-colonial. Assim, com base nas entrevistas e conversas informais com meus interlocutores em campo, e munido de ferramentas de análises críticas derivadas dos estudos pós-coloniais e descoloniais (e dos estudos de identidades), nas páginas que seguem procuro dar continuidade à análise sobre processos identitários e refletir a respeito das representações discursivas produzidas a respeito dos sujeitos considerados enquanto “brancos” em Moçambique.

Como será posto em prática algumas vezes nesta tese, considerações de ordem diacrónica e sincrónica da história contemporânea de Moçambique são levadas a cabo neste capítulo como forma de se ter um quadro mais abrangente dos eventos num espaço-tempo cronológico onde torna possível perceber que continuidades nas rupturas são expressões diretas de causa e efeito das relações sociais. Visto que qualquer conhecimento é

inevitavelmente parcial, localizado, concebendo resultados variados e contraditórios (Meneses, 2010), igualmente ressalto que a percepção das distintas realidades culturais são também traduções de diferentes temporalidades e experiências (Santos, 2002).

Baseado em algumas respostas dos entrevistados a respeito de suas experiências vivenciais no país enquanto moçambicanos “brancos”, num primeiro momento busco perceber até que ponto esse dado, i.e., ser “branco” num país de esmagadora maioria negra, se comporta na atualidade enquanto uma categoria relevante para a análise das identidades sociais dos sujeitos em questão. Considero como branco todos aqueles vistos como não-negros, sejam estes imigrados ou nascidos neste território, motivados ou não pelas políticas coloniais do pré e pós-segunda guerra. Ou seja, aqueles cujo fenótipo os distingue pela ancestralidade diversa, provinda dos distintos continentes com quais Moçambique manteve contacto ao longo da sua história pré-colonial e colonial.

Em um segundo momento, procuro compreender de que forma a indicação, por si ou por outrem, de ser “branco” em Moçambique na atualidade pode possibilitar ou não a ativação de privilégios sociais que foram edificados e exercitados quotidianamente no passado colonial. Vale destacar que não tenho a pretensão de realizar uma análise baseada nos estudos de “branquitude”, visto que, como será observado ao longo deste trabalho de tese, o exercício continuado das práticas coloniais, seja por mimese (Bhabha, 2007) seja pela colonialidade do poder (Quijano, 2005), não é privilégio dos ditos “brancos” em qualquer sociedade no mundo em tempos supostamente pós-coloniais.

Por seu turno, no tempo colonial a “branquitude” (*whiteness*) em África funcionava em sistemas como o da África do Sul e da Rodésia onde havia segregação legal e privilégio branco. Num contexto orientado pela premissa do lusotropicalismo, como o português, este facto (a segregação legal) camuflava-se, mas mantinha a discriminação e o privilégio. Contudo, a partir do momento que houve a possibilidade de aquisição do estatuto

de assimilado²⁶ (i.e. de poder ter o estatuto do branco), legalmente a segregação e a discriminação deixavam de existir, mas se mantinham na prática. Portanto, a problemática da “branquitude” ou *whiteness*, construída como instrumento de segregação nos vizinhos a Moçambique, não era executável no contexto português, demonstrando assim a dificuldade de aplicabilidade do modelo noutros contextos. A *whiteness* era concebida como os brancos com privilégios. No contexto português, no entanto, outros estratos culturais, como os indianos, os chineses, etc, vão ser subprivilegiados em relação aos brancos portugueses na maior parte do período colonial do século XX, mas sobreprivilegiados em relação aos negros da colónia.

Penso que os estudos e teorias pós-coloniais e descoloniais serão importantes para analisar a problemática da prerrogativa do “branco” e de categorias similares em sociedades que foram forjadas, até certo ponto de suas histórias, pela experiência colonial²⁷. As disputas de poder, o exercício e a manutenção de privilégios com base na cor da pele continuam presentes no mundo contemporâneo (com contornos eurocêtricos) quanto foi no passado imperial colonial²⁸. Por esse motivo mesmo, não é possível se abster desta realidade colonial ou ainda fazer uma recusa desta componente de poder simbólico e empírico nos exames sobre desigualdades sociais.

Para a realidade moçambicana, não se pretende ressaltar o aspeto de privilégios apenas como dado comprobatório do legado colonial, mas principalmente como elemento denunciativo das continuidades das construções terminológicas e dos simbolismos imperiais

²⁶ Este tema será debatido adiante, mas resulta da implementação, a partir de 1926, do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, Decreto-lei nº 12.533, de 23 de outubro de 1926, e que sofreria várias alterações até ser abolido em 1961.

²⁷ Cabe perceber que a qualidade de “branco” é uma categoria líquida. Ou seja, no atual sistema capitalista um negro que ascendente socialmente pode “torna-se” ele próprio um “branco”, obviamente não pelo fenótipo nem tanto pelos comportamentos, mas mais pelo facto de que seu vencimento e, conseqüentemente, seu consumo passa a se igualar ao do “branco”. Num passado colonial recente, no caso de Moçambique, dizia-se que esta pessoa estaria a ter os hábitos sociais do “branco” e “a calçar as sandálias de um muzungo” (Coelho, 2003).

eurocêntricos. Em muitos contextos sociais os discursos de negação do “outro” pela via da componente étnico-racial, como elemento de uma possível diferenciação social, são utilizados e verbalizados com base na percepção dos níveis de produção de riqueza per capita mediante a renda nacional e desigualdade social. Estes dados, sendo ambos baixos e não antagônicos, como no caso de Moçambique, em geral tenderiam a eclipsar tais premissas de diferenciação; o que é um erro.

Da mesma forma não é possível se pensar que atualmente em Moçambique não haja discriminação, seja racial, de género, social ou étnica. A maioria da população moçambicana discrimina. Quando estive neste país para minha investigação de terreno, entre 2013 e 2014, pude perceber esse facto *in loco* nas atitudes, práticas e nos discursos. Curioso que apesar de serem muitos os moçambicanos negros que sofriam e sofrem discriminação na África do Sul por lá estarem a trabalhar ou apenas por serem moçambicanos e não sul-africanos²⁹, de igual modo percebi que muitos moçambicanos discriminavam abertamente os imigrantes etíopes, congoleses e somalis que entram por via aérea, terrestre e marítima e instalam-se em Moçambique temporariamente, esperando poder imigrar à África do Sul, ou mesmo procurando permanecer no país. Também percebi certa tensão “no ar” nas atitudes da maioria da população com relação aos indianos e chineses recém migrados ao país.

Uma percepção fixa do que povos outrora colonizados podem ou não fazer, ter ou ser na atualidade, simboliza um dos legados do tempo colonial, quando havia um *apartheid* sócio-racial no qual a maioria dos negros e mestiços das colónias foram subalternizados ao extremo. Essa subalternização, porém, parece estender-se aos dias atuais, não tanto por causa

²⁹ Ao refletir sobre dois casos específicos de discriminação e violência xenófoba ocorridos na África do Sul em 2008, onde morreram 62 pessoas (imigrantes) de países vizinhos, e outro em 2015, como menor número de vítimas, Maria Paula Meneses explica que estes fenómenos são reflexos, dentre outros fatores, do maniqueísmo gerado na relação colonial e pelo regime do *Apartheid*, onde a construção de um tipo de alteridade está atualmente embasada no projeto político da democracia neoliberal da África Sul (e não só), e onde a ausência nos discursos oficiais de promessas de igualdade, de trabalho e dignidade para a maioria (assentes no projeto pan-africanista), adequa a violência ao “outro”, ao estrangeiro, com contornos de uma “afrofobia” (2016: 191-196).

da cor da pele, mas por meio de uma grelha conceptual normativa eurocêntrica e hegemónica resistente a diferença cultural, derivada daquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de razão metonímica (Santos, 2002: 240-45) e que foi determinada igualmente por aquilo que Quijano passou a chamar de colonialidade do poder (Quijano, 2005); ou seja, a estruturação e exclusão com base numa suposta proveniência étnico-racial. A constante reutilização da razão eurocêntrica acarreta aquilo que Ngúní Wa Thiong’o (2005) chama de “bomba cultural”. Segundo este autor, os efeitos dessa “arma” ideológica imperialista busca:

To annihilate a people’s belief in their names, in the languages, in their capacities and ultimately in themselves. It make them see their past as one wasteland of nonachievement and it makes them want to distance themselves from that wasteland. It makes them want to identify with that which is furthest removed from themselves; for instance, with others people’s languages rather than their own. It makes them identify with that which is decadent and reactionary, all those forces which would stop their own Spring of life (Thiong’o, 2005: 3).

Apesar da concordância com a crítica de Thiong’o sobre a existência de mecanismos ideológicos imperiais de dominação ocidentais pela via científico-literário-cultural (e não só), a construção e preservação de forma hermética de referenciais culturais e linguísticos africanos ditos “tradicionais” como estratégia de contrapoder pode vir a ser impraticável. Do mesmo modo, realizar a defesa da edificação de uma fenomenologia realizada unicamente por africanos e fundamentalmente ancorada nas línguas e dialetos africanos como propõe Paulin Hountondji (2008), é um empreendimento limitador inexequível pelo simples facto de que, como sugere Dismas Masolo (2010), mesmo com a profusão de material vernacular nas milhares de línguas nacionais e dialetos africanos, a impossibilidade de comunicação e compreensão e a manutenção das fronteiras cognitivas se mantém.

Finalmente, devemos ter em conta que as repercussões imperiais e etnocêntricas fazem-se presentes no mundo atual através de (re)encenações de padrões de vida impostos e muitas vezes assentes em arquétipos de beleza, de grandeza, do moderno que podem ser

nada mais que novas representações do colonial. As identidades, por sua vez, como procedimentos de interpretação, poderão sempre espelhar e ou simular as representações do mundo circundante.

2.1. Identidade, identidade nacional e nacionalismo: breve reflexão sobre projeto(s) de nação na modernidade

Primeiramente, percebendo-se o fenómeno da identidade enquanto uma conceção descritiva que se pretende pronta, é apropriado dizer que os processos identitários formam-se contextualmente e ao longo do tempo através de interações conscientes e inconscientes na relação com o “outro”; como processo, as identidades são múltiplas, instáveis e inacabadas (Agier, 2001: 10; Hall, 1997: 41). Para Carlos Serra, “a identidade não é um estado, mas um processo incessantemente alimentado, retro-alimentado, e modificado quando necessário no decorrer das relações sociais” (Serra, 1998: 10).

Devemos da mesma forma pensar que a identidade é um “devir”, a qual depende de variáveis externas para “tornar-se”, de casualidades aleatórias, mas, sobretudo, do “outro” representante da alteridade. Do mesmo modo, é lícito afirmar que a identidade nacional edifica-se apenas aquando das condicionalidades relativas a uma possibilidade de ameaça real ou simbólica por meio do “outro”, respeitante às contingências relativas aos factos que põe em xeque o estatuto representativo de lugar dos sujeitos (do nós), nesse caso, a nação. Portanto, a partir do outro, não natural, adventício, construímos e reconstruímos nossa identidade cultural e nacional, e nos identificamos enquanto tais. A esse respeito, Stuart Hall afirma:

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou gauleses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes (Hall, 1997: 51).

A identidade nacional é um processo que, por meio do mecanismo de identificação da alteridade, projeta-se no “outro”, no “diferente”, de modo a requerer desse outro o reconhecimento da diferença do eu numa coletividade, nesse caso, uma distinção nacional. Há sempre um grande debate a respeito de noções que envolvem concepções de pertença como nação, identidade nacional, identidade étnica ou qualquer outro processo de identificação em grupo. Subsiste ainda, a problemática da exaltação dessa pertença, a qual muitas vezes busca-se atribuir um caráter universal e individualizado à mesma, a exemplo dos nacionalismos.

Os diferentes nacionalismos na história da humanidade são em geral frutos de movimentos contrários a outros movimentos que tendem, em sua maioria, a serem hegemônicos. Como será observado adiante nesta tese, o nacionalismo africano em Moçambique ergueu-se por meio de diversas fases em contraposição ao movimento do nacionalismo derivado do projeto do Estado português, primeiro de tipo republicano imperial e, em seguida, de tipo fascista imperial. Com efeito, a formação de um Estado moçambicano independente só foi possível através da superação da representação política de um Estado colonial português.

Por definição de Estado, priorizo a noção de Ernest Gellner (1983: 15), segundo a qual, o Estado é uma instituição ou agrupado de organismos institucionais particularmente destinados à conservação da ordem, tais como as forças policiais e os tribunais, os quais mantêm, porém, certo distanciamento social e jurídico do restante da sociedade. No período anterior à independência moçambicana, o Estado colonial português foi a instituição autoritária, a qual em termos weberianos fez uso excessivo da violência para sua manutenção, colocando em comprometimento a subsistência dos seus súbditos colonizados e a sua própria.

Não obstante as definições conceituais sobre Estado e Nação que realizo neste capítulo, devo desde já ressaltar que não procuro aqui coincidir estes dois conceitos para o caso moçambicano, visto que a unicidade na relação destes para um único conceito (Estado-Nação) tem melhor aceitação para as realidades da modernidade europeia e americana. Como sugere S.N Eisenstadt (2001:140), a multiplicidade de modernidades em evolução coloca a questão de se saber qual o núcleo comum destas diferentes modernidades, visto que subsiste uma contínua desconstrução dos elementos referenciais da nação e dos Estados revolucionários em parte devido ao processo de integração global.

Em razão das especificidades de cada lugar, não há uma definição geral que abarque todos os significados que podem conter a natureza semântica e sociológica da nação. Entretanto, as contingências inerentes à formação de agrupamentos que reúnem tanto lealdades, autoidentificação quanto coações pela força podem ser determinantes para se ter uma ideia dos princípios constitutivos da nação.

A despeito das caracterizações relativas à nação, temos a concepção clássica que, em Anthony Smith, define-se como uma dada população humana que reparte “um território histórico, mitos e memórias comuns, uma cultura pública de massas, uma economia comum e direitos e deveres legais comuns a todos os membros” (Smith, 1997: 28). Segundo este autor, a nação transporta princípios de outros modelos de identidade coletiva, o que explica não só o modo pelo qual a identidade nacional pode ser associada a outros tipos de identidade (classe, étnica, religiosa), mas também a ideologias (liberalismo, fascismo, socialismo, etc.).

Por esta via de reflexão é possível deduzir que a ideia de nação enquanto coletividade ou noção de povo não é nem mais nem menos que um acúmulo de experiências coletivas, de vivências, de práticas sociais, de hábitos de vida e de costumes mais ou menos análogos dentre grande parte dos membros de um determinado território com fronteiras supostamente definidas, e partilhando o que poderia ser visto como culturas nacionais.

Assim, como define Stuart Hall:

As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (Hall, 1997: 55).

Não obstante, temos a definição de Benedict Anderson que problematiza a nação enquanto “uma comunidade política imaginada e ao mesmo tempo soberana” (Anderson, 2008: 32). É uma idealização comunitária porque, segundo este autor, mesmo na menor nação do mundo será inexequível ter conhecimento de todos os seus membros (Anderson, 2008: 32). E mesmo nesta, poderá ainda ser constatado que haverá diferenciações internas de várias ordens: desde hábitos culturais, proveniências socioculturais e distinções sociolinguísticas. Paradoxalmente, é por meio dessa invenção da nação que estão assentes os pressupostos dos movimentos que conduzem a sua tentativa de criação e afirmação, seja por meio da adesão voluntária, seja pela coação arbitrária.

O nacionalismo, este sentimento difuso, por seu turno, seria o veículo propulsor da tentativa de se levar a cabo a concretização de um Estado nacional. A formação de um espaço político delimitado, como resultado dos processos de identificação nacional, pode ou não resultar na formação de uma nação politicamente delimitada. Como explica Gellner (1993) sobre os processos de construção nacional,

É o nacionalismo que dá origem às nações, e não o contrário. Reconhecidamente, o nacionalismo utiliza a proliferação de culturas ou a riqueza cultural preexistente, herdadas historicamente. Embora o faça seletivamente e muito frequentemente a transforme de forma radical. É possível revivificar línguas mortas, inventar tradições, restaurar antigas essências bastante fictícias (Gellner, 1993: 89).

Mesmo sendo uma comunidade imaginada ou uma idealização de um território comum, como foi dito, os mecanismos que norteiam a edificação de um sentimento próprio de pertença a uma comunidade “inventada” ou o desenvolvimento de um nacionalismo, em geral, tem por base a resposta a uma repressão ou agressão de tipo civilizatório.

A refutação à aplicação de padrões considerados exógenos por uma dada população ou mesmo por um grupo minoritário, capaz de traduzir essa contradição para o grupo mais alargado por meio da criação ou ativação dos símbolos e códigos internos e externos anteriormente descritos, é que dá azo às revoluções de cunho nacionalistas e independentistas. Portanto, é exequível afirmar que o Estado moçambicano independente teve de ser criado para acolher a nação em construção.

Destarte, a nação é uma comunidade idealizada, constituída e firmada em consenso ou não, muitas vezes de forma violenta e elevada a uma construção política delimitada por decorrência dos nacionalismos que lhe deram origem. Por sua vez, o nacionalismo, segundo Gellner (1993: 77), enquanto força resultante de um novo modelo de ordenação social, define-se com base nas tensões provocadas pelas demandas sociais de coletividades políticas e/ou económicas de determinado território. Estes grupos, ou mesmo elites nacionais, estão em íntima sintonia com os projetos de difusão da instrução formal concebidas no interior de muitos Estados modernos.

Desse modo, é válido destacar que o nacionalismo enquanto sentimento, ideologia e tentativa de uniformidade política e cultural de um povo, “umas vezes, utiliza culturas preexistentes e transforma-as em nações, outras, inventa-as, outras ainda, destrói-as sem deixar vestígios” (Gellner, 1993: 78), sendo este último caso, inequivocamente, um facto angustiante de se constatar³⁰. No entanto, o nacionalismo também não significa o reavivar ou a reafirmação de identidades míticas outrora coerentes que se supõem estarem situadas no seu estado natural. Mas sim,

representa a cristalização das novas unidades, adequadas às condições que agora prevalecem, embora utilizando como matérias-primas, reconhecidamente, as

³⁰ O caso da criação da nação brasileira, por exemplo, decorre de processos de resgate e elevação de unidades representativas da nação imaginada, e ao mesmo tempo leva a cabo um total extermínio de culturas e línguas autóctones para surgir enquanto pátria com um só povo, falando uma só língua: o português. Todavia, este processo de construção do projeto nacional ainda está em andamento, assim como o aniquilamento dos que não se encaixam nele. Sobre a criação da nação brasileira conferir: Roberto DaMatta (1986, 1987), Lília Schwarcz (1993) e Darcy Ribeiro (1995).

heranças culturais, históricas e outras do mundo pré-nacionalista (Gellner, 1993: 79).

A despeito das grandes teorias sobre a edificação da nação discutidas anteriormente e de todo o aparato teórico que as apoia, afirmo que esses supostos teóricos globais, com raízes bem específicas não são suficientes para explicar a singularidade das diversas realidades africanas. Em contraste, noto que há no caso moçambicano – em vários momentos num curto espaço de tempo, os quais se transmutaram rapidamente – a necessidade de manter as fronteiras identitárias e dar corpo as aspirações daqueles que estavam envolvidos na luta pela sua emancipação, apesar de provirem de projetos políticos distintos e de outras realidades culturais e políticas.

Uma possível definição inicial do projeto nacionalista moçambicano dos anos de 1960, e conseqüentemente o Estado independente a partir de 1975, resulta do amálgama de proveniências socioculturais e aspirações políticas e nacionais com a finalidade de obter a emancipação do país do jugo colonial. Portanto, é igualmente viável afirmar que o Estado-nação pós-colonial, enquanto uma concepção do projeto europeu idealizado há 300 anos, não existe enquanto tal em Moçambique. O que subsiste é o Estado independente enquanto conceito e prática, e o projeto de nação moçambicana³¹. O Estado pós-colonial em Moçambique origina-se a partir das contradições do colonialismo, na relação colonial entre colonizadores e colonizados (Meneses, 2012), e em decorrência das ações dos agrupamentos que passaram a reivindicar outros referenciais identitários de nação (movimentos proto-nacionalistas, nacionalistas e independentistas), os quais passo a refletir nos tópicos e capítulos subsequentes como contraponto teórico àqueles supostos globais.

³¹ O projeto nacionalista da FRELIMO buscou suplantar a categoria tribo por uma tentativa de homogeneização das diferenças culturais. Na literatura sobre os presos políticos em Moçambique no tempo colonial, alguns desses presos afirmavam que foi nas cadeias coloniais que perceberam o que significava Moçambique enquanto ideia, quando não conseguiam compreender a língua dos seus equivalentes internos procedentes de várias partes do país, denotando assim a diversidade linguística, cultural e religiosa do território. Sobre os presos políticos no período colonial veja-se, dentre outros, Maria Paula Meneses e Carolina Peixoto, 2013.

2.2. Identidade nacional moçambicana, nacionalismo moçambicano e moçambicanidade enquanto projetos da modernidade

Em Moçambique e em muitos outros países em África que sofreram com processos coloniais no século XX, a construção de uma identidade nacional deu-se por meio da aquisição de elementos simbólicos do passado e de representações e perspectivas de futuro, sendo o caminho escolhido um arquétipo de um nacionalismo transformador, por meio da práxis revolucionária, e como forma de sustentar essa identificação com a nação independente.

Vale destacar que na década de 1960 Eduardo Mondlane, primeiro presidente da FRELIMO, já afirmava que Moçambique enquanto país era uma criação portuguesa, mas a vivência análoga de opressão e dominação dos africanos levaria ao despertar de uma identidade nacional moçambicana (Macamo, 1998: 36). Por sua vez, o próprio Mondlane declarava que o nacionalismo moçambicano, como todo nacionalismo africano, havia nascido da experiência do colonialismo europeu. Segundo Mondlane, a origem de uma comunidade territorial foi consequência direta da dominação colonial e tal comunidade esteve assentada na experiência da discriminação, do trabalho forçado e noutros aspetos da exploração colonial (Mondlane, 1995: 87).

Já Severino Ngoenha explica que, em termos históricos, o projeto político da identidade nacional moçambicana é singular, porque como Portugal nasceu da rejeição em ser uma província de reinos hispânicos, o projeto político moçambicano nasce da negação dos seus cidadãos em continuar sendo uma província de Portugal (Ngoenha, 1998: 20).

Assim, não devemos esquecer que o fim do império colonial português em 1975 significou, primeiramente, a reformulação político-social do território moçambicano.

Portanto, o processo revolucionário que levou o país à independência conduzido pelos nacionalistas da FRELIMO, favoreceu a execução do projeto de nação moçambicana proposto pelo movimento.

Maria Paula Meneses assevera que a FRELIMO, ao atribuir-se o papel de herdeira genuína da luta nacionalista, buscou instituir um conceito de nação ao território moçambicano fundamentado na grande narrativa produzida pela luta anticolonial, denunciando o colonialismo e suas perversões. Desse modo,

Este projeto combinava uma proposta identitária combinando a negociação da diferença (ex. género) com a eliminação das diferenças (raça, etnia, etc.). As histórias de violência que Moçambique conhece marcam, numa lógica dialética, as ideologias e mentalidades quer dos colonizadores quer dos colonizados, como Fanon sublinhou (1967). Estas heranças continuam a ter efeitos nas mentalidades políticas e na estrutura sociocultural contemporânea, apontando para a necessidade de desafiar os mitos e tabus fundacionais da narrativa libertadora que marca a concepção de moçambicanidade (Meneses, 2015: 27).

Portanto, não é possível pensar a tentativa de realização de um projeto de nação assente na moçambicanidade dissociada do projeto político da Frente e depois do partido Frelimo, que tinha então como objetivo maior reverter o grau de exploração e desigualdade social característico do período colonial.

Contudo, como explica a autora supracitada, o projeto nacionalista invocando a igualdade incitou, de forma dramática, a supressão das diferenças que formavam o tecido social do país, concebendo graves contradições, sinónimo de desigualdades com instrumentos de dominação modernos que continuam a ditar sua ação (Meneses, 2011: 130). Mas ao mesmo tempo, Meneses (2011) pergunta como seria conduzir a nação com todas as fraturas e grandes narrativas – muitas delas impostas pela ordem colonial anterior – a respeito da etnicidade, raça, tribo, etc. Isso nos coloca uma dificuldade que é pensar se era possível naquele momento revolucionário conceber outros modelos operacionais fora de um quadro de urgências e de tentativas de transformação social radical.

Considerando o facto de que alguns países africanos experienciaram convulsões sociais e processos de independência política antes de Moçambique, devemos observar igualmente que tais países padeceram com as contradições acarretadas pela adoção de um pluralismo político ancorado aos sistemas estruturados por um neocolonialismo. Nesta perspetiva, qualquer pós-julgamento das ações tomadas pela adoção do monopartidarismo no país tem de ser feito levando em consideração o contexto histórico que se estava a passar naquele momento (guerra fria, ascensão de um capitalismo neoliberal, crise internacional do petróleo, etc.).

Com efeito, a conceção de um novo Moçambique, pós-colonial, não teria outra forma de conceber sua existência sem a oposição ao modelo de exploração colonial anterior, neocolonial e neoliberal que o rondava. A narrativa nacional geradora do novo país estava assente nestes princípios, que, por sua vez, eram o insumo para a efetivação do nacionalismo de tipo revolucionário que se procurou erigir.

José Magode sugere que a questão da identidade nacional no regime pós-colonial em Moçambique está intrinsecamente relacionada com o papel das elites políticas moçambicanas na tentativa de estabelecer uma coesão ideológica, a despeito dos múltiplos grupos sociais (ou “étnicos”) existentes, e através de um discurso de integração nacional. (Magode, 1996: 12). Michel Cahen parece insinuar algo nesta direção quando refere que no nacionalismo moçambicano não houve a vontade de reformulação do Estado (nacionalismo de massa), e sim um nacionalismo alicerçado por meio do Estado, no ideal de determinado agrupamento sociocultural (nacionalismo elitista), o qual se afirma como força política hegemónica criadora da nação, instituindo dessa forma suas características a outros grupos com identidades próprias (Cahen, 1996: 25-26).

Elísio Macamo (1996) apoia em parte a visão de que as minorias crioulas do país, mormente as do Sul, menosprezadas pelos poderes coloniais, desarraigadas de uma

suposta matriz africana e vacilantes da sua situação, podem ser putativas da construção social da realidade moçambicana nacional pós-colonial. E ainda pela exigência de um paradigma alheio à maioria das pessoas do território, as quais, diz o autor, conservam a etnia como base de referência identitária (Macamo, 1996: 361). Entretanto, Macamo, numa perspectiva mais abrangente, discorda da crítica de alguns autores ao explicar que não se pode negar a influência de uma minoria na condução de uma perspectiva nacional pós-colonial. Nesta aceção:

Reprovar o projeto nacionalista da Frelimo com base no facto de este ser estranho ao povo – aos indígenas – afigura-se-me supérfluo, pois em nenhum ponto do mundo os camponeses, ou as populações rurais, ou mesmo a população iniciou um movimento nacionalista. Foram sempre as elites, não importa sob que capa, que inventaram as nações e, no processo, respondendo a preocupações pontuais das massas, envolveram o resto da população (Macamo, 1996: 361).

Neste sentido, dá-se relevo ao facto de que a presença de um grupo minoritário organizado na condução de quaisquer processos de transformação coletiva para uma melhor ou pior situação social, esteve sempre na base desses movimentos de mudança. Sobre este assunto, Amílcar Cabral (2008 [1978]: 193), teorizando a partir da realidade da luta na Guiné-Bissau adverte que a respeito de uma conscientização sobre a diferença de uma verdadeira independência nacional da irreal emancipação política, “só uma vanguarda revolucionária, geralmente uma minoria ativa, pode consciencializar *ab initio* essa diferença e levá-la, através da luta, à consciência das massas populares”. E assim, diz ele:

[...] embora admitamos que cada um sabe melhor o que deve fazer em sua casa, parece-nos ser indispensável a criação duma vanguarda solidamente unida e consciente do verdadeiro significado e objetivo da luta de libertação nacional, que deve ser por ela dirigida. Esta necessidade tem tanto maior acuidade quanto é certo que, salvo em raras exceções, a situação colonial não permite nem solicita a existência significativa de classes de vanguarda [...] que poderiam garantir a vigilância das massas populares sobre a evolução do movimento de libertação (Cabral, 2008 [1978]: 193).

Por essa perspectiva, apenas um grupo sociopolítico organizado, minimamente esclarecido sobre a importância de uma total libertação nacional, é capaz de organizar as massas

(camponeses, operários, estudantes) para a transformação de um paradigma existente para outro que se busca construir.

Nem em relação ao passado, nem na atualidade, coloca-se em questão aqui a importância ou a primazia de uma elite económica e/ou política para a condução das mudanças na sociedade; seja nas políticas públicas voltadas para a transformação social seja na orientação das massas para processos revolucionários. Entretanto, questiono se é possível que essa elite seja capaz de sustentar por longo período um projeto de nação baseado nos preceitos revolucionários? E se não, como conduzir os processos identitários na nação, e quais os novos referenciais ideológicos para sustentar um projeto plural baseado na perspectiva de moçambicanidade enquanto conjunto de qualidades e características distintas do eu moçambicano na atualidade?

Para Ngoenha, (1998), o carácter universal do projeto político da moçambicanidade e as singularidades dos proto-nacionalismos elucidam a dificuldade constitutiva da identidade moçambicana: tensão salutar e produtiva, se as distinções forem orientadas de maneira a colaborar singularmente ao bem comum da Nação global; tensão prejudicial e arriscada, se os atores sociais forem levados a fechar-se nas suas particularidades (no etnocentrismo) e mesmo a combaterem a diferença (com os ditos “tribalismos”) (Ngoenha, 1998: 24). Todavia, a moçambicanidade, como qualquer identidade coletiva, não é dada à nascença, mas adquirida com o passar do tempo, em diálogo com o meio político-cultural envolvente e de forma processual.

Em um primeiro momento, a moçambicanidade pode ser descrita enquanto o desenvolvimento de características identitárias particulares decorrentes de processos de identificação resultantes da oposição a um projeto autoritário de construção da portugalidade em Moçambique. Isso significa dizer que a moçambicanidade, enquanto identidade individual e coletiva, constituiu-se primeiro por referenciais que buscavam operar em

contraponto à violência concebida pelo sistema de apropriação e opressão cognitiva do colonialismo português, pela exaltação da diversidade e pela recusa de uma identidade assente, estrito senso, em mimetismos coloniais perseguidas através do processo assimilacionista. Desse modo, como declara Gilberto Matusse (1998) em relação ao desenvolvimento da moçambicanidade por meio da literatura de resistência,

[...] é necessário perspetivar a noção de construção da imagem de moçambicanidade dentro de uma lógica de rutura em relação à portugalidade, ou seja, em relação ao assimilacionismo em que a literatura moçambicana tem sua origem. [...] A assimilação, ao provocar um distanciamento em relação aos valores da africanidade, criou uma situação de alienação, de que o assimilado tomaria consciência ao perceber que a renúncia àqueles valores não chega a conferir-lhe o estatuto de plena portugalidade. A condição da cultura “assimilada” é a de uma cultura periférica, de uma cultura que só se identifica pela sua relação com a cultura de referência, que lhe é “superior” e da qual ela é apenas uma cópia imperfeita (Matusse, 1998: 74).

Nesta perspetiva, no campo literário, a percepção da diversidade interna do país colabora para situar a alteridade, enquanto metáfora de uma igualdade na diferença, como um dos principais instrumentos de atualização e edificação da moçambicanidade. Por sua vez, o processo de integração na pós-colónia não deve conter, como única procedência referencial, a cultura metropolitana do ex-colono, mas a diversidade existente no território decorrente dos diversos fluxos de pessoas e trânsitos entre os povos. O amálgama desta diversidade social e cultural teria a função de projetar Moçambique para algo mais do que um espelho das referências coloniais, mas sobretudo enquanto entidade portadora de um diálogo assente no descortinar das várias procedências identitárias que formam a moçambicanidade.

Como veremos adiante, lanço mão da análise de considerável material histórico para refletir sobre os processos de formação de uma consciência identitária nacional moçambicana entre grupos minoritários de mestiços, negros e brancos da colónia até a década de 50. Para o período de 1950 a 1974/1975, período que engloba sobretudo os anos da guerra de libertação em Moçambique, preferi não tratar em profundidade esse intervalo

temporal, pois entendo que são anos nos quais chegam um grande volume de população branca, associada principalmente aos militares, que como falei desvirtuaria o meu foco temático. Portanto, decidi suspender minha análise histórica face os anos que vão até 1950, retomando o estudo a partir de 1975: período subsequente à independência, e que provê insumos orais fundamentais sobre variadas questões identitárias nesta tese.

Os modos operacionais perseguidos para revelar as múltiplas progênes da identidade moçambicana foram igualmente variados, entretanto a literatura teve e tem um fundamental papel neste empreendimento que é contínuo e se mantém como processo. Assim, vale destacar que as etapas desse seguimento para a elaboração de uma (proto) moçambicanidade no período colonial e a constituição e definição desta mescla identitária no momento pós-colonial, foram tão importantes quanto seus resultados, pois determinaram e criaram novas fontes de referência para essa empreitada identitária, engendrando os movimentos e mecanismos de identificação que constituem, por si só, os objetivos de construção processual de qualquer identidade, seja pessoal, regional ou nacional.

Gilberto Matusse (1998) aponta que é possível determinar a concepção de uma representação de moçambicanidade:

como uma prática deliberada através dos autores moçambicanos, inseridos num sistema primeiramente gerado numa tradição literária portuguesa em contexto de semiose colonial, movidos por um desejo de afirmar uma identidade própria, [e] produzem estratégias textuais que representam uma atitude de rutura com essa referência (Matusse, 1998: 76).

Como foi dito, a literatura e outros escritos, concepções sociológicas e filosóficas sobre o ente moçambicano na modernidade africana, produzidos no antes e na pós-colónia, vêm sendo concebidos por seus autores para expandir o campo semântico de interpretação e representação do eu colonizado e do eu pós-colonial. Da mesma forma, este espaço de significação provê ferramentas críticas essenciais na busca da transformação das

mentalidades e sobre o papel dos agentes produtores de referências identitárias na constituição da moçambicanidade.

Devo ressaltar, portanto, que questionar as bases da construção do nacionalismo independentista em Moçambique, não foi o que moveu meu interesse neste trabalho. Contudo, procuro demonstrar que a manutenção de qualquer imaginário nacional depende em grande parte da manutenção dos códigos e símbolos que legitimam a empreitada nacionalista para qualquer país, mas, nesse caso em específico, para o Moçambique independente.

Com feito, o sucesso ou não do aparelho estatal na criação de um quadro institucional, dentro do qual os cidadãos possam resolver os seus problemas individuais e coletivos, determina também o sucesso de qualquer projeto nacionalista. Não é por acaso que supostamente a melhor definição de nação seja aquela que alia este último ao conceito de Estado, ou seja, o Estado-nação. Segundo Étienne Balibar (*apud* Macamo, 1996: 359), o Estado moderno teve de produzir o povo através de um tratamento institucional das clivagens sociais. Em concordância com Maria Paula Meneses (2007), penso que o Estado não deve *per se* “produzir” o povo, nem sua estrutura legal precisa ser única. Deve sim criar uma uniformização legal mas reconhecendo a natureza multicultural do Estado (e da nação) e perseguir as suas formas plurais de legalidade³².

Assim sendo, faz-se interessante perscrutar como o Estado-nação moçambicano – sendo este um conjunto de articulações políticas-ideológicas hierarquizadas, distribuídas por funções jurídicas públicas e procedimentos institucionais soberanos, enquadrados num território com um agrupamento social alargado e fronteiras e divisas bem definidas – vem

³² A Constituição Moçambicana de 2004 reconhece, em seu artigo 4, a natureza multicultural da sociedade moçambicana. Contudo, como sugere Meneses, na curta história do Moçambique independente o Estado vem perseguindo políticas de construção da nação com base em mecanismos que buscam invisibilizar as pluralidade de formas de regulação social, manifestação direta da diversidade cultural do país (Meneses, 2007: 2).

dialogando com o capital cultural e simbólico e regulamentos jurídicos processuais edificados e codificados a partir e através da independência do país.

Posto isto, meu grande intuito foi perceber como estes símbolos e códigos vêm sendo estimulados e reestimulados na sociedade moçambicana, e como os sujeitos deste estudo percecionam a deliberação de mecanismos de ativação de dispositivos identitários que podem ou não agencializar padrões de pertencimento e exclusão que têm um importante papel na manutenção de paradigmas de identificação forjados antes mesmo dos processos de transição para a independência, ou seja, ainda como prerrogativas ideológicas dos movimentos independentistas.

Estas prerrogativas serviram não apenas como discursos para validar ações, transformando assim as realidades, mas como mecanismos de coesão social que foram ajustados de forma pragmática naquilo que definia o país para além de simplesmente uma retórica de mudança: a criação de um novo contrato social para Moçambique como uma retórica de fonte da emancipação social. Aqui, o contrato social de base rousseuniana, baseado numa delegação total dos direitos individuais e coletivos a uma autoridade estatal com poder de decidir sobre o rumo da sociedade, teve de ser transmutado radicalmente para um contrato de tipo colaborativo.

A promulgação de uma nova versão de um contrato social para o país tinha como alicerce ideológico e prático a refundação do Estado enquanto motor civilizatório, norteador e delineador do projeto da nação que também se buscava criar. Dessa forma, é válido ter-se em mente a extensão conjuntural nacional do Estado, pois como afirma Santos (1998), este também é:

O espaço-tempo da deliberação política privilegiado da cultura enquanto conjunto de dispositivos identitários que estabelecem um regime de pertença e legitimam a normatividade que serve de referência a relações sociais confinadas no território nacional, das cerimónias oficiais aos feriados nacionais (Santos, 1998: 10).

Desse modo, o contrato social, enquanto metáfora fundadora da racionalidade social e política da modernidade ocidental, nos Estados modernos tende a conceber um modelo sociopolítico que gera de maneira regular, contínua e sólida os bens públicos; e dentre eles a identidade coletiva. Esta identidade coletiva, no caso do Moçambique pós-colonial foi forjada com base nas lutas de emancipação colonial e, claro, por meio da prossecução do bem comum aos moçambicanos, capitaneada pelo movimento que levou a cabo um amplo processo de transformações sociais e políticas.

Em conversa com um dos meus interlocutores perguntei o que na sua opinião o identificava enquanto moçambicano? Respondeu-me que para ele poderia ser várias coisas, desde a culinária aos hábitos sociais; mas que isso também poderia não ser o fator de identificação e significado para outras pessoas de outras partes de Moçambique. Para Cláudio José, entrevistado em Moçambique,³³:

o problema aqui é que nós, muitas vezes, precisamos de uma identidade única e coesa, numa categoria Moçambique, quando é uma realidade extremamente diversificada. Eu uso com os meus alunos, por exemplo, o facto de um camponês Makonde tem muito mais afinidades de todo o tipo, linguísticas, culinárias, culturais em geral, familiares, com o seu vizinho de fronteira com a Tanzânia, do que com o camponês de Maputo. Para ele um camponês de Maputo é um estrangeiro (Entrevista realizada em 6 de março de 2014).

Ao analisar as palavras de Cláudio José (59 anos) é possível termos a noção da complexidade em se tentar definir atributos que identificam de forma generalista a identidade moçambicana, pois como bem dito, “o país é enorme” e há uma imensa diversidade cultural nas diferentes regiões que formam o espaço social e geográfico de Moçambique. E é neste sentido que não se pode falar ainda (será que algum dia será necessário?) de uma identidade moçambicana em termos absolutos, mas sim em processos de identificação em Moçambique, onde vários quadros culturais fundem-se para formar uma

³³ Nome fictício. Cláudio José, além de ser professor na UEM, também é escritor. Porque vários dos entrevistados aceitaram falar na condição de anonimato, adotei para todos os casos a utilização de nomes fictícios.

identidade jurídica consistente, mas em grande processo de transformação, sobretudo também porque, como explica Cláudio José: “o Estado precede a nação,[...] é claro que em África o Estado precede a nação”. Assim, segundo o próprio:

O Estado não é o resultado conclusivo do esforço da nação, mas é o Estado que tem que fabricar a nação. Quer dizer [nessa hora rabisca em papel um mapa de Moçambique e as diferentes etnias do território moçambicano nas suas respetivas regiões: Makondes, Chewas, Shonas, Songas e Macuas], todos estes estão em espaços que fazem fronteiras com outros países. Os únicos que são internos, por acaso são os maiores, são os Macuas, que não têm fronteira, os outros estão todos partidos ao meio, e juntar isto... quer dizer, a ponte, ou seja, a estrada que liga o norte ao sul tem menos de 10 anos (Entrevista realizada em 6 de março de 2014).

Portanto, em um primeiro momento, a articulação entre o modelo de produção socialista por meio do Estado e a vontade popular estiveram em sintonia: ou seja, ambos buscavam uma mudança de paradigma social, no qual a exploração colonial fosse suprimida ao máximo através da efetivação do programa do novo Estado. Neste aspeto, a identidade nacional e a nação forjadas por meio das práticas e discursos que buscaram lançar Moçambique e os moçambicanos para uma perspectiva de futuro e coerência histórica, estiveram, de certo modo, em consonância com uma modernidade de feição socialista, assente no contrato social da modernidade eurocêntrica (Santos, 1998; Macamo, 2002). Contudo, na atualidade, a identidade assente neste contrato social urge daquilo que Amílcar Cabral (2008) definiu enquanto natureza dialética dessa identidade. Ou seja, a identidade

[...] individual ou coletiva, é portanto, simultaneamente, a afirmação e a negação de um determinado número de características que definem indivíduos ou coletividades em função de coordenadas históricas (biológicas e sociológicas), em dado momento da sua evolução. [...] a identidade não é uma qualidade imutável, precisamente porque os dados biológicos e sociológicos que a definem estão em permanente evolução, quer biológica quer sociologicamente, não existem, no tempo, dois seres (individuais ou coletivos) absolutamente idênticos, ou absolutamente distintos, porque é sempre possível encontrar características que os distingam ou que os identifiquem. [...] a identidade do ser é sempre uma qualidade relativa, não exata, mesmo circunstancial (Cabral, 2008: 218).

Tendo sido a identidade do povo também uma preocupação de Amílcar Cabral no período pré-independente nas então colónias portuguesas³⁴, a pluralidade de elementos que conformam a identidade do ser individual ou coletivo apontada por este autor, define bem minha preocupação em relação àqueles elementos que estão abarcados pela categoria “branco” em Moçambique independente. Pois assim como qualquer outra categoria identitária neste país, estes últimos, a despeito de serem um grupo heterogéneo, e mesmo uma elite económica, como qualquer outro moçambicano, estão da mesma forma submetidos aos processos de alteração social e transformações dos seus valores no país, os quais afetam as multiplicidades de componentes decisórios do eu moçambicano, seja este individual ou coletivo.

Ressalto ainda que os mitos e narrativas do tempo colonial, do processo revolucionário à independência, da guerra de agressão após a independência, da solidariedade dos anos 1980, da fome que assolou o país neste período, do processo de acordo de paz na década de 1990, e das graves adversidades económicas condizentes a quase todos esses períodos contribuem para solidificar uma consciência coletiva sobre processos que marcaram não apenas a constituição histórica de Moçambique, mas também a constituição de uma aquiescência coletiva sobre os factos que conformam os processos de identificação desta comunidade imaginada.

Como afirma Amílcar Cabral (2008: 221), a base da coerência cultural de qualquer sociedade é a sua estrutura social³⁵. O colonialismo português tentou destruir as

³⁴ Sobre a preocupação em relação à população branca das colónias portuguesas antes das independências, consultar Cabral (1978) “Obras escolhidas de Amílcar Cabral – Arma da Teoria – Unidade e Luta, Volume I” e Cabral (2008) “Amílcar Cabral: Documentário”.

³⁵ Essa coerência cultural e nacional era uma preocupação recorrente em Cabral, visto que, como é sabido, sob o jugo do colonialismo português, a Guiné só bem tardiamente constituiu-se como um Estado moderno, com estruturas administrativo-burocráticas consolidadas e instituições de ensino e associações profissionais a funcionar; pois sendo uma colónia de exploração económica não era necessário ter as estruturas em exercício, como o Liceu (que era em Cabo Verde), forças armadas, etc., e sendo estas estruturas designadas a partir de Cabo Verde (Pélissier, 2001: 41-42). Portanto, as questões básicas que supostamente criam dinâmicas nacionais só muito tarde passaram a existir na Guiné, resultando ainda hoje em problemas das clivagens étnicas

lideranças dos vários grupos culturais em Moçambique, assim como a unidade e coesão social dos mesmos por meio da promoção do tribalismo e da instrumentalização das diferenças culturais. Conseguiu em parte este intento, fomentando a competição entre os grupos étnicos. Não obstante a estratégia colonialista, foi por meio da revalorização das “fontes” iniciada por uma minoria negra, mestiça e branca que, com o fundamental apoio das massas, que tornou possível a destruição da governação colonial em Moçambique e a busca da edificação de um novo paradigma cultural e nacional ancorado nos diversos modelos étnico-culturais já existentes. O novo modelo socialista de organização sociopolítica passou a determinar os padrões culturais de ação e de comportamento englobando não só os “brancos” aderentes à causa da revolução, mas todos os nacionais e estrangeiros que se identificavam com este novo projeto de nação independente.

No entanto, é possível afirmar que com a adoção do modelo neoliberal a partir da abertura económica na segunda metade dos anos 1980, a tal modernidade de cunho socialista, tendeu por ficar no campo dos discursos e das ideias de uma posteridade perene. Assim, a tentativa de uma identidade nacional idealizada na luta de libertação acabou por fragmentar-se novamente, levando seus signos e referenciais simbólicos de identificação a serem perseguidos por outros meios e caminhos não mais somente através do ente revolucionário, mas assentes em referenciais que condizem com as novas experiências e práticas cotidianas dos cidadãos do país.

A busca por signos de referências identitárias estaria assente não tão somente nos mitos e nas histórias contadas sobre o processo revolucionário, e nas outras referências vivenciais supracitadas, mas igualmente em outros símbolos de identificação, como a música, a comida, o vestuário e em qualquer outra característica que seja possível de corresponder às demandas identitárias da atualidade. Estas demandas são amplas. Porém,

e fraturas regionais. Em Moçambique e Angola mesmos nas guerras de libertação e civil nunca esteve em causa a fratura territorial destes países.

penso ser necessário ter um outro liame ideológico que tente abarcar ao máximo possíveis necessidades e aspirações. Não estou a falar apenas na fabricação de uma nova grande narrativa, mas em algo que possa se tornar o sustentáculo real por detrás dessa narrativa.

De facto, o projeto nacional exprimiu o que viria a ser Moçambique com a independência: um projeto que não o colonial, um projeto que tentaria unificar os seus cidadãos a partir de então. Portanto, o projeto da identidade nacional definiu-se enquanto aquele em que os moçambicanos se identificavam com o projeto da FRELIMO, das zonas libertadas, de um Moçambique independente. Este projeto esteve ancorado nas aspirações do ser revolucionário, que por sua vez acabou por ir de encontro ao problema de definição do inimigo interno, os designados “comprometidos”; isto é, aqueles que não aderentes ao projeto revolucionário passaram a ser considerados comprometidos com o colonialismo³⁶, os quais as origens remontam à época da dominação colonial portuguesa.

Nesta perspetiva, este trabalho busca, entretanto, explorar as margens de uma cultura pós-colonial de identificação nacional por meio da apreciação das narrativas de pessoas que em sua maioria, outrora, em diferentes épocas, se encaixaram nos tipos ideais que caracterizaram a figura do colonizador em Moçambique, ou que se diferenciavam, até certo ponto, do colonizado. O percurso de identificação com o novo Estado saído do colonialismo não foi automático para essas pessoas. Para alguns, assim como para a maioria da população, a formação de uma identidade nacional moçambicana independente deu-se pela identificação e aceitação do discurso nacional, e pela adoção de uma identidade política antes e após o processo de independência. Mas sendo para alguns dos sujeitos que caracterizam esse estudo, em especial os nascidos após o período colonial, um processo doloroso de identificação com a nova realidade “pós-colonial”.

³⁶ Em relação aos “Comprometidos” ver, por exemplo, Maria Paula Meneses, 2015 e Benedito L. Machava (2011).

O corpus conceitual utilizado até aqui é útil, todavia insuficiente àquilo que preciso para refletir sobre estas temáticas na realidade moçambicana. Em vista disso, optei por uma grelha analítica complexa suportada por uma abordagem interdisciplinar, intersectando com a história, com a antropologia, não ficando apenas nos *racial studies*. Portanto, nos capítulos subsequentes busco estruturar de maneira sólida a especificidade do grupo em questão para a análise que faço do país, procurando mostrar suas imbricações teóricas e limites conceituais, os quais servem de fundamento para minha metodologia.

Capítulo 3. Itinerário e considerações metodológicas e teóricas sobre o trabalho de campo

Direta ou indiretamente, o discurso antropológico [e sociológico], formula o conhecimento que se encontra enraizado na autobiografia. Se isso é considerado juntamente com a convenção de que o trabalho de campo vem em primeiro lugar e a análise, posteriormente, começamos a perceber que o Outro como objeto ou conteúdo do conhecimento antropológico é necessariamente parte do passado do sujeito cognoscente (Fabian, 2013: 114).

3.1. Ferramentas metodológicas

Neste capítulo de apresentação da metodologia colocada em prática para consecução do trabalho que propiciou esta tese de doutoramento, ressalto que vali-me da transdisciplinaridade metodológica enquanto mecanismo de recolha das informações e de depuração dos dados. O intuito da pesquisa científica que originou este trabalho de tese foi de contribuir igualmente para uma clarificação das análises sobre a diversidade de grupos culturais em África, tendo em mente, entretanto, que seu resultado baseia-se nas minhas apreciações em colaboração com alguns sujeitos desta pesquisa. Por essa razão, é um complemento de um todo analítico e teórico, por vezes inexato, haja visto que “a verdade científica é sempre uma verdade convencional” e que “o primado da teoria, na ciência, é o reverso estrutural da presciência da incompletude. A teoria é necessária para compensar os sempre ausentes factos decisivos” (Santos, 2014: 101).

Dessa forma, tanto a observação participante quanto o método de biografização das narrativas dos sujeitos da pesquisa através de entrevistas, foram importantes para a consecução deste trabalho. Essa transdisciplinaridade metodológica transgressiva (Santos, 2014) possibilitou-me traçar um quadro de análise etnográfica mais contextualizada do universo no qual estive por seis meses inserido e de modo a realizar com maior propriedade este estudo, pois em conformidade com Telmo Caria (2003), a respeito do método etnográfico,

[...] admitimos que todos os procedimentos de recolha e tratamento de dados são possíveis, desde que subordinados à preocupação de compreender o outro, através da reflexividade do investigador para racionalizar a posição social de cientista e para relativizar as suas origens culturais do cidadão. Assim, podemos acrescentar que os procedimentos e saberes operatórios da etnografia são pluri-técnicos e, do ponto de vista epistemológico, são híbridos e ecléticos (Caria, 2003: 13).

A etnografia foi utilizada como método e ferramenta de memorização do pesquisador e de (re)elaboração dos dados colhidos em campo através da construção de um quadro de análise mais geral sobre a realidade pesquisada: ora como aporte introdutório para a construção do texto biográfico, descrevendo o contexto de onde se fala, ora como complemento discursivo da biografização das narrativas em curso, por meio das entrevistas. O cientista social (antropólogo e/ou sociólogo) que porventura não fundamentar suas experiências particulares através do método etnográfico acabará por usufruir das narrativas alheias através de outros métodos (Fabian, 2013). Contudo,

O trabalho de campo, que demanda presença pessoal e envolve vários processos de aprendizado, mantém uma certa economia de tempo. A regra de ouro antropológica – um ciclo completo de estações – pode não ser a sua medida exata, mas ela reconhece, ao menos, que uma certa passagem de tempo é um pré-requisito necessário, não somente um custo inoportuno. Mais tempo [...] é necessário para analisar e interpretar a experiência registada em textos (Fabian, 2013: 116).

A observação participante, em consonância com o método biográfico, enquanto suporte prático da experiência etnográfica, detém o potencial de trazer maior naturalidade para a inserção em campo. Como explica James Clifford (2007: 477), mesmo imperfeito, o trabalho etnográfico mantém-se enquanto um método sensitivo não usual. E a observação participante obriga seus praticantes a experienciar, tanto num nível corporal quanto intelectual, as vicissitudes da tradução (cultural). Nesta acepção, tanto a etnografia quanto a observação participante configuraram-se apenas como partes de modalidades metodológicas, não rígidas, não assentes nos cânones metodológicos, pois não poderia apenas observar, tinha de interagir, outras vezes conduzir ou, no que acho mais apropriado, ouvir; um pouco na esteira da transgressividade das regras metodológicas que sugere

Boaventura de Sousa Santos (2014: 163-165). Nesta perspectiva, e de acordo com Elísio Estanque (2003),

A metodologia nas ciências sociais não é apenas uma ferramenta que o investigador utiliza objetivamente para testar as suas hipóteses, tal como o social não pode ser visto pelo investigador como simples objeto que ele mobiliza ou usa de forma racional e utilitária. O social não está unicamente no objeto de estudo, e não basta reconhecer (citicamente) que o cientista é também ele um ser social, para que o problema seja resolvido. Não só o sociólogo [ou o antropólogo] é um ser social como o processo de conhecimento que ele procura levar a cabo é um processo social (Estanque, 2003: 62).

Dessa forma, a prática da transdisciplinaridade metodológica foi muitas vezes consequência das opções disponíveis em campo. As situações e relações davam-se de forma espontânea mesmo dentro da objetividade científica do trabalho de campo. E por isso, a transcrição para este texto científico deu-se com base nas possibilidades proporcionadas pelo campo, e visto que, como sugere Telmo Caria (2003: 14), a “especificidade da etnografia está no seu posicionamento periférico do investigador relativamente às dinâmicas de interação social”. E o texto científico, como produto etnográfico, não é monolítico, pelo contrário, de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2014), a moldura científica deste material, enquanto resultado de uma “*reality fiction*” sugere que

[...] a relação entre o ato de significação (o próprio texto) e o objeto da significação (memória, realidade) varia no interior dessa moldura. Os momentos de tensão entre ambos se distinguem uniformemente ao longo da narrativa científica. Do mesmo modo, a distância entre o “ficcional” e o “factual” pode variar muito num mesmo texto (Santos, 2014: 101).

Desse modo, num estudo qualitativo, o campo analítico, enquanto espaço de significação e transfiguração constante, exige que as ferramentas científicas de análise sejam relativizadas e transmutadas de acordo com as possibilidades de intervenção relacional com os atores sociais presentes nestes espaços interrelacionais. Assim, as conclusões objetivas que daí se retira podem ou não suprir as expectativas do investigador e menos ainda do investigado, haja visto que “a objetividade em ciências sociais não é um ato de neutralidade da observação” (Caria, 2003: 10). De acordo com este autor, desejar questionar a etnografia

como metodologia de investigação pressupõe operar numa área de limite entre ciência consagrada e estabelecida (ou seja, seus resultados científicos) e suas práticas em diferentes contextos e disciplinas, “convocando a cultura e identidade científico-disciplinares para uma zona de transação comum, por vezes ‘impura’ e heterógena” (Caria, 2003; Nunes, 2000; Bergeron, 2000 *apud* Caria, 2003: 11).

As opções metodológicas de atuação num espaço heterógeno que é os dos sujeitos deste estudo, ou seja, dos moçambicanos “brancos”, consistiu numa dinâmica operacional de atuação que conjugasse os diversos espaços de trânsito desses sujeitos, incluso repartições públicas, universidades, cafés, residências privadas, estância balnear, etc., e as diferentes disponibilidades para levar a cabo uma entrevista formal com uso de gravador ou a uma conversa informal sem uso de apontamentos para não perder a espontaneidade nem ferir suscetibilidades. Mais adiante explicarei pormenorizadamente os métodos qualitativos utilizados e seus contextos. Mas quero ater-me aqui a outra metodologia de pesquisa de campo, a qual, sem a mesma não seria possível ter um quadro mais geral para discussão: refiro-me à pesquisa de arquivo e à análise das fontes primárias. Estou ciente de que o próprio método biográfico provê material primário consistente para o estudo em questão, e o modo de tratamento deste último foi-me sempre mais familiar.

3.2. A Pesquisa nos arquivos: breve enquadramento processual

a) Fundos dos arquivos históricos.

Ressalto que tanto no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) em Maputo quanto nos arquivos em Lisboa [Arquivo histórico Ultramarino (AHU), no Instituto Investigação Científica Tropical (IICT), Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo Histórico Diplomático (MNE) e a Biblioteca Nacional (setor de reservados e microfilmes)],

e em Coimbra (bibliotecas da Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, Centro de Documentação 25 de Abril), mesmo não possuindo suficiente experiência de investigação arquivológica, o método de pesquisa documental mostrou-se um desafio.

Digo isso pois no início desta pesquisa eu não apenas tinha pouca noção de manuseio de caixas e fundos catalogados onde se encontravam farto material histórico e diplomático sobre o período colonial em Moçambique (ofícios, notas diplomáticas, telegramas do Alto comissariado da Província de Moçambique, etc.) como também tive dificuldade inicial em estabelecer um período para a análise. Este obstáculo deveu-se por que fui aos arquivos com o objetivo megalómano de compreender a história política colonial de Moçambique no século XX anterior à instituição do Estatuto do Indigenato e da Reforma Administrativa Ultramarina (RAU) – decreto que incluía a adoção implícita de um sistema de *indirect rule*, assumindo claramente uma duplicidade política e jurídica na sociedade colonial (Florêncio, 2008; Meneses (2009) – e abranger a perceção dos diferentes processos e trajetos migratórios, assim como os procedimentos de retorno, dentre outros itinerários.

Tal dificuldade de definição resultou que as primeiras incursões e levantamentos documentais nos arquivos históricos, nomeadamente nos arquivos do MNE de Portugal e da Torre do Tombo, fossem sobre o período anterior a instituição da RAU, buscando especialmente ofícios e relatórios sobre a ida de colonos portugueses a Moçambique, os quais acabei por não utilizar de forma consistente neste trabalho. Em Moçambique, no AHM, pude mitigar em parte esta dificuldade através da análise de algum material no Fundo da Direção dos Serviços da Administração Civil – Seção A; Caixas 1319 e 1320; “Relação de imigrantes Chineses nos primeiros meses do ano de 1923 na Província de Moçambique”; Caixa 1322, Assunto: Alemães e Gregos residentes na Província de Moçambique (ano 1926); e ainda sobre vários outros imigrantes tais como húngaros, alemães e ingleses requerentes da nacionalidade portuguesa no ano de 1928 (Caixa, 1322). Pude igualmente

verificar cópias dos ofícios emitidos pelo Governo do Distrito de Moçambique. Destaque para o de número 200 da Secretaria Civil, de 7 de setembro de 1905, dirigido ao Sr. Secretário Geral pelo Governador, e em referência a nota circular de Nº 44.2622 de 27 de maio de 1905 que versa sobre as alterações do projeto aos diplomas que regulavam a polícia de trânsito e concessão de passaportes e com título “Restrição de entrada de Asiáticos Na Província de Moçambique”.

b) Jornais e Periódicos.

Não muito tempo passado desde que comecei a pesquisa de arquivo percebi que para o período de três a quatro anos para a escrita da tese (inclusive o trabalho de campo) meus objetivos de investigação, por meio do uso de um maior número de fontes primárias em arquivos, não seriam exequíveis em tempo hábil. Contudo, a busca por jornais moçambicanos como O Brado Africano (1918, 1919 e 1973), Diário de Lourenço Marques [Guardian] (1961), Notícias da Beira [Beiranews] (1961), e portugueses, a exemplo do Diário de Notícias (1975) e do Jornal de Notícias (1975) em diferentes períodos da experiência colonial em Moçambique, realizada mormente na Biblioteca Nacional de Portugal, apesar de pouco utilizados ao longo desta tese, proporcionaram-me um melhor entendimento sobre a força da ideologia fascista colonial por meio dos discursos e feitos nacionais, mas também pelas ausências e silêncios observados nestes periódicos no período em questão, sobretudo nos jornais portugueses da colônia.

3.3. O método biográfico e as entrevistas em profundidade (semi-diretas)

O tempo pessoal do cientista não é uma sequência homogénea; é antes intrinsecamente irregular e incoerente, e isso se reflete no seu desenvolvimento científico (Santos, 2014: 105).

No meu projeto de pesquisa pretendi utilizar três abordagens metodológicas no trabalho de campo: a etnografia (já exposta anteriormente), as entrevistas em profundidade³⁷ com o máximo de pessoas possíveis e três histórias de vida. Este último método de investigação, enquanto um processo de biografização mais intenso, com uma convivência com os sujeitos por longos períodos e disponibilidade dos mesmos para uma imersão no passado de forma repetida, infelizmente não foi possível de realizar por alguns motivos principais. Primeiro, porque após algumas tentativas em contactar pessoas (em especial mais velhas) que pudessem colaborar com esta metodologia, não consegui firmar compromissos para realizá-las. Em segundo, porque percebi que seria inviável pelo tempo exigido e necessário para colocar em prática as histórias de vida alargadas, tendo em vista que primeiro tive que estabelecer uma rede de possíveis informantes, marcar entrevistas e depois solicitar que continuássemos com sessões de entrevistas o que não se concretizou pela compreensível indisponibilidade dos sujeitos para sua continuidade. Vale salientar que fazer histórias de vida é tornar-se próximo das pessoas, assentado num lugar, poder fazer perguntas que podem invadir sua privacidade, de se poder estar em espaços onde os visitantes em geral não vão (na cozinha, por exemplo); e estava a tratar um tema muito sensível.

Por fim, e não menos importante, este método obrigava-me ter grande proximidade afetiva com as pessoas, o que pelo exposto anteriormente não foi possível de

³⁷ De acordo com Barbara Czarniawska (2014: 30), este termo é aplicado somente a entrevistas que buscam alcançar em profundidade as memórias pessoais dos sujeitos. Este foi realmente um dos intuitos das entrevistas, mas não poderia nunca ser uma obrigação nem para mim nem aos entrevistados, pelo simples facto das entrevistas também serem abertas para que os sujeitos pudessem narrar sobre outros temas, apesar de haver um guião semiestruturado.

realizar. Notei ainda que a qualidade de estrangeiro (*outsider*) com a qual era percebido acabou por inviabilizar a realização desse método, sendo mesmo determinante para a adoção do método biográfico. A minha estadia em Tete na metade do período total em campo também impossibilitou-me de seguir um cronograma fixo em Maputo, o que fez-me desistir das histórias de vida.

O método biográfico foi colocado em prática por meio das entrevistas semi-diretivas, as quais, por estarem assentadas num guião aberto e indagar sobre vários momentos da vida, permitiram aos entrevistados falarem sobre o que quisessem durante o tempo que necessitassem. Ao total foram realizadas 20 entrevistas³⁸, dentre formais e informais. Infelizmente os registos de áudio de algumas entrevistas resultaram precários, sendo que não serão tratados todos da mesma forma. A entrevista como ferramenta metodológica, conjuntamente com o trabalho etnográfico, foi de suma importância para a consecução deste trabalho de tese, visto que, e em concordância com Elsa Lechner (2009), o método biográfico,

[...] é um instrumento de conhecimento das realidades humanas baseado na experiência narrada dos sujeitos. Estes são aqui entendidos como tendo capacidades para serem autores e atores conscientes das suas próprias vidas e não meros objetos de análise científica. O conhecimento produzido com o recurso a este método não é apenas referencial (dizendo respeito a algo que a pessoa viveu) mas é também performativo (o ato em si de narrar), através dos relatos biográficos proferidos (Lechner, 2009: 6-7).

Neste sentido, a análise biográfica realizada por meio das entrevistas teve como intuito perceber como os entrevistados se auto-percecionavam enquanto sujeitos pertencentes ao mundo social moçambicano, onde o passado colonial, as histórias, hábitos, costumes, contos e os mitos são representativos desse universo simbólico-prático atual, contudo derivativo de um conjunto de práticas, vivências e saberes apreendidos e acumulados ao longo de suas vidas. Por sua vez, o “olhar biográfico”, enquanto um olhar

³⁸ A lista de entrevistados encontra-se em anexo.

prolongado, aprofundado, nos possibilita alcançar esses mundos num efeito que vai além das aparências sobre os contextos de pertencimento e de construção dos sujeitos, e ao mesmo tempo demonstra um processo de aceitação do biógrafo pelo biografado, sendo indicativo da confiança no trabalho do investigador e biógrafo (Lechner, 2009: 8). Assim, uma relevância adicional ao método biográfico dá-se também pelo facto de

Independente do olhar disciplinar de onde se parte, as histórias de vida e relatos de experiência têm ainda o poder de emancipar. Desde logo porque levam a tomadas de consciência, depois porque ultrapassam a fronteira dos estereótipos e permitem aos sujeitos ressituar-se face à sua história e papéis sociais. Assim, conceber a pesquisa biográfica também nos seus efeitos significa reconhecer a carga política que comporta, quer como método quer como forma de apreender as realidades (Lechner, 2009: 9).

Sobre esse respeito, foi evidente nos relatos dos sujeitos entrevistados uma posição crítica em relação à política, tanto a do passado recente (colonial e independentista) quanto a atual. Percebi que muitos dos sujeitos usaram a possibilidade biográfica, e por circunstância do anonimato que ela também proporciona, para desabafar e colocar seus pontos de vista em matérias tão controversas e quase *tabus*, como o racismo na sociedade atual, o clientelismo na política e/ou o “tribalismo”³⁹.

É possível afirmar que o processo biográfico resulta não apenas numa denúncia, desabafo ou esclarecimento, mas mais importante, dá a possibilidade de uma reconstituição do eu identitário que narra a sua própria existência; uma releitura, com detalhes, da sua história de vida, de rememoração e recriação da mesma, por mais sintética que seja sua narração. Desse modo,

A história de vida provém de um processo de transformação que o indivíduo exerce pela linguagem sobre a sua vivência, através da qual tende a constituir a sua identidade e a sua relação ao mundo. É um processo de construção identitária elaborado pela palavra e que permite pôr uma “ordem narrativa” na sua própria vida (Delory-Momberger, 2009: 25).

³⁹ Diferentemente do sentido *ipsis litteris* da palavra, a conotação aqui subtende um grupo de pessoas (políticos, empresários, etc.) com interesses afins, um *cluster*, e com intuito de manter-se no poder por meio de ações que favoreçam a maior parte das pessoas ou grupos apoiantes e leais ao *cluster* no poder.

Como já foi dito na introdução desta tese, pretendi realizar um estudo sócio-antropológico tendo como suporte as cidades de Maputo e Tete. Nestes *locus* de trabalho de terreno, procurei analisar os processos de (re)constituição identitária de sujeitos da pesquisa que, em geral, não são alvo principais de estudos sociológicos e/ou antropológicos em trabalhos diversos realizados sobre África no passado e muito pouco na atualidade. Ou seja, com uma investigação sobre “brancos” e mestiços no Moçambique independente, pude, em primeira mão e por meio de seus discursos biográficos, testemunhar como estas pessoas individualmente se auto-percecionam enquanto cidadãos moçambicanos, em maior ou menor grau de identificação com a realidade circundante, mas que se diferenciam da maioria da população moçambicana por um maior poder aquisitivo e um nível de escolaridade mais elevado.

Este não é propriamente um estudo sobre elites, a exemplo dos estudos de Antónia Lima (1997) e de George Marcus (1992) que retratam a construção organizativa e as relações sociais de elites económicas de Portugal (Lima, 1997) e dos EUA (Marcus, 1992), respetivamente. Entretanto, com alguma ressonância com os trabalhos citados, a dificuldade inicial foi estabelecer os primeiros contactos com os sujeitos de estudo de minha pesquisa, pois, como, no geral, constituem-se enquanto parte de uma elite em Moçambique, não se apresentam como uma comunidade facilmente acessível e identificável, apesar de diminuta numericamente.

Não possuo dados socioeconómicos exatos para determinar quantitativamente o número ou percentagem de indivíduos que se enquadram na categoria de elite económica no país. Em consonância com os dados sobre Pobreza e Bem Estar em Moçambique do ano de 2010⁴⁰, muito embora os muito ricos [e ricos] simbolizem um segmento minúsculo da

⁴⁰ Cf. Inquérito ao orçamento familiar 2008/09 em http://www.ine.gov.mz/estatisticas/publicacoes/pobreza-e-bem-estar-em-mocambique_-terceira-avaliacao-nacional.pdf/view

população, podendo possivelmente condizer a uma parte bastante significativa do consumo privado total “na amostra pode não conter nenhum moçambicano da ‘elite’” (IOF08, 2010: 63). No entanto, os sujeitos desse estudo não correspondem diretamente ou somente a uma elite político-económica, mas, por razões sócio-históricas, pertencem, muitas vezes, a uma elite intelectual.

Como ressaltei, não pretendo aqui fazer uma descrição precisa do que significa uma elite no contexto global nem apresentar dados que comprovem ou não esta categoria no contexto moçambicano. Contudo, afirmo que neste grupo por mim denominado de elite, e pelos dados socioeconómicos de pobreza verificados nos estudos sócio-estatísticos do INE-Moçambique, grande parte destes sujeitos apresentam um padrão de vida elevado se comparado com a vasta maioria da população moçambicana. Mas como parâmetro de comparação, de acordo com os dados do Inquérito aos Orçamentos Familiares (IOF.2014/15) sobre despesas mensais por agregado familiar, os residentes de Maputo tem despesas mensais médias (25,912 meticais)⁴¹ muito acima da média nacional urbana (11,889 meticais) (IOF. 2014/15, 2015: 25). Por meio desses dados conclui-se que todos os entrevistados da pesquisa são residentes dos centros urbanos, sobretudo da cidade de Maputo; ou seja, sujeitos que compõem um grupo seletivo de pessoas no país que tem suas remunerações bem acima da média da população nacional urbana.

Dito isto, como explico na introdução e resalto nos demais capítulos, este grupo de não-negros não se apresenta homogêneo, nem pela procedência nem pelas atividades que exercem em cada lugar estudado. Assim, a dificuldade imediata com que deparei-me ao chegar a Maputo, no dia 13 de novembro de 2013, foi justamente o facto de meus sujeitos de estudo não estarem inclusos ou serem pertencentes a um *cluster* específico, apesar de

⁴¹ Equivalente a 375 euros pelo câmbio atual (dezembro/2017). Este valor é referente a média da cidade de Maputo. Em conversas com alguns possíveis sujeitos da pesquisa, especialmente os mais jovens, e que em geral são profissionais liberais e ligados ao terceiro setor, estes chegaram espontaneamente a enunciar que seus vencimentos são em média quase o dobro desse valor.

poucos numericamente; ou de não ter escolhido um agrupamento particular, como, por exemplo, parte do corpo docente não-negro das universidades da região. Não me limitei a isso, pois buscava justamente a pluralidade de experiências desses indivíduos. Em segundo, o obstáculo inicial deu-se também, e em consonância a Antónia Lima (1997), pelo facto dessas pessoas em Maputo, enquanto um grupo singular, terem o privilégio da privacidade e poderem manter esse privilégio.

É claro que, como falei, essa classe não é uniforme e o acesso a determinados sujeitos definitivamente não teve quaisquer dificuldades. Assim, para poder ultrapassar certas barreiras iniciais que tive, e por questões de afinidade intelectual, muitos dos meus entrevistados, num primeiro momento, estavam ligados ao meio académico (professores, escritores, técnicos e estudantes), mas não estiveram restritos a esses espaços. Alguns estavam vinculados ao setor de serviços e outros com atividades relacionados ao terceiro setor. Alguns poucos eram pequenos comerciantes ou exerciam atividades na área do lazer e turismo. É válido ressaltar, contudo, que atualmente estas pessoas, no geral, comungam da particularidade de pertencerem ao campo económico, artístico e intelectual de Moçambique.

Devo ainda salientar que quando comecei o projeto que deu origem a este trabalho de tese, os sujeitos da pesquisa que inicialmente pretendia entrevistar compreendiam apenas os “brancos” de origem ou descendência portuguesa. Todavia, nas conversas com minha orientadora do doutoramento⁴², chegamos a conclusão de que a categoria “branco” em Moçambique apresentava várias nuances, visto que essa classificação estatutária foi sendo edificada e alterada ao longo da história do país em séculos anteriores. No período colonial do século XX, o branco em Moçambique, como explico melhor no capítulo 4, é uma construção histórico-estatutária criada para distinguir os brancos de origem

⁴² Agradeço à Professora Doutora Maria Paula Meneses pelas reflexões no sentido de expandir o campo de análise da categoria “branco” em Moçambique, que pode estar não apenas associada a cor da pele, mas igualmente a uma posição estatutária.

européia, mestiços, asiáticos e negros assimilados, dos negros considerados indígenas ou não civilizados. Sendo assim, e como foi possível perceber em campo, algumas dessas representações sobre o branco permanecem enquanto resquícios de sociedade colonial. Desse modo, reformulei o projeto alargando o leque de indivíduos que possivelmente adequavam-se nessa categoria e que, fosse pelo fenótipo ou pela posição social, poderiam ser enquadrados enquanto “brancos” ou não-negros.

Devo, contudo, ressaltar que sou proveniente de uma família de origem mestiça no Brasil: indígena, portuguesa e negra de avós e bisavós, mas apresento sobretudo alguns traços indígenas; traços que muitas pessoas confundem, nos diferentes lugares por onde passei (com exceção do norte do Brasil, onde nasci e cresci, Peru e alguns pontos de Moçambique) com traços orientais. Para muitas pessoas em Maputo, eu era considerado branco, mas sobretudo estrangeiro por causa dos meus traços que, penso, destoavam dos outros “brancos da terra”. Em Tete, era considerado um “branco” estrangeiro, ou mesmo brasileiro, visto que não foi difícil perceber que a fama dos meus conterrâneos infelizmente não é das melhores, principalmente por causa da atuação de forma desastrosa da Empresa brasileira Vale-Moçambique na região⁴³.

Destaco ainda que no Brasil, onde a mestiçagem (um tanto romantizada) é referência para a maior parte da população, a percepção do branco ou de uma branquitude é determinada, para além do fenótipo, mais pela posição social do indivíduo na sociedade. Neste sentido, não querendo em absoluto fazer uma análise comparativa do fenómeno da branquitude nos dois países, o que me motivou investigar este tema foi compreender como se deu essa construção estatutária em Moçambique ao longo da história colonial do século XX e, principalmente, como tem-se desenvolvido na atualidade, e assim perceber qual a percepção dos sujeitos da pesquisa sobre esta construção simbólico-estatutária.

⁴³ Sobre a atuação da Vale em Moçambique, ver Rocha, 2013.

Pessoalmente não conhecia antes as pessoas que formalmente entrevistei – as quais aparecem ao longo deste estudo com nomes e apelidos fictícios para preservar suas identidades – e com quem desfrutei de agradáveis conversas informais aquando em trabalho de campo em Moçambique. A única exceção deu-se com o Professor Júlio Henriques (70 anos), o qual tive a oportunidade de o conhecer e estabelecer uma breve conversa, meses antes de minha ida a Moçambique, durante sua passagem por Coimbra para participar de seminários do meu curso de doutoramento e outros eventos do Centro de Estudos Sociais. Mesmo sendo este contacto muito proveitoso, como forma de tirar algumas dúvidas iniciais a respeito do contexto moçambicano no pós-independência, não foi Júlio Henriques que mediou os primeiros contactos a mim no país, nem foi uma das primeiras pessoas que entrevistei.

Dessa forma, visto que fui a Moçambique por meio de um acordo de estágio firmado entre o Centro de Estudos Sociais de Coimbra (CES-Coimbra), o Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança (CESAB) e o Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (CEA-UEM), foi através e no CESAB que conheci algumas das pessoas que tornaram-se meus entrevistados, ou que tive conversas rápidas sobre a temática de minha tese. Algumas destas demonstraram interesse em ajudar-me disponibilizando-se para entrevistas, mas infelizmente no período de seis meses que estive em Moçambique pude entrevistar somente alguns, visto que suas agendas de trabalho (com viagens, aulas e seminários na(s) universidade(s), em Moçambique ou em outros países, etc.) coincidiram com meu cronograma de investigação.

Outros fatores, de caráter técnico-burocráticos, foram determinantes para atrasar, de certa forma, as primeiras conversas com os sujeitos de minha pesquisa. Como disse uma funcionária da biblioteca do CEA, “tinha que resolver minha vida primeiro”, antes de começar qualquer trabalho de investigação. Fui a Moçambique com um visto de turismo

de um mês. Mas para solicitar o visto de seis meses (visto de estudante) tive antes que levar todos documentos do visto de turismo acrescido de outros atestados, como, por exemplo, uma carta de aceitação do CEA-UEM certificando o estágio de seis meses, comprovantes da residência na qual estava alojado para o período com uma carta do senhorio comprovando minha estadia e autenticação de todos os documentos por meio de um cartório local.

Todo esse procedimento documental teve que ser apresentado no Serviço de Migração em Maputo localizado na Av. Ho Chi Min num máximo de 20 dias antes de expirar o meu visto de turista para não ficar ilegal no país e pagar uma coima por esse atraso. Ou seja, nos dez primeiros dias de minha estada tive que resolver todas as pendências burocráticas para prolongar minha estadia de um semestre no país. A despeito destes contratempos iniciais, por uma sorte do dia ou pela sinceridade com que estava a correr atrás de resolver estas burocracias sem o auxílio de um advogado⁴⁴, as pessoas com que contactava nos órgãos públicos foram bastante solícitas e recetivas provendo-me de informações que me ajudaram a finalizar o processo de entrega de documentos em tempo hábil para concluir a solicitação do visto de estudante.

Entretanto, não eram todos os estrangeiros que podiam dizer o mesmo. Nas filas das repartições públicas e cartórios ouvia muitos estrangeiros a reclamar, maior parte europeus, sobre as dificuldades que os moçambicanos colocavam para tratar dos papéis de toda sorte, desde vistos, cédulas de residente, alvarás, etc. Ouvia suas reclamações e pensava comigo que o mesmo podiam dizer os africanos (e os latinos americanos) sobre as enormes dificuldades de todo tipo colocada a estas pessoas nos diferentes países europeus nos quais

⁴⁴ Em uma das vezes que fui ao Serviço de Migração de Maputo, um dos auxiliares do gabinete perguntou-me por que estava a tratar disso eu mesmo e não por meio de um advogado. Respondi com toda a sinceridade que eu que sempre tratava pessoalmente desses assuntos e burocracias; desde de minha saída do Brasil, através de levantamento de documentos para mudança a Portugal, dos papéis para a renovação anual de visto de residente naquele país. E expliquei também que tinha ido várias vezes ao consulado de Moçambique em Portugal para conseguir o visto de turista.

residem, e como a imensa burocracia para se estar legal nestes países, sem falar nos altos custos, praticamente os empurra para ilegalidade.

Em resumo, os primeiros contactos com os sujeitos que baseiam esta pesquisa não foram difíceis de estabelecer. Como disse antes, muitas pessoas se interessavam pela temática que pretendia conduzir no meu trabalho de campo, mas no início encontrei dificuldades em marcar entrevistas formais. Enquanto não conseguia realizá-las fui diariamente a biblioteca do Centro de Estudos Africanos da UEM para tomar notas de livros e monografias, e alterando com algumas visitas iniciais ao Arquivo Histórico de Moçambique. Estas atividades preencheram meu primeiro mês em Maputo até o recesso de fim de ano que começara no dia 20 de dezembro e durado até a segunda semana do mês de janeiro de 2014.

3.4. As primeiras impressões do campo

Antes de ir a Maputo para meu trabalho de campo, fiz alguns contactos com a senhoria da morada onde hospedei-me pelos três primeiros meses, lugar que tinha conseguido por meio de um grupo no Google *groups*. Essa foi minha segunda tentativa de conseguir morada, visto que já tinha tentado contatar por email com uma pessoa através de colegas do meu centro de investigação, mas que acabou por não se concretizar por não conseguir uma resposta a tempo. Sendo assim, os senhorios onde fiquei hospedado eram um jovem casal que alugava quartos para ajudar no pagamento da sua própria renda. Rosa, a senhoria com quem fiz os primeiros contactos, era do País Basco; era casada com António, moçambicano por parte de pai, e com mãe de origem belga⁴⁵. Já antes da viagem para Maputo, Rosa havia escrito que uma pessoa estaria para receber-me no aeroporto; o que

⁴⁵ Para além dos nomes, as proveniências destas pessoas também foi alterada para preservar suas identidades.

achei muito atencioso da parte dela. Abaixo passo a transcrever na íntegra a primeira nota de campo sobre a chegada a Maputo e as primeiras impressões.

3.5. A chegada a Maputo (16.11.2013)

Às vezes, como diz o ditado, “o barato sai caro”. Levou-me 23 horas, entre voos, aeroportos, esperas e mais voos, para chegar a Maputo saído de Lisboa. A exaustão por fazer um percurso tão longo, parando em lugares tão díspares como Frankfurt, Adis Abeba e, finalmente, Maputo, foi, de certa forma, uma experiência interessante, não tanto pela diversidade cultural vista em aeroportos, mas pelas dinâmicas sociais que podem ser captadas através de pequenos gestos de pessoas imersas nestes “não-lugares”.

Em todo este percurso, o que mais chamou-me a atenção foi o nível de inquietude de muitos passageiros que iriam embarcar em Adis Abeba com direção a Maputo. Em muitos deles percebi que entre si não falavam se quer uma palavra em português (o que não era nenhum espanto já que um número elevado da população moçambicana não fala a língua oficial como primeiro idioma ou fala mais de um idioma que não o português). Falavam sim, mais o amharic, ou outras das línguas da Etiópia. O voo fora, de certa forma, tranquilo, porém um pouco apertado, visto que a aeronave era menor, apesar do trajeto ter sido igualmente longo: em torno de cinco horas e 30 minutos.

Nos preparativos para aterragem, dois motivos me causaram surpresa: o primeiro foi que notei, pelo sotaque, que o co-piloto era brasileiro; o segundo, foi que num tom jocoso o mesmo nos informou, dentre outras coisas, que estava a fazer um tempo bom em Maputo, cerca de 38 graus. Após a aterragem, já a caminho do balcão da imigração, fui surpreendido por agentes de saúde a pedir-me meu cartão de vacina contra febre-amarela. Não o tinha em mãos, então falei-lhes que havia sido vacinado, mas que tinha esquecido

dentro de minhas bagagens. Coisa que tinha certeza, e que podia comprovar se não tivesse confundido com as receitas do medicamento para malária. Contudo, deixaram-me passar. Recebi o carimbo de entrada e pus-me a andar para a sala de recolha das malas. Malas recolhidas, me despedi do colega moçambicano com quem conversei em Adis Abeba e vou em direção a saída.

Nesse momento chegou um rapaz de camisa amarela, calças jeans e sandálias ao meu lado e disse-me que tinha de colocar as coisas numa espécie de detetor. Aproximou-se de mim e disse que eu tinha de “deixar uns para os homens” e perguntou quanto eu podia deixar lá. Tomei algum espanto com a situação, mas questionei calmamente o porquê de ter que dar algum dinheiro; então, ele me respondeu: “para que os polícias não te venham a chatear” e não queiram abrir as malas. Olhei para os policiais e percebi que não estava de facto a brincar. Então disse-lhe que tinha somente dez euros pra dar, no que ele contestou e disse que ficava tudo por 20 euros. Retruquei e disse que lhe daria lá fora. Nesse momento, um policial da migração pediu-me para colocar uma das minhas malas sobre a mesa e abri-la. Olhou superficialmente para a mala, olhou para o rapaz de camisa amarela e me deixou passar. Ao sair, avistei logo na fileira da frente um senhor a segurar um papel com meu nome; era o motorista que a senhoria da casa enviou para me buscar. Falei ao motorista, ele disse que tínhamos de ir, pois o senhorio da casa estava à minha espera no carro, já com uma estratégia de despistar o rapaz que continuava ao meu lado a me pedir dinheiro. Acabei por lhe dar dez euros, o que não lhe deixou contente. Mas ele não poderia fazer outra coisa, a não ser aceitar.

A combinação de ter sido acochado pelo rapaz (e não só) para uma “taxação extra” antes de sair do aeroporto de Maputo, depois de 23 horas de viagem, e apesar do modo

solícito e prestativo pelo qual fui recebido pelo motorista que me foi buscar, de nome José⁴⁶, o qual de certa forma despistou o rapaz, deixou-me com uma impressão negativa de toda a situação. Todavia a primeira experiência foi compensada por uma segunda experiência, positiva. Pensei comigo mesmo que o acontecido tinha sido um facto isolado e que podia ter sido pior se, por exemplo, e o que não é incomum, tivesse a mala extraviada ou pegado um taxista desonesto, ou coisa do género. Acontece que, e depois tomei conhecimento dos pormenores, a questão da “taxação” de cidadãos, mas principalmente de estrangeiros por meio de agentes de autoridade ou seus representantes no aeroporto, não era um facto isolado.

Estando já instalado num quarto num prédio de apartamentos localizado na Rua 24 de Julho em Maputo, num bairro considerado de classe média e com uma vista privilegiada da cidade, verifiquei que tinha feito uma boa escolha. Não tanto por causa do preço do quarto (que era o mesmo valor do T1 quando vivia em Coimbra, e próximo do valor do T0 que estava a viver em Lisboa), ou da localização, mas, achava eu, por causa do meu senhorio, o António.

António tinha 30 anos e fazia parte da classe média que estava a falar anteriormente, e da qual provinha (quase) todos meus sujeitos de pesquisa. Havia morado uns anos na Bélgica com sua mãe, mas disse que não gostava de lá. Diferentemente de outras pessoas com quem contatei, achava um pouco estranho e complexo o meu objeto de estudo, mas foi ele quem, depois de explicar-lhe o que eu estava a investigar, intermediou os primeiros contactos com a sua rede de amigos e conhecidos, apresentando-me pessoalmente a alguns deles. Como morava na casa de António, estranhamente não me senti à vontade para lhe solicitar uma entrevista formal, pois percebi que ele também não estava muito

⁴⁶ Senhor José realizava trabalho de motorista particular e era pago por trajeto. Muitos dos estrangeiros que conheci em Maputo utilizavam eventualmente os seus serviços de traslado para o aeroporto.

interessado em ser um sujeito de estudo e sequer mostrou-se muito disponível para este fim, apesar de verbalmente nunca ter colocado isso nestes termos.

Em nossas conversas, sempre muito consciente e crítico, demonstrava indignação com a situação social e política que o país atravessava. Demonstrava grande preocupação com o *boom* de investimentos estrangeiros que o país estava a receber naqueles últimos anos, pois, apesar de concordar com estes investimentos, discordava dos critérios ou a falta deles, afirmando que parte importante dos investimentos não incidia na área social. Para já preciso dizer que esta foi uma noção bem comum entre as pessoas que entrevistei ou com quem conversei informalmente. No entanto, António era filho e tinha amizade com filhos de pessoas que outrora foram a favor das promessas da revolução social e abraçaram o socialismo como modelo de governação; posteriormente, com a abertura de mercado viram de alguma forma ruir de vez aqueles sonhos.

Com António e Rosa fui pela primeira vez ao Centro Cultural Franco Moçambicano (CCFM), espaço onde fiz alguns contactos e no qual fui apresentado à Laura, que acabou por ser minha primeira entrevistada. Laura era académica, trabalhava num departamento da ONU em Moçambique e estava a trabalhar, como consultora, em um projeto na área audiovisual em parceria com António. A entrevista deu-se três dias após o dia em que nos conhecemos.

Antes mesmo de ir a Moçambique, mas já sabendo onde ia morar em Maputo, e sem ter quaisquer referências, pelo *Google maps* tracei os possíveis locais onde achava que poderia encontrar os meus sujeitos de pesquisa, isto é, os moçambicanos “brancos”. Ledo engano. Como disse, a minha primeira morada em Maputo localizava-se numa área central da cidade, e por isso Cafés, bares, Shoppings estavam todos a poucos metros ou quilómetros de onde residia. Mas simplesmente não me sentia à vontade em interpelar as pessoas nesses lugares, e por isso achei melhor apoiar-me na rede de pessoas que almejava estabelecer

inicialmente através de António. Acontece que, para além de Laura, que havia conhecido através do casal no CCFM, não estabeleci outros contactos para possíveis entrevistas. Sei que o mesmo tinha muitos amigos estrangeiros, mas no seu ciclo de amigos havia também moçambicanos, muitos dos quais encaixavam-se enquanto sujeitos de minha pesquisa. Enfim, fiquei numa certa dependência de fazer novos contactos através de António, o que acabou por nunca se concretizar. Entretanto, com o decorrer do tempo fui construindo minha própria rede.

3.6. O bar Oficina:⁴⁷ observação, participação e as notas de campo

Um dia, ao conversar com um amigo espanhol da Rosa, de nome Hernandez, sobre minha temática de estudo, e passado já mais de um mês que estava em Moçambique, este disse-me que havia um bar muito interessante, no qual muitos dos frequentadores correspondiam às características que eu estava buscando para minha pesquisa, e que talvez fosse uma boa ideia ir lá procurar conhecê-los e passou-me o endereço. Disse-me mesmo que lá havia uma mesa só dos “brancos”.

A UEM, mesmo estando localizada fora do centro da cidade, era o local para onde me dirigia quase diariamente para levantamento de material bibliográfico e leitura desse material. Quando não, ia ao Arquivo Histórico de Maputo (AHM), na baixa de Maputo, para o mesmo fim. Sendo assim, no dia seguinte à conversa com Hernandez, após ter estado a manhã toda e boa parte da tarde no CEA recolhendo e atualizando material, às 17h30 tomei um Tchopela⁴⁸ e fui até o endereço do bar Oficina. O espaço do bar era dividido em dois ambientes interconectáveis. No maior, havia uma sala com várias mesas e ao fundo

⁴⁷ Nome fictício do estabelecimento.

⁴⁸ Pequeno veículo motorizado, muito comum nos centros urbanos de Moçambique, que comporta até três pessoas na sua carruagem além do motorista.

ficava um pequeno balcão de atendimento; no outro, havia uma área parcialmente coberta, com ao menos três mesas, uma mesa de bilhar e uma casa de banho unissexo. Sentei-me numa mesa para quatro pessoas próxima ao balcão de atendimento e pedi uma Manica⁴⁹. Diametralmente oposto onde eu estava, já em direção à saída, ficava uma grande mesa onde percebi que era a tal que Hernandez havia me falado: a “mesa dos brancos”. A maioria das pessoas desta mesa (de uns 10 lugares talvez) estava na casa dos seus 50/60 anos. Alguns poucos entre 35/40 anos. Neste dia fiquei mais a observar a dinâmica da mesa que, pelo horário, já era bem pouca.

Apenas fui ter contacto direto com as pessoas da “mesa dos brancos” na terceira vez que lá estive, após três semanas desde que fui ao Oficina pela primeira vez. Este foi um bom local para realizar observação participante, conversas informais, estabelecer contactos e ouvir os sujeitos de minha pesquisa, mas não tanto para realizar entrevistas, pois a maioria das pessoas estavam em seu horário de lazer. Mas as conversas que ouvia e algumas que mantive com os frequentadores da tal “mesa dos brancos” foram importantes para perceber o mundo social ou de socialização dos possíveis intervenientes da pesquisa. Obviamente que muitas destas pessoas que lá sentavam, apesar de moçambicanas, não eram categoricamente “brancas” enquanto uma categoria que defina o fenótipo do indivíduo. Talvez fossem “brancos” nos hábitos e trejeitos. Na verdade, os realmente brancos eram minoritários, pois muitos eram mulatos, mestiços de várias proveniências culturais, negros e também estrangeiros de variadas origens, assim como eu. Enfim, eram indivíduos que se adequavam perfeitamente enquanto pessoas com quem teria prazer de falar sobre e para minha investigação. Desse modo, abaixo passo a citar uma nota descritiva sobre o meu primeiro contacto pessoal com as pessoas da “mesa dos brancos”.

⁴⁹ Marca de cerveja muito apreciada em Maputo.

3.7. Descrição de Campo 1 (30.1.14)

Ontem, após uma instigante, mas não longa entrevista com o Professor Júlio Henrique (aprox. 1h15m) no hotel Terminus, segui em direção ao bar Oficina, localizado na Eduardo Mondlane quase esquina com Julius Nyerere. Neste local, onde já estive duas vezes, me informaram que frequentam muitos dos possíveis sujeitos de minha pesquisa.

Chegando ao bar fui direto ao balcão e pedi uma cerveja Laurentina Premium Draft e uma sopa de legumes. Em seguida, sentei numa mesa grande (a maior que há no local) onde foi-me dito que geralmente sentam, por costume acho eu, moçambicanos "brancos". Havia duas pessoas já sentadas: um senhor de aparentemente 60 anos e um mais jovem na casa dos 40 anos. Os dois estavam a conversar e pelo o que pude depois comprovar, eram amigos de longa data. Perguntei-lhes se poderia sentar ali, ao que gentilmente disseram-me que sim. A sopa e a cerveja chegaram juntas e assim pus-me a tomá-las. Logo em seguida, o senhor mais velho, que estava sentado ao meu lado, apresentou-se pelo nome de João Caminha e disse-me que era fotógrafo; apresentou-me também o seu amigo, Tiago Leão. Perguntei a ambos se eram moçambicanos e ambos responderam que sim, e ratificaram que haviam nascido em Moçambique. Caminha havia nascido na outrora Lourenço Marques e Leão no norte do país, em Nampula.

Em tom sempre jocoso ambos falavam de si e do que faziam (fotografia) de modo a "sacanear" um com o outro. João Caminha perguntou-me de onde era. Disse-lhe que era do Brasil e rapidamente apressou-se a perguntar afirmando se eu era de São Paulo⁵⁰. Respondi que não, que era de Belém do Pará, do que ele rapidamente falou que achava que era de São Paulo por causa dos japoneses etc. Disse-lhe (e ando a explicar isso a muita

⁵⁰ Tem sido muito comum essa pergunta em muitos lugares onde andei em Moçambique e em Portugal pela minha aparência oriental, e onde é sabido que há muitas pessoas de ascendência japonesa.

gente ultimamente) que minha aparência oriental é derivada da miscigenação dos indígenas amazônicos com europeus – iniciada com muita frequência no norte do país a um par de séculos atrás – e que meus olhos puxados eram consequência disso, achava eu.

Junto a Caminha, às vezes, era necessário falar um pouco mais alto, pois o mesmo disse-me que não estava a escutar bem por causa de um problema no ouvido, o qual tentou resolver numa ida malsucedida ao médico; falou que quando foi ao médico seu ouvido estava a doer muito, e que o mesmo queria fazer-lhe uma lavagem sem passar nenhum anestésico, o que lhe revoltou e fez com pedisse o dinheiro de volta (400 meticais) e fosse embora. Tiago ao ouvir a história, galhofava o amigo ao dizer que o mesmo havia fugido do hospital. Minutos depois chegou outro senhor (que depois fiquei sabendo que era conhecido pelo nome de Joel⁵¹), mas ficou quase o tempo todo calado.

João Caminha falou-me que havia estado no Brasil há um pouco mais de duas décadas atrás, pois teve uma namorada brasileira e com ela teve também um filho, motivo pelo qual, dentre outros, foi ao Brasil. Neste instante, um grupo de estrangeiros (um casal de noruegueses e outro casal, ele canadense e ela filipina) sentaram-se à mesa e cumprimentaram todos os presentes. O canadense sentou-se ao meu lado e perguntou, com um português arrastado, de onde eu era (os outros três não falavam português mais do que poucas palavras). Respondi, e em seguida perguntou-me se estava ali a trabalho através de alguma empresa. Falei que não, que estava a fazer investigação de campo para o meu doutoramento. Então, em inglês, perguntou-me primeiro qual era minha área para, logo em seguida, perguntar o que estava a estudar. Respondi-lhe que era da antropologia/sociologia e que estava a estudar processos e reconstruções identitárias de moçambicanos “brancos” pós 1975. Ele disse que era uma temática interessante, no sentido de que se perguntava

⁵¹ Dias depois foi-me dito que Joel, que aparentava ter uns 70 anos, fora guerrilheiro da FRELIMO; afirmação que o mesmo não-negou, e era apontado pelos amigos no local como o macua branco, pois havia nascido em Nampula e apreendeu a falar macua. Só posteriormente pude comprovar a veracidade destas afirmações.

como as pessoas criam laços fortes de identificação com os lugares e passam a chamar de seus, seja pelo nascimento seja pela adoção de tal lugar. Concordei, mas acrescentei que o que me chamava mais a atenção era perceber como é que esse pequeno grupo, apesar de toda sua identificação e relação de pertença, por razões históricas, sociais etc., hipoteticamente não era considerado pela maioria da população como “filhos da terra”.

Nesse momento notei que João, sentado ao meu lado esquerdo, estava a tentar compreender o que eu estava a falar (pois escutava mal da mesma forma), então cheguei mais perto e explique-lhe tudo o que havia falado ao senhor canadense. Ele me olhou sorrindo e disse: “você está lixado!”. Percebi que estava a brincar, e por isso não perguntei porque. Porém, logo em seguida disse-me que esse estudo era interessante e muitos dos que estavam ali presentes poderiam caber nessa classificação (isso eu sabia, mas não queria demonstrar minha empolgação com o facto) e que achava muito interessante, mas acrescentou: “olha, vai dar trabalho!”. João tem um jeito peculiar de falar e de se expressar quando fala e mesmo quando está só a ouvir. Costuma levar o dedo indicador à boca quando fala e, às vezes, também quando está calado, quase como se fosse segurar a fala com o dedo. Num certo momento Tiago Leão levantou-se e disse que ia buscar as crianças na escola, mas voltava logo e retirou-se (primeiramente pensei que era brincadeira sua sobre as crianças que ia buscar, mas dias depois conheci seus dois filhos, um casal mulato, que teve com sua ex-esposa que é negra).

Outras pessoas foram chegando, fui apresentado a algumas delas. Tiago retornou, sentou-se, comprou uma cartela de papelão e pediu outra cerveja. Assim, uma a uma, as pessoas foram se retirando da mesa; Joel foi o primeiro, depois João que tomou uma boleia com o irmão de Tiago, Aloísio (alguns anos mais velho que Tiago), que chegou, tomou algumas cervejas e saiu até mais calado do que Joel. Ainda conversei um pouco com Tiago e um outro rapaz. O último a sair foi Tiago.

Fiz questão de colocar essa nota de campo na íntegra para descrever aqui o cenário de um dos lugares onde tive a oportunidade de perceber bem a dinâmica de um grupo mais velho de moçambicanos que podem ser identificados enquanto “brancos”. Suas conversas, em geral, eram em torno da política, futebol, doenças, fotografias e, às vezes, havia discussões acaloradas sobre factos do passado, que eu não ousava perguntar, mas suspeitava serem mágoas antigas por questões de família (uns eram padrinhos dos filhos dos outros), amarguras não resolvidas entre os amigos, ou por dinheiro. O filho de João Caminha, o Leonardo (ou só Leo), por exemplo, havia nascido em Moçambique, mas fora criado parte da infância e adolescência no Rio de Janeiro; este facto explicava seu sotaque muito forte de carioca, às vezes, um pouco estilizado até. A relação entre João e seu filho era, na maioria das vezes, publicamente tensa. E vez ou outra, por que era pública, a mesma virava motivo de discussão entre integrantes da mesa.

Como fiquei a saber depois em outras conversas, todas as pessoas atrás mencionadas na nota de campo (João Caminha, Tiago Leão, Joel e Aloísio) tinham uma ascendência direta de portugueses e todos conheciam-se, pelo menos, desde a juventude. Joel era o mais velho (com quase dez anos de diferença de João), e talvez por isso sua ligação com os outros fosse menos familiar, mas não menos maliciosa. Como observei anteriormente, quando a mesa estava cheia, estas pessoas de tez mais clara, passavam a ser uma minoria numérica na mesa. Facto é que em outra visita ao Oficina conheci Samir, de ascendência indiana, que foi a pessoa da mesa com quem tive a primeira conversa mais formal (ou mesmo uma entrevista informal), a qual cito no quarto capítulo desta tese.

Como era um *outsider* ali, tinha a noção que estava lá mais para observar do que para perguntar sobre os temas de meu interesse. Querendo parecer presente, mas não um intruso, tentava perceber as coisas “no ar” e só raras vezes perguntava sobre o que estavam a falar, pois estava ciente que as antigas relações de amizade e algum grau de vínculo de

parentesco (uns eram afilhados de um tio do outro; outro havia sido casado com a prima de um, etc.) era o elo de ligação entre a maioria deles, mas do que simplesmente coleguismo.

Entretanto, como afirma Elísio Estanque,

Quando o investigador mergulha no contexto da pesquisa, é necessário procurar os efeitos arbitrários dessa intrusão, os quais são inerentes à própria forma como ele se apresenta. Ele deve tentar situar e contextualizar as expectativas dos observados e, ao mesmo tempo, esclarecer o modo como se estabelece a interação e as razões que levam, por exemplo, uns a colaborar e outros a recusar colaborar (Estanque, 2003: 62).

Sendo assim, tentava ser o menos invasivo possível e geralmente só falava algo ou dava minha opinião quando era perguntado. Tentava não participar de polêmicas que eventualmente surgiam na mesa, como, por exemplo, quem fora o melhor jogador moçambicano, Eusébio ou Mário Coluna⁵², pois alguns não consideravam o primeiro enquanto moçambicano. Parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2014: 203) “tomar partido [...] podia equivaler a perda da confiança de quem se sentisse injustiçado pela minha posição”. Entretanto, polêmicas como estas eram interessantes pois suscitavam algumas conclusões preliminares de como os diferentes nacionalismos podem ser embasados na exaltação de símbolos nacionais e na recusa de outros e vice-versa. Mas tentava não ficar sempre em cima do muro em relação a algumas questões ou discussões que surgiam na mesa, pois a neutralidade ou recusa nem sempre é vista com bons olhos, mesmo quando se sabe ou se interessa pouco por futebol, como eu. Na observação participante, como sugere Boaventura de Sousa Santos (2014: 203), mesmo que se queira manter a confiança dos sujeitos da pesquisa (e não tomar parte na polémica), não se pode responder com uma recusa

⁵² Mário Coluna foi um futebolista nascido em Moçambique, o qual jogou pelo Benfica entre 1954 e 1970, e sendo campeão (Taça de Portugal) dez vezes (sete pelo Benfica) tornou-se ídolo nacional. Após a independência moçambicana em 1975, diferentemente de Eusébio, decidiu pela nacionalidade moçambicana permanecendo em Moçambique até sua morte em fevereiro de 2014. Seu falecimento aconteceu durante o período de minha pesquisa de terreno e foi motivo de comentários, algumas vezes acalorados, em diferentes situações em que estive presente.

e muito menos justificar tal recusa com imperativos metodológicos ou qualquer tipo de preceitos éticos-científicos.

Como aventei, a “a mesa dos brancos” não era fechada aos locais, haja visto que muitos estrangeiros de passagem, como o casal de canadenses e noruegueses, ou já residentes como François (francês de ascendência argelina com quem conversei algumas vezes) sentavam-se à mesma. A interação e a dinâmica do grupo é que mudava quando havia outros elementos não usuais, sendo por isso de outro tom quando estavam a sós, com pessoas que conheciam há vários anos.

Por fim, temia que por ter dito a alguns o que estava a fazer em Moçambique, e que pessoas da mesa eram sujeitos em potencial de minha investigação, passasse a ser constantemente observado, ou mesmo que de alguma forma contivessem seus hábitos e posturas enquanto eu lá estivesse. Contudo, acabei por ser “aceito” na mesa. Na verdade, percebi não muito tempo depois que os frequentadores usuais da “mesa dos brancos” não estavam nem um pouco preocupados comigo e meus propósitos, contanto que não os aborrecessem.

Entretanto, nas primeiras vezes que fui interpelado sobre o meu trabalho em Moçambique fiquei meio sem jeito de falar sobre meu tema de estudo porque percebia que a temática mexia com as sensibilidades das pessoas, principalmente dos sujeitos que eram alvo de minha investigação. Da mesma maneira, muitas vezes tentava não usar a palavra “branco” e sim “não-negros”, pois percebi que, dependendo da pessoa, também provocava alguma antipatia. Algumas pessoas que conheci procuravam não serem confundidas com portugueses (apesar de algumas serem descendentes de primeiro e segundo grau) nem com algum resquício do colonialismo português.

Por isso, em conversas corriqueiras, notei que devia ser mais cuidadoso ao expor minha temática de estudo e tentar não dar muitos detalhes, principalmente aos sujeitos mais

novos – nascidos após a independência, a maioria nos anos 1980 e alguns nos 1990 – pois, estes, por vezes sentiam-se pressionados no campo profissional pelo mais recente afluxo de estrangeiros no país em busca de emprego. A questão do emprego não era em si um problema para esse grupo mais jovem, mas percebi que por questões de identidade ou não identificação, alguns desprezavam essa nova vaga de estrangeiros no país, principalmente portugueses, e por isso buscavam não serem associados com aqueles. E foi num desses descuidos que, no Oficina, tive uma conversa um pouco tensa com Teresa (26 anos), arquiteta, que estava a trabalhar em obras de edificação de fossas sépticas num dos bairros negros mais antigos, a Mafalala, num projeto para uma ONG, subsidiada por capitais estrangeiros e pelo governo. Assim, passo a narrar este acontecido a seguir.

3.8. Descrição de campo 2 (6.2.2014)

Dia 6 caiu numa quinta-feira, no dia seguinte era um feriado facultativo, mas quase nada funcionou na sexta, como pude comprovar. Sendo assim, ainda na quinta, depois de ter ido pela manhã à UEM e pela parte da tarde feito alguns contactos para entrevistas, decidi dar um pulo lá no bar Oficina. Como já eram 19h, os mais velhos da mesa estavam saindo. Foram chegando mais pessoas. Sentaram-se à mesa e começaram a conversar. Dentre estas pessoas estavam um rapaz novo, branco, de nome Renato, e outro rapaz, negro, que já o havia conhecido antes, de nome Lucas. Renato portava uma viola acústica e pôs-se a tocar alguns rocks dos mais novos, de bandas desconhecidas para mim, mas que soavam relativamente boas. Tocou também desde Daft Punk a Mamonas Assassinas, passando por Red Hot Chilli Peppers a U2. Foram chegando mais pessoas, estavam todos a beber e cantar juntos as músicas que Renato tocava. Dentre elas, conheci Teresa, moçambicana “branca” (mulata), arquiteta, que tirou o curso em Lisboa.

Ao ritmo de uma rápida conversa percebemos que conhecíamos pessoas em comum em Portugal, especialmente alguns professores. Perguntou-me qual era minha temática de pesquisa e falei-lhe o título de meu projeto, o qual ela logo retrucou dizendo que achava uma pesquisa complicada e começou a questionar os pressupostos da mesma. Disse-lhe que sabia das dificuldades que poderia encontrar, pela sensibilidade da temática, mas sendo um pesquisador de fora e não português, esses empecilhos talvez fossem em menor escala. Expliquei-lhe ainda que o uso da categoria “branco”, enquanto grupo minoritário, não estava fechado num tipo específico étnico-racial, mas sim num grupo não homogêneo que estava diluído, numa sociedade que os consideram enquanto tal: branco. Nossos ânimos foram ficando tensos e pude reparar que as outras pessoas estavam a olhar para nós; então chegamos a conclusão que aquele não era o momento adequado para se discutir a temática, mas que o assunto ficaria para outro dia. O que nunca se concretizou. A música continuou a ser extraída intensamente das cordas da viola de Renato, o qual voltou a tocar e, para minha surpresa, tocou o melô do Vira do Mamonas Assassinas⁵³. Nesta hora vejo Teresa a cantar com vontade e a dizer-me que “esta música faz sucesso aqui, pois é como os moçambicanos, seja branco ou preto, respondem ao ex-colono (...)”.

Como já ressaltai, Oficina foi utilizado mais como sítio de observação da dinâmica dos possíveis sujeitos da pesquisa e de interação com os mesmos. Era um bar simples, sem música mecânica, mas sempre alguém, como Renato, tocava uma guitarra acústica de forma espontânea e sem compromisso. Os seus serviços começavam às 10 horas da manhã e terminavam por volta das 23 horas. Não foi o único ponto de observação; havia a própria UEM, o CCFM, o Instituto Cultural Moçambique-Alemanha (ICMA), O Jardim do Professores, e os vários outros cafés no bairro de classe alta da Polana Cimento. Todavia,

⁵³ Esta canção da banda brasileira da década de 1990 “Mamonas Assassinas”, faz referência à música “Vira” de Roberto Leal parodiando-a de forma apelativa, irônica e hilária.

o Oficina com certeza foi o local que propiciou-me maior interação e facultou-me alguns contactos, os quais facultaram outros contactos e assim por diante.

Da “mesa dos brancos”, foram realizadas apenas duas entrevistas, todavia, fundamentais para a concretização das reflexões aqui apresentadas. Uma foi com Samir, e a outra foi uma dupla entrevista com Joel e sua esposa, Eulália, em sua casa. Em relação a Joel, a seguir descrevo como foi nossa conversa informal no Oficina, a qual tornou possível a realização de uma entrevista formal com ele e sua esposa, Eulália.

3.9. Descrição de campo 3 (20.2.2014)

Após ter acabado de sair de uma ótima entrevista com o Jurista Américo Herculano no CESAB, dirigi-me ao Oficina. Eram mais ou menos 16h e eu nunca tinha ido tão cedo para lá. Estavam no bar Caminha, Tiago, Lauro (mulato e sempre referenciado como O educador) e mais dois jovens. Falei com todos e me sentei. Meia hora depois chegou Joel e sentou-se ao meu lado. Cumprimentei-o e logo em seguida chegou sua dose de uísque. Caminha e Tiago estavam a gozar com O educador porque, não sei bem como, este ficou sem ou perdeu sua carta de motorista. Aqueles estavam jocosamente a dizer que O educador estava a procurar um serviço de motorista no jornal.

Perguntei como estavam indo as coisas com Joel, e ele disse que iam bem. Perguntou-me (outra vez) de onde eu era do Brasil, e lhe disse que era de Belém. Disse que gostou muito quando esteve no Brasil, mas gostou mesmo foi do Rio de Janeiro, achou a cidade muito bonita e o povo muito acolhedor e fez muitas amizades logo no primeiro dia que lá chegou. Contou-me que conheceu umas pessoas na praia de Ipanema (primeira praia que visitou) e que as mesmas foram logo “lhe colocando uma passa pra fumar”, deixando-

lhe de pronto à vontade. Falou que esteve em Salvador, achou bom, gostou, mas não tanto quanto do Rio. Achou Brasília uma merda!

Sem eu esperar, perguntou-me com o quê eu estava a trabalhar em Maputo. Respondi-lhe que estava a fazer uma pesquisa para minha tese de doutoramento. Ele perguntou em qual área e o quê eu estava a estudar; disse-lhe em antropologia/sociologia. Fiquei meio sem jeito de ter que explicar o foco de meu estudo, pois, às vezes, a temática é meio complexa para expor numa conversa de bar. Contudo, contei-lhe com detalhes o meu tema e meu objetivo com os moçambicanos “brancos”. Sua expressão facial revelava o seu espanto com a temática. Assim, prontamente perguntou-me: “O quê sou eu para ti?” Disse-lhe que fazia parte daquele grupo que eu estava a falar e que considerava como não-negros (dentre eles os descendentes de europeus, de chineses, de indianos etc.).

Falou-me bem assim: “Porra, isso vai dar um trabalho!”, mas logo acrescentou que era um estudo interessante, pois nunca sequer tinha ouvido falar de algum estudo dessa natureza. Nesse dia fiquei muito surpreendido, porque Joel é um senhor muito tranquilo e calado. Pede seu uísque, e se fala uma ou duas palavras enquanto está ali sentado é muito. Fiquei mais surpreendido ainda quando o mesmo disse-me: “Olha, se eu puder te ajudar tô por aqui”. Então, eu prontamente falei que poderia me ajudar sim, e seria uma honra ter uma conversa com ele sobre sua história de vida como combatente no norte do país. Ele disse-me que se quisesse falar com sua esposa, de nome Eulália, e que também foi combatente contra o exército colonial, seria bem-vindo à sua casa. Mostrou-me onde morava apontando para a sua direita e dizendo que vivia à distância de duas quadras dali, num prédio da Av. Julius Nyerere. Antes de se levantar para ir embora, deu-me seu telemóvel e disse que poderia ligar-lhe para marcar algo na sua casa, e que sua esposa teria muito gosto em receber-me. Aquele dia acabou por ser bem especial pelo simples facto de

consegui ter uma boa conversa corriqueira e marcar algo para depois com a pessoa daquela mesa que eu achava menos provável disso acontecer.

3.10. O trabalho de campo em Tete

Uma parte pequena, mas igualmente importante desta pesquisa realizou-se na província de Tete, mais propriamente na cidade de Tete, capital da província do mesmo nome. A escolha de Tete para levar a cabo parte da pesquisa de campo deu-se por duas razões para a prossecução do estudo. Em âmbito histórico, no período colonial (1940 à 1970) esta zona, para além de acolher uma quantidade considerável de colonos portugueses através da política de colonato do Estado fascista, recebeu grande investimento em infraestrutura e planeamento para a execução dos megaprojetos do regime português, a exemplo da Mina de Carvão de Moatize e da Hidroelétrica de Cahora Bassa. Ambos megaempreendimentos ainda são vistos como enclaves portugueses na província. Dessa forma, foi importante analisar a diferença e/ou semelhança de perceção das populações locais, sejam estas autóctones ou descendentes de ex-colonos, sobre a imagem do “branco” na região.

Em segundo, sendo o Vale do Zambeze um contínuo palco de intensas disputas sociopolíticas onde novos atores sociais emergiram nas últimas duas décadas (não apenas em Tete, mas também nas outras três províncias que compõem o Vale) em comunhão com antigos protagonistas, pretendi verificar quem eram os indivíduos que os megaprojetos, como o da Vale-Moçambique, levam para o país e qual o discurso da empresa, a sua expectativa sobre o vale do Zambeze e qual a perceção dos locais sobre esta vaga de novos “brancos” (portugueses, sul-africanos, brasileiros, rodesianos, etc.) para a região. Do mesmo modo, busquei perceber como as empresas de mineração, como a Vale-Moçambique, são observadas pelos habitantes locais do distrito, incluso os brancos moçambicanos de Tete.

Apesar da intenção de ir a Tete para realizar um período de 23 dias de trabalho de campo, o deslocamento até a província por meio de autocarro, anteriormente perspectivado, não foi possível. Pelas declarações nos jornais da época, estava-se na iminência de um novo confronto entre a Renamo e o exército do governo nas regiões de Manica e Sofala e também já próximo à Província de Tete⁵⁴.

Da mesma forma que em Maputo, a minha chegada a Tete deu-se por intermédio de poucos interlocutores. Quando ainda estava em Maputo, por meio de um entrevistado, consegui o contacto de um padre da paróquia de Chitima, na província de Tete. Entrei em contacto com o Padre Ernesto⁵⁵ e expliquei que pretendia realizar um estudo na cidade de Tete, mas estava com pouco dinheiro e os preços de alojamentos na cidade de Tete eram muito altos⁵⁶. O mesmo, através dos seus homólogos da paróquia da Matundo em Tete, caridosamente providenciou um alojamento para mim num dos quartos gerenciados pelos padres e localizados atrás da paróquia, em geral, reservados aos padres visitantes. O custo para ficar neste alojamento acabou por ser simbólico.

Cheguei em Tete no dia 20 de março de 2014 às 9:55 da manhã, após duas horas de voo. Fui recebido pelo Padre Ernesto, o qual em seguida levou-me para almoçar num restaurante simples da cidade, onde comi peixe seco, mais conhecido como “chicôa”; depois fomos até a paróquia do Matundo. Neste local fui apresentado aos três Padres Combonianos que dirigem a paróquia: o mais velho, o Padre João, português, residente em Moçambique desde a década de 1960, já dirigiu e esteve lotado em diferentes paróquias de Moçambique, inclusive na Beira. O Padre Alfredo, brasileiro e residente em Moçambique desde a década de 1980, já dirigiu outras paróquias no norte do país. E por último, o mais novo dos três, o

⁵⁴ Como pode ser verificado nas notícias da época: <http://www.dw.com/pt-002/governo-confirma-ataque-com-artilharia-pesada-a-posicoes-da-renamo/a-17427452>. Último acesso em maio de 2017.

⁵⁵ Padre Ernesto era brasileiro e natural do estado do Maranhão.

⁵⁶ Em decorrência dos megaprojetos extrativistas na região, a cidade de Tete, pelo grande afluxo de estrangeiros e de pessoas oriundas de Maputo e de outras províncias, tem presenciado uma enorme especulação imobiliária.

Padre Sebastião, também brasileiro do estado de Espírito Santo, com um ano e oito meses de residência em Moçambique e esteve apenas na Paróquia do Matundo.

Durante minha estada em Tete, tive a oportunidade de conversar informalmente com alguns sujeitos de minha pesquisa e realizar algumas poucas entrevistas formais, como foi o caso da entrevista com Mohamed que citarei trechos mais a frente. Realizei também pesquisa de arquivo na delegação do Instituto Nacional de Estatística em Tete, sobretudo para adquirir dados socioeconómicos sobre o *per capita* local, e como forma de ter uma ideia de como estes dados foram alterados ou não com a chegada dos megaprojetos na região.

3.11. Entrevista com Valdomiro

Infelizmente por causa do pouco tempo de permanência na cidade, foram poucas as pessoas entrevistadas em Tete. Contudo, através de pessoas que conheci em Maputo contatei o senhor Valdomiro em Tete e consegui marcar uma entrevista em seu gabinete, à tarde, no dia 24 de março de 2014. O senhor Valdomiro (55 anos), nasceu nesta cidade, cresceu e estudou em Tete e Moatize durante todo o primário, mas a partir dos 14 anos foi morar e estudar num lar de padres situado a alguns quilómetros da cidade-sede, onde ficou até finalizar o secundário. É descendente direto de portugueses, com pai nascido em Portugal (Trás-os-Montes) e mãe nascida em Lourenço Marques (atual Maputo). Ao longo de sua vida teve algumas passagens pela Beira e por Maputo para estudos e aperfeiçoamento profissional na área de fotografia, comunicação social e audiovisual. É fotógrafo de profissão e trabalha também como coordenador da Rádio Pública de Tete. Antes de atuar na área do audiovisual trabalhou num cineteatro local, o Kudeca. Segundo o senhor Valdomiro:

Neste cinema passava filmes de várias origens: chineses, indianos, europeus. Trabalhei primeiro pintando os letreiros do cinema, de apresentação dos filmes. Depois, como estava muito envolvido na área, um dia passei para chefe de cabine. Uma vez, em 79, o ministro da informação veio a Tete a fazer uma “ofensiva política habitacional” que era das ofensivas de Samora Machel e viu-me, muito

jovem, a trabalhar na projeção dos filmes e perguntou-me se era estudante. Disse que sim. Então indagou-me como conseguia fazer aquilo (ser chefe de cabine e estudar ao mesmo tempo). Disse que estudava de dia e trabalhava naquilo a noite. Daí ele ficou impressionado e perguntou se não queria continuar a trabalhar com audiovisual e produção de cinema para o partido. E eu aceitei [Entrevista realizada em 24 de março de 2014].

Como membro filiado do partido Frelimo, Valdomiro fotografou e filmou várias personalidades políticas da Frelimo, dentre elas, o Pres. Samora Machel, Ex. Pres. Joaquim Chissano e Marcelino dos Santos, assim como autoridades internacionais, a exemplo do Pres. Julius Nyerere, da Tanzânia. Também trabalhou na produção do jornal semanal para todo o país em Maputo, permanecendo seis anos a trabalhar naquela cidade. Dentre nossas conversas contou-me como desde muito novo ouvia sobre a FRELIMO (tinha 13 anos quando se deu a independência), e por isso “cresceu bebendo muito na fonte do partido”. Valdomiro salientou que o período da guerra contra a RENAMO foi o mais problemático que pode recordar; pois afirma que no tempo da guerra colonial:

[...] a guerra estava no interior e não nas cidades como Tete, diferente da guerra de agressão provocada pela RENAMO, onde eram lançadas bombas dos caças Mirage da Rodésia no lado do Matundo, bem onde você está agora! Pergunte aos padres, eles lembram! [...] [Entrevista realizada em 24 de março de 2014].

Relatou-me que mesmo nesse período conturbado, não pensou em sair de Tete e muito menos de Moçambique e não saberia para onde ir, pois toda a família que conhecia, e era pouca, estava ali. E mesmo sabendo que haveria um possível parente em outros lugares, não os conhecia, então não lhe passava pela cabeça sair dali.

Em determinado momento de nossa entrevista, coloquei a célebre frase de Samora Machel no qual dizia que “o inimigo não era o branco ou uma raça, mas sim um projeto colonial e imperial”, e perguntei ao senhor Valdomiro se ele achava que esse posicionamento de Samora Machel corresponde à atual situação. O senhor Valdomiro respondeu-me que o interessante é que mesmo quando criança, ou mesmo jovem, a pesar de ser branco, nunca sofreu algum tipo de diferenciação. Contou-me que apenas uma vez na

sua juventude, já no partido, dentre um dos projetos para o partido na Tanzânia, aconteceu algo estranho quando estava na naquele país a filmar a cerimônia de saída de Julius Nyerere da presidência e seu consequente retiro para a sua terra natal.

Disse que nesse local aconteceu-lhe algo que pode ser traduzido como uma agressão de cunho racial. Explicou-me que ao filmar o presidente Nyerere para um documentário, aproximou-se para conseguir um melhor ângulo, e por isso um dos seguranças do presidente (com fardamento “pingo de chuva”) bateu-lhe com força nas costas e por isso ele quase caiu em cima do presidente. Falou-me que quando souberam que era moçambicano, foram menos agressivos com ele, mas acrescentou: “se calhar porque eu era um branco, não dispensou a cacetada (risos)”. De forma jocosa contou-me que dias depois, já em Tete, um conhecido havia lhe dito que Samora Machel quis saber com a equipa de filmagem em Maputo “quem havia sido chamboqueado⁵⁷”, e se a pessoa estava bem. Mas, acima de tudo “queria ele agradecer a esta pessoa por não ter deixado a câmara de filmar cair” (risos).

Valdomiro asseverou que na verdade, em comparação ao passado, nunca sentiu algo que possa ser considerado racismo como estava a sentir naquele momento e assim, disse: “se calhar talvez seja por causa do desenvolvimento!?”. Desse modo, ressaltou:

Naquele período dos primeiros anos de 1980, quando eram muitos poucos brancos, principalmente na cidade de Tete, não se sentia racismo, eu era cumprimentado; e eu ia jogar futebol com miúdos negros, descalços e não sei quê. Fazíamos qualquer coisa. Era como se eu também fosse negro, o que diferenciava era a cor da pele. Mas hoje já não. Hoje se calhar por causa desse desenvolvimento, por causa dessas multinacionais que entram aqui, eu às vezes sou tratado como se fosse brasileiro (risos). Os próprios miúdos que nem se quer sabem direito sobre a independência, começam a perguntar como é que tu estás aqui? És de onde? [...] porque normalmente das 18h às 19h:30 faço a minha caminhada pela cidade; e vejo, porque me provocam, e eu digo: naquela altura não tinha isso, o que é que se passa? Mas se calhar vem desde daquele tempo do Samora, pois mesmo antes da FRELIMO, havia muito essa segregação nos movimentos [Entrevista realizada em 24 de março de 2014].

⁵⁷ Expressão usada para referir alguém que sofre uma agressão física por parte de agentes de autoridade.

Percebi pelas entrevistas, pelas conversas informais e mesmo por meio da observação participante que a lógica do desenvolvimento não apenas em Tete, mas também em Maputo, através dos megaprojetos, está paulatinamente a (re)criar um fosso social e a colocar os “brancos”, aos olhos da maioria da população, enquanto únicos credores desse processo de mudança e desenvolvimento social. A figura do estrangeiro no Vale do Zambeze, principalmente do brasileiro, vem sendo edificada como sinónimo do novo explorador ou colonizador. Como nos 23 dias em Tete estive alojado na Paróquia do Matundo, muitas pessoas da comunidade circundante me confundiam com os padres estrangeiros das missões e só uma vez foi-me perguntado se trabalhava na Vale. Dessa forma, pude concluir que se está a criar o axioma, a revelia dos não-negros locais e dos estrangeiros, de que um “branco” ou é trabalhador da Vale (brasileiro) ou é padre.

De volta a Maputo, após mais de três semanas em Tete, tive a oportunidade de executar mais algumas entrevistas e realizar o levantamento bibliográficos e documental necessário para a análise posterior. Nos capítulos que se seguem, e de acordo com a temática de cada capítulo, forneço mais um pouco do material etnográfico e biográfico recolhido nos dois campos da pesquisa com o intuito de dar continuidade à reflexão sobre a problemática dos “brancos” em Moçambique.

Capítulo 4. O longo século XX em Moçambique. Intensificação e fortalecimento do moderno colonialismo português: caracterização de grupos culturais do país

Neste capítulo, começo por demonstrar como a partir da segunda metade do século XIX, mais especificamente com o advento da conferência de Berlim em 1884-1885, o continente africano esteve imerso naquilo que passou a se chamar “a conquista e a partilha da África” pelos países imperiais, conduzindo ao desenvolvimento estrutural do projeto colonial português para o século XX. Esta partição significou um novo e mais sofisticado ciclo de expansão da superfície colonial e das áreas de exploração dos recursos naturais, físicos e humanos, incluso o da mão de obra africana, movidos, sobretudo, pelos interesses económicos europeus em vários e vastos territórios do continente africano, e de forma a sustentar a industrialização das emergentes potências da Europa ocidental.

No entanto, quero destacar que o meu objetivo aqui não é realizar um estudo histórico detalhado da ocupação colonial em Moçambique, mas contextualizar a chegada dos brancos no país por meio da moderna administração colonial no século XX. Busco, sobretudo, discutir as mutações do significado da categoria “branco” do período colonial para os dias atuais.

Destarte, é possível afirmar que nem todos os países europeus, por mais que detivessem possessões em África, estavam em pé de igualdade entre si no que diz respeito ao nível de desenvolvimento industrial, científico e militar. Neste sentido, um colonialismo subalterno⁵⁸ perante outras potências coloniais, em especial à Inglaterra, limitava as

⁵⁸ O termo aqui toma de empréstimo a reflexão feita por Boaventura de Sousa Santos a respeito da posição periférica de Portugal na ordem dos colonialismos dos séculos XIX-XX, e entre as potências coloniais mundiais, onde um suposto caráter indecível e incompleto do projeto colonial português lhe atribuíam um aspeto específico no projeto diferenciado do colonialismo europeu em África, mas, como sugere o autor, nunca se deixando “armadilhar pelo jogo de semelhanças e diferenças do colonialismo português em relação ao colonialismo hegemónico” (Santos, 2003: 29). Ainda, é válido compreender que Portugal tinha uma posição

ambições imperiais portuguesas. Assim, Portugal dependia tanto da exploração dos territórios africanos quanto do capital e do apoio logístico-militar de outras potências industriais europeias, como Inglaterra, Alemanha e França.

Por seu turno, Portugal reclamava, por meio do discurso de “direitos históricos”, territórios na África austral que iam desde a costa atlântica pela Guiné Bissau e Angola, englobando uma faixa territorial central que concentrava os atuais países conhecidos hoje como Zimbabwe, Zâmbia e Malawi, alcançando Moçambique até sua costa no oceano Índico. Tal intento de possessão transoceânico ficou conhecido como o projeto do “mapa cor de rosa” português. Este projeto foi precedido de modo incipiente por campanhas militares de ocupação para o interior do país de forma a dar maior respaldo às reivindicações portuguesas, e continuaram até o princípio da terceira década do século XX.

Apesar do apoio inicial da Alemanha e da França ao projeto português, a Inglaterra opôs-se radicalmente a tal pretensão lusíada, pois, além deste país ver fracassada sua anterior intenção de anexação de DeLagoa Bay⁵⁹ (Lourenço Marques) para o império britânico, ainda visava tornar realidade o projeto de Cecil Rhodes⁶⁰ de construção de uma linha férrea que ligaria a Cidade do Cabo ao Cairo. Assim, e contrariando as expectativas de Portugal, o império britânico lançou um *ultimatum* a este país em janeiro de 1890 sob pena

de subalternidade em relação à Inglaterra, mas mantinha uma posição colonial em relação a Moçambique. Portanto, é mais um sistema de interface colonial do que uma subalternidade *strictu sensu*.

⁵⁹ De acordo com Joana Pereira Leite e Nicole Khouri (2012: 27), a aceitação da soberania portuguesa sobre estes territórios dá-se através do reconhecimento do presidente Pretorius após a execução do tratado lusobritânico e da conclusão do tratado da Paz, Liberdade e Comércio com a república Boer do Transvaal (1869). No entanto, o reconhecimento pleno deu-se apenas por meio de arbitragem internacional e sentença proferida pelo presidente francês Marechal Mac-Mahon em 1875, sendo confirmada pelos britânicos naquele mesmo ano.

⁶⁰ Foi um dos principais imperialistas britânicos do século XIX, empresário da mineração e fundador da *Beers Consolidated Mines*. Ajudou a criar a *British South Africa Company* em 1889, a qual tutelou os então protetorados da Bechuanalândia (atual Botsuana), Rodésia do sul (Zimbabwe) e Niassalândia (atual Malawi). Considerado inimigo de Portugal, nas palavras de Alves de Azevedo (1936: 3), foi “sem dúvida o principal responsável do ‘ultimatum’ de 1891, a mais culminante desinteligência que em cinco séculos de aliança tivemos com aquele país [Inglaterra], e o maior vexame internacional que Portugal sofreu nos últimos cem anos”.

de uma retaliação militar, caso a monarquia portuguesa não desistisse de suas pretensões territoriais no cone austral de África. Como explica José Luís Cabaço sobre o malogro do projeto idealizado pelo ministro português Barros Gomes,

A capitulação perante a força britânica, que no primeiro momento provocou algum ressentimento antimonárquico fomentado por círculos republicanos, deu azo, logo em seguida, a uma onda de nacionalismo em defesa de um “território do império” que havia sido “usurpado”. A vergonha se transformou em fervor patriótico. A imprensa, clamando contra a “pérfida Albion”, e o clero católico, integralista, incitavam ao nacionalismo indignado que se tornou sentimento generalizado da população portuguesa em cortejos pelas ruas das cidades portuguesas (Cabaço, 2007: 80).

Tanto a Conferência de Berlim de 1884-1885 quanto a impugnação de tal pretensão portuguesa no final do século XIX por meio do Ultimato Inglês, balizou visceralmente a forma como Portugal buscou lidar com seus territórios ultramarinos no século subsequente. E como afirmam Maria Paula Meneses e Catarina Gomes,

O resultado desta Conferência não demorou a fazer-se sentir. Era necessário justificar, no terreno, a “longa presença histórica”⁶¹ de Portugal em África, presença essa que tinha de ser feita em nome da civilização europeia e mediante a exploração capitalista dos territórios. Abertos doravante à exploração colonial e capitalista, Angola e Moçambique foram objeto de estratégias de ocupação efetiva que incluíam a instalação de protetorados, de colónias de exploração económica e de colónias de povoamento (Meneses; Gomes, 2013: 62).

Desse modo, devido à pressão da Inglaterra e das outras potências imperialistas para desmembrar os domínios ultramarinos portugueses restantes, Portugal fomentou um primeiro intento de ocupação física e político-militar, de facto, em Angola e Moçambique.

De acordo com René Pélissier,

A ocupação efetiva, ou seja, militar, tornou-se igualmente necessária para contrariar os apetites de concorrentes mais ricos e mais bem organizados, prontos a partilhar entre si os domínios lusitanos caso estes viessem a perder os seus patronos. A este respeito, Britânicos, Alemães e mesmo Franceses, Belgas, Africânderes e Holandeses [...] nunca ficaram totalmente isentos de segundas

⁶¹ A conceção colonial de uma “longa” presença em África, apoiada no direito histórico defendido por Portugal, divergia da apropriação agressiva do continente africano pelas potências imperiais europeias no século XIX. Boaventura de Sousa Santos afirma que em 1890, no apogeu de uma crise de partilha dos territórios coloniais na região meridional e oriental de África, o Império Britânico expôs um *Ultimatum* a Portugal no sentido deste último abrir mão de algumas de suas aspirações coloniais: “Reconhecendo a fragilidade da sua situação periférica, Portugal, perante as pressões inglesas, retirou a sua pretensão sobre vários territórios” (Santos, 2006a: 215).

intenções, oficiosas ou oficiais, face às “novas” possessões portuguesas, frequentemente e durante muito tempo consideradas incómodas ou tentadoras (Pélissier, 2006: 15-16).

No caso da colónia de Moçambique, esta incursão se deu através da concessão de partes do território (centro e norte) moçambicano às companhias majestáticas e em seguida pela remessa de pessoal militar em assentamentos em áreas mais aliçadas da costa; ou seja, para as tais *hinterlands* (Rocha, 2012: 5). As companhias majestáticas significaram um modelo de presença colonial portuguesa no território por meio da “terceirização” dessa presença. Isso significa dizer que as regiões centro e norte de Moçambique ficavam sob a tutela comercial e militar de empresas britânicas e sul-africanas (com capital britânico e holandês) que assim as defenderiam da cobiça e das contínuas tentativas de anexação perpetradas pela Alemanha e pela França. Contudo, embora no discurso britânico este modelo estivesse baseado na garantia de segurança desses territórios aos portugueses, na prática, consistia num modo de tais empresas salvaguardarem os interesses e o monopólio britânicos. Assim,

A Inglaterra circundava Moçambique a sul e sudoeste (através da África do Sul, a maior consumidora de mão de obra moçambicana), a oeste (pela Rodésia do Sul, “propriedade” da *British South Africa Company*) e nor-noroeste (pelo Niassalândia). Para além dos investimentos ingleses em Moçambique, os investimentos ingleses em plantações, minas, “*farms*” e linhas férreas, naquelas suas possessões coloniais, tiveram o contributo considerável da força de trabalho moçambicana, quer a que foi oficialmente exportada (nomeadamente para a África do Sul e para a Rodésia do Sul), quer a que emigrou, quantas vezes em massa, para fugir ao trabalho forçado, aos impostos e à opressão do colonialismo português (Serra, 2000 [1982]: 192).

Para o empreendimento colonial português para o século XX foi imperioso não apenas delimitar os territórios coloniais portugueses em África, mas proceder a um projeto colonial efetivo de exploração económica por meio da implementação de mega-companhias privadas com capitais internacionais. Para além da posse *de jure*, e aos olhos dos outros potentados imperialistas, Portugal estaria no tabuleiro dos jogos imperiais por meio da ocupação militar, económica e populacional desses territórios. No caso de Moçambique, a criação de um aparato administrativo-militar, o arrendamento de vastas extensões de terra

para companhias e a estruturação de uma colónia de povoamento foram indispensáveis para a consecução desse projeto.

Ainda a respeito das companhias, o seu aparecimento significou uma forma de aliciamento e minimização de despesas do Estado, visto que “consistiu em transferir os encargos da administração para as companhias (administração civil e judiciária, cobrança de impostos e obras públicas)” (Serra, 2000: 275). Em Moçambique, essa transferência de poderes públicos e atributos para o capital internacional, teve três formas: a) companhias majestáticas (companhia do Niassa e de Moçambique), onde membros da pequena burguesia portuguesa passaram ao serviço das companhias com funções diversas (governadores, chefes dos corpos de polícia ou administradores de distritos), e como forma de Portugal ter alguma presença oficial e algum controlo simbólico na esfera do capital investido; b) companhias arrendatárias de prazos (companhia da Zambézia, companhia do Boror, companhia do Luabo, *Société du Madal* e ainda outras de menor importância ou com estatuto de subarrendatárias), onde empregados portugueses passaram a desempenhar o cargo de “agentes de autoridade”, constituindo uma extensão da administração portuguesa (Serra, 2000: 275)⁶²; e ainda c) exportação de trabalhadores africanos para os países vizinhos.

Vale lembrar que a estruturação da colónia de povoamento em Moçambique deu-se a partir de diversas fases e esteve dependente de fatores internos e externos, mas contido numa lógica do capitalismo imperial. Internamente, a disputa entre portugueses e a aristocracia africana pelo controlo da exportação de mão de obra do sul de Moçambique para as minas no Transvaal (*Witwatersrand*) exigiu uma imediata solução por parte de Portugal como, por exemplo, a execução de medidas administrativas para o controlo do fluxo de forma a limitar a circulação dessa mão de obra, controlo das importações de produtos, como

⁶² Como veremos adiante, Negrão (2001) esclarece que o fim dos prazos e a capitalização da terra pelo capital internacional foram processos centrais para o projeto colonial português.

roupa e álcool ainda em domínio das dinastias africanas, e uma reestruturação política para dar prosseguimento ao desenvolvimento económico capitalista português (e principalmente inglês) já iniciado como impulsor de sua expansão imperial.

Os fatores externos estavam em geral ligados ao receio de Portugal face à crescente competição internacional pelo controlo político e territorial da zona interior de Lourenço Marques, mas principalmente o Estado de Gaza. Assim:

O receio mais evidente verificou-se aquando da expansão britânica de Rhodes junto do rei de Gaza, Ngungunhana (1890). Em parte, portanto, a expansão colonial portuguesa foi motivada pela necessidade de impedir outros poderes de controlarem o território de Lourenço Marques em fase de rápido desenvolvimento (Serra, 2000: 360).

Recorda-se ainda que em 1895, como comissário régio, António Enes⁶³ liderou a campanha colonial para Manjacaze com o objetivo de destronar o rei de Gaza. No mesmo ano, subordinado a Enes, Mouzinho de Albuquerque⁶⁴, enquanto oficial da cavalaria portuguesa, foi designado para avançar suas tropas para Chaimite; acabou por conseguir capturar Ngungunhana⁶⁵ e tornou-se por esse feito governador geral de Moçambique (Pélissier, 2006)⁶⁶.

Na virada para o século XX, conforme explica José Luís Cabaço (2007: 81), o governo português havia incentivado os soldados das tropas de ocupação a continuarem a viver nos territórios africanos, já que uma norma de 1899 oferecia terras às famílias

⁶³ António Enes foi ministro da marinha e ultramar, e nomeado comissário-régio de Moçambique em 1895 dando origem ao que alguns chamavam a “escola de António Ennes”, ou seja, a escola do Estado colonial, criando a circunscrição indígena (Serra, 2000: 206-207).

⁶⁴ Mouzinho de Albuquerque foi o comandante português de cavalaria nas batalhas de Coolela e Manjacaze [redutos de resistência anticolonial aliados do rei de Gaza] e passando a ser nomeado governador do distrito de Gaza antes mesmo de vencer a batalha sobre esse reino e capturar Ngungunhana (Serra, 2000: 375).

⁶⁵ Filho do rei Muzila, chamava-se Mundugaz antes de ser entronado como o novo Monarca do império Gaza. Após a sucessão em 1885, “o leão de Gaza” passou dez anos entre negociações com autoridades britânicas para o controlo do fluxo de trabalhadores para a África do Sul e dissidências e hostilidades com o governo português local até entrar em guerra contra as campanhas do exército português e perdê-la para este último na famosa Batalha de Coolela. Para mais informações referentes às invasões Angunes, o império Gaza e campanhas que destituíram Ngungunhana do poder, conferir Rita-Ferreira (1982) e Pelissier (2006).

⁶⁶ Para um relato histórico mais detalhado sobre a campanha contra o Estado de Gaza, conferir René Pélissier (2006: 203-221), *As campanhas coloniais de Portugal: 1844-1941*.

estabelecidas, auxílios diários por cada membro do agregado familiar e mesmo um subsídio diário para empregados indígenas. No plano colonial imperialista, como explica o autor supracitado, este intento provocou um restrito incremento do afluxo de brancos, ainda que ineficiente no que respeita o povoamento agrário (2007: 81).

Desse modo, Moçambique, em comparação às colónias britânicas vizinhas, detinha uma população colona branca diminuta, e por mais que militares e suas famílias fossem conduzidos para o interior do país, não era suficiente para o colmatar da necessidade imperial de povoamento branco de base europeia, não militar e de preferência advindos de Portugal continental. Variados são os motivos desse escasso afluxo, mas, como explicam Meneses e Gomes (2013: 62-63), “durante as primeiras décadas do século XX, Angola e Moçambique não eram os destinos preferidos de emigração livre dos colonos europeus [...], continuavam a ser vistos como destinos de degredo”.

Na passagem do século XIX ao XX, Moçambique foi palco de focos de campanhas anticoloniais de norte a sul do território e armadas sutilmente pelas outras potências imperialistas com interesses distintos. Entretanto, apesar dessa resistência colonial ter tido como principal objetivo a defesa dos seus territórios e populações, como num passado recente, não estavam seus líderes alheios a outros interesses⁶⁷. Sobre os variados motivos da resistência, Allen Isaacman e Barbara Isaacman explicam:

Throughout Mozambique these primary resistance movements had common *raisons d'être-to* drive out the imperialist forces, to protect the indigenous homelands and historic way of life, and to avoid harsh taxes and the expropriation of land and labor. These goals explain the popular support the anticolonial campaigns generally enjoyed. For the ruling classes, especially those engaged in the slave trade, however, economic independence was an equally compelling consideration (Isaacman e Isaacman, 1983: 24).

⁶⁷ Vale lembrar que no então passado recente escravocrata da colónia muitos chefes possuíam estreitas relações comerciais com representantes coloniais e o controlo no que diz respeito ao comércio de marfim e o tráfico de escravos. A legitimidade da resistência também perpassava pela soberania comercial.

Sendo assim, no caso do cone sul moçambicano, a resistência ao poder imperial teve várias fases: 1) primeiramente, por meio do controlo realizado pelas aristocracias africanas do comércio de mercadorias e da exportação de mão de obra local para as minas do Transvaal; 2) num segundo momento, já em 1893, foram tomadas rigorosas ações pelos chefes africanos, tais como, a expulsão de comerciantes portugueses e baneanes da região, recusa de apoio para a dominação de resistentes e a proibição do comércio de álcool (anteriormente acordado em 1891 junto à administração colonial uma exclusividade na importação e comercialização do vinho português⁶⁸); 3) por fim, em 1894 houve a rejeição total da autoridade do comando militar das terras da coroa por parte dos chefes africanos de Angoane (onde se localizava o posto de Angoane) e tendo um caráter de ressentimento a todas as imposições e os excessos até então realizadas pelos portugueses como, por exemplo, o tributo de palhota⁶⁹, habitações incendiadas, ações dos recrutadores não oficiais, o trabalho obrigatório não pago e crueldades praticadas aos indígenas pelos capatazes nas obras da via férrea (Serra, 2000: 371).

Em resposta ao movimento de oposição da maioria dos chefes africanos, a administração colonial portuguesa, sob o comando de António Enes, efetivou estratégias de contrainsurreição que compreendiam desde reafirmação de alianças táticas, cooptação e total submissão das chefaturas africanas pró-portugueses, a exploração das incoerências do inimigo para usá-la como moeda de troca, e/ou chantagem, até invasões de povoações em busca de resistentes.

⁶⁸ Nos últimos anos do século XIX, a importação do vinho para as colónias africanas, e em especial para a cidade de Lourenço Marques, havia triplicado o seu volume. O seu subproduto ficou conhecido pejorativamente como “vinho para o preto”: resultante do tipo de vinho que, mesmo sendo de baixa qualidade, ainda na própria cadeia de importação sofria um processo ardiloso de adulteração com adição de álcool e água para depois ser vendido aos indígenas (Capela, 2009 [1973]: 20; Serra, 2000: 383).

⁶⁹ Espécie de imposto de capitação pago ao Estado colonial.

Visto os sucessivos êxitos no que diz respeito à ampliação do domínio geopolítico, ora pelo uso da força, outrora pela adesão dos chefes africanos às determinações coloniais, é possível afirmar que o resultado da derrota do reinado de Gaza como importante bastião de resistência anticolonial foi fundamental para a consolidação da imagem de Portugal como potência imperial na região e autorizou este país a seguir em frente com seu projeto colonial para o século XX no hemisfério austral oriental de África.

4.1. Consolidação do Estado administrativo colonial e as características da colónia de povoamento de Moçambique: a criação do trabalho obrigatório, a conceção do estatuto do indígena e a diferenciação racial

Na alvorada do século XX, a nova lógica de relação de disputa política e económica entre as potências europeias, encenada nas últimas décadas do século anterior, pautou o modelo de relação que países periféricos como Portugal teria com suas colónias. De modo a não perder suas pretensões em África, Portugal demonstrou que o seu “direito natural” pelas suas possessões africanas estava amparado com base num conjunto de indicadores e fatores que buscaram comprovar legalmente tal prerrogativa. Maria Paula Meneses e Catarina Gomes reforçam que a formação dos territórios ultramarinos enquanto colónias de povoamento tem estreita relação com as batalhas pelo poder de influência e de soberania entre as potências imperiais no período compreendido entre o final do século XIX e os primeiros anos do século XX (Meneses e Gomes, 2013: 61).

Assim, falar do domínio colonial português na África oriental significa explicar que a criação das fronteiras na colónia de Moçambique, desenhadas na conferência de Berlim (1884-1885), é o resultado do próprio projeto colonial para o país. Tais fronteiras coloniais foram seccionadas por diversas realidades políticas existentes, plurais e complexas,

que se mantiveram mesmo depois do período colonial. Por sua vez, o projeto colonial português tinha justamente o propósito de aniquilação dessas realidades, materializadas nos Estados e reinos africanos presentes naquele território como, por exemplo, o Estado de Gaza ao sul, dos Matabeles no centro, e o Xeiquado de Angoche ao norte.

A complexidade sociopolítica e cultural existente em Moçambique no momento da implantação do moderno projeto colonial português, explicativa da heterogeneidade do território desde sempre, foi apropriada pelo Estado colonial por meio da elaboração de políticas e leis baseadas unicamente no paradigma normativo do sistema legal da racionalidade europeia (Meneses, 2009; Santos, 2006b). Este intento buscou garantir uma pretensa homogeneidade jurídica, territorial e populacional do território moçambicano sob o domínio da legislação colonial portuguesa. Neste sentido, Moçambique, enquanto um país com realidades sociopolíticas internas distintas, mas com fronteiras legalmente delimitadas, é resultado e herança de um projeto colonial permeado por histórias de violências físicas e culturais, de negações epistémicas, e de repartição de povos, os quais inclusivamente detinham outras estruturas jurídicas e políticas por detrás (Meneses, 2007, 2015).

Como já foi mencionado, no contexto de disputas de poder imperial, a posse permanente do território moçambicano pela administração portuguesa (ou sua usurpação total) somente pôde ser efetuada por meio da criação de normativas legais exclusivas à região. Este conjunto de leis passaram a ter um caráter norteador de todas as ações praticadas por administradores distritais, colonos civis, militares (colonos ou não), africanos considerados “indígenas”, enfim, todos aqueles que, sob a luz do moderno direito colonial, formavam a colônia de produção e de povoamento de Moçambique. A respeito do fundamento para a construção de um aparato legislativo para as colônias portuguesas, é importante notar também que a partir de 1894,

[...] ao mesmo tempo que prosseguiram a “ocupação efetiva”, a potência colonizadora encetou a publicação de um corpo de leis que conduzisse não apenas à construção das infraestruturas do Estado colonial, mas também, ao enraizamento

da filosofia governativa dos princípios administrativos desse Estado, servindo às mais elementares necessidades do capital internacional na exploração dos recursos humanos e naturais, quer em Moçambique como nos territórios vizinhos, nomeadamente da África do Sul e da então Rodésia do Sul (Serra, 2000: 203).

De facto, por detrás de todo o aparato legal formulado exclusivamente para a província, estava a racionalização da exploração do trabalho aos africanos, que subsistia em conformidade total com a lógica do capital internacional. Entretanto, o alicerce para a consecução de um plano permanente de exploração das populações africanas estava, em geral, intimamente ligado (e, em certa medida, está até hoje) à percepção distorcida por parte da potência colonial, assim como de seus cidadãos na metrópole, enquanto entes superiores e dignos de levarem a civilização e o desenvolvimento para os povos considerados “menos evoluídos” ou “atrasados”, os quais necessitavam do auxílio colonial para a sua sociedade chegar ao nível evolutivo da metrópole europeia. Esta ideia de superioridade deriva e, ao mesmo tempo, é o reflexo da noção e da interpretação de uma ciência positiva (neste caso o direito) que fincava a diferença entre os seres “superiores” e as raças “inferiores”.

Vale lembrar que a conceção de indivíduos potencialmente “superiores”, ainda tão presente na atualidade da Europa, foi forjada nos meados do século XIX como forma de justificar a supremacia racial branca europeia sobre as demais “raças” e sociedades presentes no mundo. O uso da jurisprudência para legitimar a agressão imperialista colonial como um todo, representou também um importante papel nas colónias no tocante à diferenciação, por meio da lei, entre cidadãos da metrópole e indígenas, civilizados e não civilizados, indivíduos conscientes e outros carentes de consciência, entre os enobrecidos pelo trabalho e os indignos pela indolência⁷⁰, dentre outros imperfeitos axiomas discriminativos e regidos pelo mais genuíno racismo científico e institucional.

⁷⁰ O discurso sobre a indolência do negro como inata era usado para justificar os métodos de subjugação colonial para o trabalho forçado, e como sugere Boaventura de Sousa Santos (2002) em sua “crítica à razão indolente”, tal discurso estava encampado por um “regime de verdade” ou grelha conceptual eurocêntrica resistente à diferença cultural. Curiosamente, há hoje em dia um discurso semelhante na Europa (mas que vem

A tônica da distinção pela via do direito visava justamente criminalizar um propalado ócio do indígena, e somente o dele, para depois aplicar-lhe a pena do trabalho correcional que tanto interessava à empresa capitalista colonial. Nesta aceção, a duplicidade jurídica presente na colónia exprimia, na verdade, e por meio de suas diversas reformulações, a ótica de uma superioridade civilizacional que o imaginário colonial europeu buscava cristalizar e exprimia

[...] a arrogância etnocêntrica do colonizador, que julgava a sua civilização superior a do colonizado. Mas não era da arrogância, em si, que nascia a lei: esta encontrava naquela uma sua manifestação e sua mediação. Quer na condição de “indígena”, quer a pena de trabalho correcional representaram determinações particulares e lógicas da própria natureza da produção colonial e das regras do jogo impostas pelo capital (Serra, 2000: 204).

Pelo o exposto, faz-se necessário insistir no facto de que o capital internacional na colónia passou a ter premência na formulação das bases de sustentação para a sua reprodução. Isto significou dizer que

A metamorfose de Moçambique numa colónia de produção foi acompanhada de dois pressupostos mutuamente condicionados: (1) as colónias deviam produzir matérias primas e, por consequência, as colónias deviam “produzir” os produtores dessas matérias primas; (2) os produtores dessas matérias primas pertenciam a raças inferiores e, como membros de raças inferiores, deviam trabalhar para raças superiores (Ibidem: 204).

Para além de todo o aparato administrativo colonial presente em Moçambique no início do século XX, – no mesmo conjunto de indicadores que sustentavam a tese de ocupação efetiva do território, – necessitava estar incluso também a comprovação, perante às demais potências, do povoamento dos territórios por meio de população branca advinda da metrópole.

Como explica Maria Paula Meneses, a despeito da população europeia ser diminuta, o que evidenciava o colonialismo de povoamento em Moçambique era

de outras épocas) no que diz respeito a uma maior capacidade intelectual e à propensão ao trabalho dos europeus do norte em relação aos do sul.

basicamente a presença das autoridades coloniais que incorporavam o aparato administrativo, sendo estas alguns militares e missionários, as populações indígenas, os colonos europeus ou com ascendência europeia e outros indivíduos asiáticos, como os indianos e chineses (Meneses, 2010: 80). Corroborando essa afirmação, Joana Pereira Leite e Nicole Khouri esclarecem que entre 1894 e 1928 o aumento e a concentração de indianos nesse período (em torno de 13 vezes) chega a ser comparada com o crescimento populacional de europeus na colónia que era de 15 vezes (Leite e Khouri, 2012: 32). Todos esses extratos populacionais na colónia de Moçambique, apesar de algumas restrições de entrada, sofreram um incremento notável na virada para o século XX até os anos 1970, principalmente pelo afluxo contínuo de pessoas advindas da metrópole (Meneses, 2010: 80).

Dessa forma, a despeito do propalado pequeno número de colonos brancos na região, é preciso lembrar que nestes jogos de poder de influência e de dominação, as companhias majestáticas e o capital internacional foram da mesma forma um veículo para fincar o aparelho colonial estatal por todo o território moçambicano, não apenas como política de povoamento mas, sobretudo, como procedimento para afirmar a presença do poder imperial capitalista por toda região.

Em concordância com João Paulo Borges Coelho (2004) a subjugação e desarticulação da praxis de reprodução social por meio da coação de grupos africanos ao trabalho obrigatório, foi um estratagema colonial em parceria com o capital imperial baseado num quadro de diretrizes que determinou

[...] não só aquilo que as comunidades não podiam mais ser, mas aquilo que elas teriam que passar a ser, numa dinâmica em que aquela desarticulação foi acompanhada de uma dupla rutura das comunidades: por um lado com o seu território [...] e, por outro, com as suas redes organizativas internas, erodindo o corpo de saberes comunitários, dos conhecimentos empíricos e dos conhecimentos ritualizados (Coelho, 2004: 198).

É preciso termos em atenção que numa lógica diacrónica dos factos no século XX no cone sul de África, o projeto colonial português de exploração dos recursos humanos

e naturais do território moçambicano foi também a matriz racionalizante do plano de ação que embasou o colonialismo de povoamento. Neste último, estava contida a manutenção da exploração do sujeito africano não apenas pelos empreendimentos capitalistas estrangeiros multinacionais e pela burocracia do Estado colonial, mas, igualmente, pelos “novos” atores desse mosaico sociocultural em formação; ou seja, os colonos. A consecução desse plano de ação causou variadas disrupções sociais e identitárias e deslocamentos forçados e traumáticos das paisagens experienciais de milhares de moçambicanos e suas famílias.

Em nota, João Paulo Borges Coelho (2004) revela como exemplo dessa fratura social provocada pelo colonialismo, a transferência para fora de Moçambique de milhares de pessoas da antiga circunscrição da Agónia, no nordeste de Tete⁷¹. Não obstante, a transferência de grande contingente populacional para trabalhar em empreendimentos localmente ou no estrangeiro, a prática de remanejamento e concentração (de modo forçado) de população “nativa” em áreas aliadas de seu local de origem, tomou proporções enormes, irreversíveis e que comprometeram definitivamente a manutenção social de comunidades inteiras, levando milhares de indivíduos a fugirem de seus locais de origem.

Até 1919, ao menos 100 mil pessoas haviam fugido para o Niassalândia⁷². Contudo, estima-se que mais de 300 mil moçambicanos migraram em grupos familiares para Tanganhica e Niassalândia entre 1920 e 1930 de forma reativa à bárbara política repressiva da companhia do Niassa (Serra, 2000: 238). Em 1929 esta companhia encerrou suas atividades passando o seu território de atuação para a administração do Estado colonial. O término de funcionamento dessas companhias não significou o fim da exploração, pelo contrário, representou a alvorada de novas formas de dominação e exclusão social.

⁷¹ Estas pessoas eram supostamente conhecidas por seu rigor laboral no trabalho implementado nas plantações de cana de açúcar da *Sena Sugar States*, na Zambézia, a partir da década de 1930 (Coelho, 2004: 198).

⁷² Nome do antigo protetorado britânico da África central. Desde sua independência em 1964 é conhecido como República do Malawi.

Diferentes formas de subjugação e abusos foram engendrados pela doutrina colonial de modo a persuadir forçosamente grupos sociais autóctones (que encontravam-se ordenadamente dispersos em suas regiões de origem ao longo do século XX), a deslocarem-se e a reunirem-se em locais distantes previamente estabelecidos, de modo a satisfazer os interesses de uma elite política e empresarial. A violência ontológica decorrente da linha abissal se fundamentava pela prática intransigente no desenraizamento de populações rurais inteiras dos seus territórios de origem, na conseqüente apropriação de sua força de trabalho, culminando com a eliminação de formas próprias de produção e reprodução do bem-viver nessas zonas. Sobre este aspeto, Santos esclarece:

A apropriação e a violência tomam diferentes formas na linha abissal jurídica e na linha abissal epistemológica. Mas, em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência. No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimónias locais como instrumentos de conversão, a pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial (Santos, 2010: 29-30).

A grosso modo, os modelos de concentração organizacionais impostos pelo sistema colonial, de acordo com Coelho (2004), compreendiam, por exemplo, reuniões de pessoas em grandes unidades algodoceiras, “acampamento” de trabalhadores nos empreendimentos agrícolas coloniais, aldeamentos no contexto de guerra colonial, ou mesmo, migração para as regiões pobres nas periferias urbanas no período colonial e também no pós-colonial. Praticamente todos esses processos se constituíram em deslocação e centralização de povos em agrupamentos maiores que, ao longo do século XX, segundo Coelho, “desarticularam as comunidades e lhes retiraram a sua arma estratégica mais fundamental na resposta aos desastres climáticos: a ligação ao território e o ordenamento disperso” (Coelho, 2004: 198).

Vale lembrar que no final do século XIX, com o estabelecimento do trabalho rural obrigatório como forma de compensar o restante do pagamento do *mussoco*⁷³, a “dispersão”, pela lei colonial, ficava da mesma forma proibida por ser considerada vadiagem; ou seja, todos os camponeses que não tivessem domicílio certo eram considerados vadios. O aumento do valor do *mussoco* implicava que o produtor camponês tivesse menos tempo para o trabalho em suas machambas e se dedicasse ao trabalho para terceiros. Pode-se dizer que a intenção do Estado colonial, sendo o fio condutor do capital, não envolvia conceber um trabalhador completamente proletarizado, mas sim, um “camponês-operário” que em intervalos regulares se proletarizasse ausentando-se de casa, e, da mesma forma, voltasse a morar na sua comunidade de origem. Nesta lógica, Serra argumenta que

Por um lado, a preservação da família, administrativamente controlada, assegurava um fornecimento contínuo de força de trabalho barata para o capital e para o próprio Estado, pois que era no agregado familiar que o trabalhador se alimentava nos períodos de descanso, de doença e de velhice e era nesse agregado, também, que cresciam e se alimentavam os futuros trabalhadores; por outro lado, a formação de um proletariado completamente desprovido de meios de produção constituiria um fator permanente de contestação da ordem social (Serra, 2000: 279).

Destarte, vale ressaltar que a criação de mão de obra era um requisito fundamental para o sucesso do sistema capitalista colonial. Nas três primeiras décadas dos anos 1900, com a construção dos caminhos de ferro e a exploração das minas de ouro na África do Sul, um grande contingente populacional rural originário sobretudo da parte meridional de Moçambique, sob os auspícios do governo colonial, esteve profundamente ligado ao intenso movimento emigratório em direção àquele país. Com a instituição do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique em 1929, revigorado na Reforma Administrativa Ultramarina de 1933⁷⁴, assumiu-se a duplicidade

⁷³ Tipo de imposto de capitação de géneros per capita pago ao mambo (senhor das terras) pelas famílias camponesas anualmente. Passou a realizar-se de forma regular na época dos prazos da coroa (século XVII ao XIX) e sendo adotado, posteriormente, pelo Estado colonial como tributo cobrado às populações rurais locais e sob o nome de imposto de palhota (Cabaço, 2007: 91; Serra, 2000: 59, 146).

⁷⁴ Por meio do Decreto lei 23:229 de 15 de novembro de 1933, promulgado na carta orgânica do império colonial português, aprova-se a Reforma Administrativa Ultramarina e se estabelece, à data, os órgãos centrais

política e jurídica da sociedade colonial. O Estatuto, por sua vez, reforçou as precárias condições de subsistência instituídas pela exploração da população originária através da imposição do *chibalo*⁷⁵, do imposto de palhota e pelo controlo do fluxo migratório para África do Sul.

A Reforma Administrativa Ultramarina (RAU), enquanto um corpo jurídico do Estado colonial, promoveu a negação da existência do “outro”, de seus saberes e práticas, buscando mesmo, de forma atroz, a produção da inexistência. Esta produção de ausência refletia (e ainda reflete) a arquitetura binária do pensamento abissal que divide a realidade social em dois universos ou linhas abissais. Como explica Boaventura de Sousa Santos (2010: 23), “a divisão é tal que o outro da linha desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente”.

De facto, como consequência das dificuldades da vida no campo, muitos trabalhadores rurais nativos, compelidos ou não pelo trabalho forçado, vislumbravam a possibilidade de perfazer um trajeto migratório de maneira sazonal – decididos a alcançar “melhores” remunerações no estrangeiro; enquanto outros, após o período estipulado, acabavam por se manter no exterior continuamente, e tendo como principal preocupação o envio de remessas aos seus familiares. Não é menos verdade que o Estado colonial em Moçambique, através de acordos de transferência de mão de obra local legitimados com a África do Sul, recebeu, sistematicamente, compensações monetárias por cada trabalhador contratado por aquele país, chegando a arrecadar aproximadamente a metade dos proventos pagos aos mesmos (Serra, 2000: 279).

do governo do império colonial enunciando as suas atribuições, estrutura, competência e funcionamento (Extrato do Diário da República – Série I – Número 261).

⁷⁵ Trabalho forçado.

4.2. O Estatuto do Indígena e do assimilado enquanto legalização da discriminação: primórdios da diferenciação racial na colônia de Moçambique

Na década de 1920, a prática fascista de dirigismo social foi levada a cabo como forma de consolidação do projeto colonial. Tal procedimento de Estado configurava a usurpação da dignidade humana, do pressuposto da igualdade de direitos e a defraudação do poder de decisão ao outro, e estando amparado juridicamente, a partir de 1926, pela criação do Estatuto do Indigenato⁷⁶. Este estatuto, resultado da criação da categoria indígena e do decreto-lei do trabalho e dos direitos e deveres dos indígenas de 1894⁷⁷, respaldado pela lógica da missão civilizacional de Portugal para com África, legitimou a diferenciação e inferiorização, em termos raciais e civilizacionais, do negro moçambicano (e não só) em relação ao europeu português.

Faz-se importante aqui observar como a representação de “indígena” africano, enquanto ente passivo de uma interpretação/construção sociojurídica distinta do colono europeu, traçou o arquétipo de atuação (também distinta) e de consciência da missão “civilizadora” colonial, gerando reverberações representacionais negativas que ultrapassaram a abolição do estatuto do indigenato em 1961 e perduram até os dias atuais. Como explica Maria Paula Meneses (2010), a construção do conceito de indígena, de uma dicotomia jurídica, resultou numa distinção no qual o dito “indígena” não pertencia à categoria legal de cidadão e menos ainda de civilizado, estando este vulnerável a todos os tipos de violência física, psíquicas, explorações de toda sorte pelo capital nacional e estrangeiro, etc. Dessa forma, como atesta a autora supracitada, “a nacionalidade surgia

⁷⁶ Decreto-lei nº 12.533 de 23 de outubro de 1926 para Angola e Moçambique.

⁷⁷ Para aqueles considerados “indígenas”, este decreto ordenava a permutação da pena de prisão pela de trabalho correcional de 15 a 365 dias (Serra, 2000: 203). De acordo com Maria Paula Meneses, desde a sanção do *Regimento da Administração da Justiça nas Colónias*, em fevereiro de 1894, “formalizou-se a pena de trabalho obrigatório para os indígenas” (Meneses, 2010: 82).

‘desnaturalizada’ para os indígenas, obrigando-os aos mesmos deveres dos cidadãos – a obrigação/direito ao trabalho –, sem lhes garantir a igualdade de direitos” (Meneses, 2010: 82). O estatuto do indigenato sofreu mais uma reformulação em 1929 por meio do Decreto nº 16.473, de 6 de fevereiro daquele ano, e assim, de acordo com Meneses, veio a enunciar radicalmente o conceito de indígena:

[...] consideravam-se indígenas “os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colônias], não [possuísem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (artigo 2º *apud* Meneses, 2010: 84).

A diferenciação por meio da lei tinha como objetivo subjugar os africanos considerados “indígenas” e coagi-los ao trabalho obrigatório para poder sustentar a máquina capitalista colonial. O estatuto definia ainda a categoria de “assimilados” como um grupo que, não sendo brancos, estaria da mesma forma sob o julgo das leis restritas à colônia de Moçambique. O problema é que esta categoria abarcava também aqueles que, no século XIX, constituíam uma elite económica e política e que paulatinamente estavam a presenciar a delapidação do seu *status* e poder político-económico por meio da concorrência comercial com os portugueses e das leis comerciais que beneficiavam estes últimos. No século XX, passaram a estar inclusos no grupo de assimilados além dos mulatos (descendentes do europeu com o negro africano), os mestiços de ascendência indiana, chinesa, entre outros, com o negro africano⁷⁸. Sobre a criação de uma desigualdade estrutural colonial em Moçambique Jeanne Penvenne explica:

The engineering of inequality thus involved forcing some blacks to labour for their employer’s profit so as to reap the benefits of “civilization”. It also involved limiting the ability of educated and skilled blacks to reap the benefits of shared cultural characteristics by marketing their skills, products and property as full Portuguese citizens. Whereas the myth of equality, one of the “civilizing mission’s” stated goals, was developed to legitimize metropolitan colonial policy

⁷⁸ Os sujeitos que não eram vistos como indígenas (mulatos, descendentes de indianos ou de chineses com o africano), mas que também não eram considerados brancos, foram discriminados pelo Estado colonial enquanto assimilados. Aquando da independência de Moçambique em 1975, esses outrora assimilados e seus descendentes, muitos deles oriundos de uma classe mais abastada, passaram a ser reconhecidos como não-negros ou mesmo qualificados enquanto “brancos”.

at many levels, the engineering of inequality was necessary to reproduce the relations of domination upon which colonial control and capitalist development increasingly came to depend. The black elite's demand for equality as Portuguese citizens struck at the heart of those relations (Penvenne, 1989: 268).

Neste sentido, nos termos do estatuto do indigenato, o mesmo definia que os assimilados

[...] eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os requisitos que transitavam do passado recente: a) ter mais de 18 anos; b) falar corretamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (artigo 56º *apud* Meneses, 2010: 85).

A promulgação do Ato Colonial de 1930 celebrou a política colonial do Estado Novo e defendeu que o governo demandasse “uma nova conceção da política colonial referente às responsabilidades das potências coloniais incumbidas de desenvolver os territórios e civilizar os povos colonizados” (Castelo, 2007: 61), e agisse a respeito das possíveis investidas e cobiças territoriais de países estrangeiros em áreas do sul do território moçambicano.

No que consiste a essa Reforma Ultramarina, Cláudia Castelo (2007: 61) assevera que “foi inevitável proceder à ocupação efetiva e ao desenvolvimento primeiramente da parte meridional deste território”; isto é, a faixa territorial que compreendia as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, as quais já estavam sob o jugo total da administração colonial. Por meio da promulgação da RAU o aparato colonial a partir de então consistia não somente de governadores distritais, chefes de posto e representantes locais portugueses, pois foi necessário constituir um corpo de agentes locais a serviço do colonialismo que pudesse representá-lo nos lugares mais alijados do território e tivesse autoridade suficiente para tal função. Como explica Fernando Florêncio,

A RAU, como ficou conhecida, define a divisão administrativa das colónias portuguesas e as funções de cada categoria de funcionários administrativos e

assume igualmente uma importância fulcral, uma vez que integra as autoridades tradicionais no aparelho administrativo e define o modelo de subordinação ao Estado colonial (Florêncio, 2008: 372).

A criação e emprego do conceito de autoridades tradicionais⁷⁹ a serviço do colonialismo foi de extrema importância para a consecução preambular dos “sonhos coloniais⁸⁰” de Portugal nesse período. Visto que, por delegarem a essas autoridades, dentre outras funções, o exercício de cobrança dos tributos (mussoco, imposto de palhota, etc.), tais agentes, acabaram por ser considerados por alguns estudiosos sobre o assunto como um braço do colonialismo português no campo. Em vista disso, como explica Maria Paula Meneses,

[...] se a primazia do direito ocidental, vetor de composição da hierarquia social colonial, separava os habitantes em cidadãos e indígenas, tornava-se necessário garantir a presença de corpos legais a quem estava conferida a tarefa de gerir, na esfera privada, os conflitos entre indígenas (Meneses, 2009: 20).

Desse modo, a administração de conflitos internos entre as populações locais esteve a cabo das pessoas empossadas de uma autoridade dita tradicional. Pelo facto do termo “tradicional” aglutinar diferentes interpretações, a figura de tais “autoridades tradicionais”, em termos sócio-históricos, foi até hoje bastante questionada. Para Meneses,

A criação desta figura sociopolítica assentou em trabalhos de cariz etnográfico, que privilegiavam o estudo dos “hábitos e costumes tradicionais” das tribos, os quais eram definidos a partir de padrões linguísticos, culturais, etc. Ao estudar os padrões de comportamento e pensamento, assumidos como de longa duração e repetitivos, os seus autores procuravam delinear os vários sistemas culturais presentes, caracterizando-os para futura comparação com sistemas ocidentais. Estes conhecimentos, adquiridos e extrapolados para os restantes grupos, deveriam atuar como auxiliar no melhoramento das relações entre a administração portuguesa e os grupos sociais africanos (Meneses, 2009: 14).

⁷⁹ Para Maria Paula Meneses, citando Gonçalves Cota (1944) “a figura da autoridade tradicional – simbolizada no régulo – era ‘hereditária’ e a sua legitimidade frequentemente assente numa ligação, nem sempre real, às linhagens pré-coloniais locais” (Meneses, 2009: 20).

⁸⁰ Cabe ressaltar que nas três primeiras décadas do século XX, Portugal teceu a arquitetura jurídica do colonialismo imperial para suas colônias por meio de reformas administrativas de modo a sustentar este ideal colonial que se pretendia impor. Entretanto, a partir dos anos 1960, em meio a intensificação das revoltas nacionalistas e inserido globalmente no espectro da guerra fria, assistiu-se, como sugerem Maria Paula Meneses, Celso Braga e Bruno Martins (2013: 171-177), o epílogo dos “sonhos coloniais” de Portugal.

Na verdade, a despeito da administração colonial se fazer valer de representantes locais para o aperfeiçoamento das relações e da gerência de assuntos e litígios respeitantes a essas populações, tais como furtos, mortes por acidente ou de forma dolosa, casos de feitiçaria etc., e para o apoio na cobrança dos impostos, uma particularidade que perpassa a mera questão utilitária dessa inter-relação entre o Estado colonial e as autoridades tradicionais, ou entre colonos e colonizados, é a imposição da subjugação por meio da diferenciação entre indígenas e civilizados, ou seja, entre o negro africano (indígena ou assimilado) e o branco europeu. Portanto, é importante perceber que:

A construção relativamente recente da noção de autoridade tradicional simbolizou o nascimento do lado africano da sociedade face à presença europeia colonizadora, um facto usado para legitimar e reforçar a necessidade da presença do poder estatal colonial como forma superior de organização social (Scott, 1998). A etnicidade, o direito tradicional e as autoridades tradicionais representam, de facto, a extinção dos elementos pré-coloniais “intactos” africanos (Meneses, 2009: 14).

Contudo, é relevante destacar que o ato de centralização da figura da autoridade tradicional no aparelho administrativo do Estado colonial por meio da delegação de certas funções e poderes administrativos, em especial no campo, e em nome deste Estado, deu-se, mesmo sem o publicitar, sob os pressupostos daquilo que no colonialismo britânico convencionou-se chamar de *indirect rule* ou administração indireta (Florêncio, 2008: 372). Entretanto, nem Portugal nem as outras potências coloniais sustentaram todo tempo o mesmo modelo de governação administrativo colonial, visto que houve alternâncias pontuais sempre que o contexto exigia outra estratégia.

A partir deste estilo de governação, o Estado colonial passou a selecionar pessoas, tanto nas cidades quanto no campo, que, por terem vínculos familiares com antigos chefes e possivelmente laços históricos no território, foram investidas de autoridade e assim passaram a representá-lo por troca de benefícios pessoais, tendo ainda estreitas relações de confiabilidade com a administração estatal. Como não podia deixar de ser, o sistema de *indirect rule* apresentava limites, pois sempre que essa confiabilidade, por alguma razão, foi

sentida como perdida pelo Estado, este não hesitou em usar seu poder de persuasão e mesmo de coerção pela força para fazer prevalecer sua vontade arranjando meios de desacreditar os régulos e outras figuras locais (curandeiros, adivinhos, etc.) com suposta autoridade ancestral, ou investidas de autoridades pela administração colonial.

Vale lembrar que, como ferramenta de distinção racial, tanto a legislação de 1926 referente às posições políticas, civil e criminal da grande maioria dos moçambicanos, a reformulação do indigenato em 1929, assim como a RAU em 1933, vieram por determinação reforçar a subjugação do africano em decorrência de sua origem e tom de pele. Estas normativas jurídicas moldaram a sociedade colonial da primeira metade do século XX com grandes prejuízos não apenas para o negro africano (indígena ou assimilado), mas também para o mulato, mestiço, asiático, enfim, para todos aqueles que não correspondiam “adequadamente” a categoria “branco” edificada pelo colonialismo. As consequências desse modelo de sociedade erigida por meio de uma desigualdade social com base no fenótipo do indivíduo, subjacente nas instituições que compunham a estrutura sociojurídica do Estado colonial, apoiado por uma retórica de assimilação assente nas contingências de um tal processo civilizatório, é o que vamos discutir nos tópicos a seguir.

4.3. Os processos de edificação da branquitude (*whiteness*) em Moçambique

Por meio de um processo de branquitude (*whiteness*) no século XX, ou seja, da promoção imagética do indivíduo de cor branca como respeitante a uma presumida categoria racial que exerce superioridade ante as demais categorias existentes, a construção da identidade do branco em diversos países da África austral esteve assente numa relação de dominação e subjugação do negro pelo branco, e por meio de uma sobrevalorização de uma moral cristã (Goodwin & Schiff, 1995; Miettinen, 2005).

Ao mesmo tempo, o uso do cristianismo como ferramenta de dominação colonial em países como, por exemplo, a África do Sul (União Africana) e Rodésia teve o intento de impor os valores morais e as crenças dos colonos brancos aos colonizados, fossem eles negros ou não, pregando a elevação moral e espiritual dos povos, ainda que de forma separada. Contudo, como veremos no capítulo seguinte, os processos de cristianização do africano negro, mesmo que de maneira apartada e hierarquizada em relação ao branco, foram importantes para a construção dos nacionalismos africanos, inclusive dos nacionalismos moçambicanos.

O processo de construção da figura do branco no período colonial em Moçambique realizou-se por etapas, de modo complexo, trans-escalar e por meio da edificação de certos privilégios associados a pessoas de pele mais clara, resultante de variáveis sociais e económicas assentes nos procedimentos de implantação do Estado colonial português neste país⁸¹. Devo, contudo, lembrar que apesar de analisar como se deram as etapas de elaboração de distinções e privilégios sociais e económicos ligados a essencialismos de cor da pele em Moçambique no século XX, não favoreço neste trabalho uma abordagem étnico racial baseada estritamente nos estudos de “branquitude” (*whiteness*).

Entretanto, neste campo de estudo é fundamental perceber que a criação de um privilégio racial focado na construção da figura do indivíduo identificado pelo meio social alargado, a qual este pertence como sujeito de “raça” branca – quer pelo fenótipo, quer por uma ascendência assente ou não numa construção de uma narrativa histórica com base em factos reais ou míticos⁸² – dá-se pela subvalorização ou desvalorização de um “outro” tido

⁸¹ Lembrando que muitas vezes havia uma disjunção de interesses entre o Estado imperial, centrado na metrópole, e o Estado colonial, o qual seria o representante do primeiro nas colónias. Para uma melhor apreciação dessa diferenciação, verificar Frederik Cooper (2005: 50-51), “Nationalism in question”.

⁸² June Goodwin e Ben Schiff (1995: 48; 188) em seu trabalho sobre *whiteness* em comunidades africaners da África do Sul, destacam algumas entrevistas em que os participantes, alguns de profissão religiosa neo-calvinista e também estudiosos no assunto, dizem que a “alma” identitária africaner (*africaner volk*), mesmo que construída nos anos 1920 e 1930 como um produto ideológico de intelectuais nacionalistas da época, auferiu suas referências em processos históricos e mitos que relacionavam as conquistas dos primeiros

como não-branco. Do mesmo modo, a sobrevalorização de características êmicas de uma presumida categoria racial (neste caso, a branca) com qualidades supostamente superiores, incentivada como forma de obtenção de privilégios materiais, espirituais e de manutenção do poder sobre outrem, possui uma dinâmica análoga e consentânea aos processos de dominação colonial; e em determinado período é mesmo usada para justificar tal domínio.

Como esforço de comparação para se pensar essa construção em outros contextos que não o africano, tomo por base o estudo de David Roediger (1991: 6; 11-12) sobre este assunto, o qual faz referência ao trabalho de W.E.B. Du Bois (*Black reconstruction*) a respeito da diferenciação criada entre a classe trabalhadora negra e a branca de origem irlandesa recém migrada ao contexto norte americano na primeira metade dos anos de 1800.

Roediger afirma que Du Bois, em seu estudo, evidencia como esta classe branca (de imigrantes irlandeses) pobre e oprimida pelos padrões brancos americanos – tal qual seu semelhante negro da fábrica, das *shantytowns* e *slums* – em dado momento se vê compensada pública e psicologicamente pelo estímulo à crença numa superioridade racial em relação ao negro. Com relação a esses imigrantes que fugiram à fome na Irlanda naquele período e seus processos de aceitação nos EUA, Roediger ressalta:

Recently peasants, now overwhelmingly laborers and servants, they settled in slums and shantytowns in cities in the US, where large nativist political movements resented their religion, their poverty and their presence. They often came with only their weakened bodies and their memories, the latter horribly bitter but capable of being kindled into deeply nostalgic glow. Their numbers afforded them the political possibility to become white (Roediger, 1991: 139).

Como afirma David Roediger (1991: 13), em alusão às análises de Du Bois sobre o processo de formação de uma noção de *whiteness* por uma classe trabalhadora imigrante branca no

imigrantes holandeses e germânicos, seja pelo trabalho e/ou nas batalhas contra os Zulus e Ingleses, seja pela crença num povo guiado pela vontade divina e destinado a caminhar (*Great Trek*) de forma apartada de outros povos.

final do século XIX, o *status* e os privilégios conferidos pela diferenciação da raça poderiam, então, ser usados para compensar as relações de exploração e alienação de classe. Essa compensação, entretanto, teria graves consequências psicossociais nesta sociedade ao longo do século XX, causadora de segregações, clivagens e revoltas com ecos traumáticos até os dias atuais.

O constructo de uma distinção identitária racial com fins de obtenção de um estatuto privilegiado de classe no meio laboral norte americano não seria, num primeiro momento, diferenciado dos mecanismos de composição das alteridades ambivalentes dos processos coloniais em África no século XX para construção e manutenção de privilégios. A grande distinção do modelo estaria nos diferentes processos de aplicabilidade nas realidades dos variados países africanos; não tanto pela forma, mas sim pelo seu conteúdo.

Esse facto explica-se, primeiro, porque em alguns lugares da África, contrariamente às realidades das Américas e da Europa, a construção da categoria branco dá-se em confronto a uma vasta maioria de pessoas consideradas pelo ocidente eurocentrado, enquanto negras, indistintamente. Segundo, porque em geral, no tempo colonial moderno a relação capital/trabalho foi empregada em África para diferenciar quem seriam os detentores dos meios de produção e de exploração, ou seja, os colonialistas/liberais (em geral brancos europeus), dos explorados, i.e, a maioria africana negra colonizada. Em Moçambique, tal história colonial de oposição, contada a preto e branco, na realidade foi sempre mais degradê, em especial no início do século XX, e em meio a ascensão dos movimentos de cunho nacionalistas.

Diferentemente de países africanos com minorias populacionais brancas como África do Sul, Rodésia do Sul (atual Zimbabué) e no Sudoeste Africano (atualmente Namíbia), a categoria português (logo “branco”) no Moçambique colonial, *a priori*, será formada pelas elites locais de origem europeia, asiática e africana, as quais passaram a sofrer

processos de mestiçagem étnico-raciais entre si nas épocas anteriores à moderna colonização portuguesa em África do século XX. Esse grupo formou uma elite junto com os novos quadros administrativos que serão dirigidos à colónia de povoamento de Moçambique no final do século XIX até as primeiras décadas do século seguinte.

A partir de 1945, como veremos no tópico “revisitando as colónias de povoamento” do capítulo 6, uma grande vaga de brancos da metrópole, em geral com baixa instrução e com escassos rendimentos, foi dirigida às colónias de povoamento de Angola e Moçambique de modo a aumentar o número de colonos nesses territórios, e como forma de Portugal continuar a justificar o domínio legal sobre as suas colónias à comunidade internacional (Castelo, 2007). No caso de Moçambique, parte dessa vaga foi destinada a várias zonas do país que não a capital Lourenço Marques, no sul, mas sobretudo às regiões norte e centro do território moçambicano. O atual distrito de Tete, onde também realizei uma etapa do meu trabalho de campo, é historicamente uma região de intensa intersecção de povos e de culturas – tendo forte presença e influência de comunidades de origem indiana (em geral hindus e muçulmanos) nos séculos anteriores ao XX, – e onde a vaga de colonização branca é recente, justamente no período pós-segunda guerra mundial. Um terceiro momento de afluxo de “brancos”, mesmo com a fuga dos que não se identificaram com o novo projeto de nação, deu-se no processo de transição para a independência, onde pessoas de várias partes do mundo (Europa ocidental/oriental, Brasil, China, África do Sul, etc.) iniciaram uma romaria a Moçambique com o intuito de ajudar na reconstrução do país.

Num primeiro momento a construção do privilégio branco no colonialismo em Moçambique distinguiu-se de seus congéneres africanos não pela rejeição da sobrevalorização identitária duma suposta superioridade racial e biológica do homem branco (baseada em mitos, crenças, etc.), ou por um tipo de recusa à segregação por raças ou mesmo de implementação legal do sistema de *apharteid* num sentido estrito, ambas presentes nas

teses lusotropicalistas⁸³, mas sobretudo pela implantação da diferenciação legal entre civilizados e indígenas (Meneses, 2010: 71).

Ao primeiro será dada uma distinção enquanto sujeito dotado de virtudes intelectuais e culturais através da promulgação do estatuto do indigenato na década de 1920. Com este aparato jurídico para as colónias, o africano considerado indígena passara a ser distinguido do colonizador português supostamente pelo seu baixo grau de instrução civilizacional⁸⁴, e sendo gerido e coagido pelas normatizações do trabalho forçado. Curioso é que no estatuto, nem uma alínea é redigida para descrever o que distingue o colono português do africano colonizado; ou seja, a juridicidade daquele dá-se pela presunção do que não é indígena (Meneses, 2010). Dessa forma, o processo de ocupação colonial numa região onde havia poucos brancos, deu-se pela justificação do território enquanto pertencente a Portugal, por meio da construção das estruturas legais que passaram a edificar os sujeitos coloniais.

Esse mecanismo legal segregatório, como se veria a partir das primeiras décadas do século XX, tornou-se um grande tormento para uma elite assimilada e mestiça na colónia de Moçambique, pois a mesma seria compelida, com base no fenótipo, a provar que não se incluía na categoria de indígena, gerando vários embates identitários e jurídicos durante esse

⁸³ As ideias que apoiam o lusotropicalismo foram avançadas na obra *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre em 1933, e enaltecem o português como o arquétipo ideal de colonizador dos trópicos, e o Brasil como exemplo “bem sucedido” de colonização e a mestiçagem como produto positivo de uma relação harmónica entre colonizador e dominados. No período das convulsões anticoloniais no continente africano, o lusotropicalismo foi empregado pelo regime fascista de Salazar para conservar o colonialismo português. Como alega Cláudia Castelo (1998: 42), “o lusotropicalismo resulta de uma falsa interpretação da génese da expansão marítima portuguesa”. Para uma análise crítica e fundamentada sobre o lusotropicalismo, consultar os estudos de Cláudia Castelo (1998), *O modo português de estar no mundo*; de Margarida Calafate Ribeiro (2004), *Uma história de regressos*; e, de Miguel Vale de Almeida (2000), *Um mar da cor da terra*.

⁸⁴ Destaco que no Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique, o Decreto-lei Nº 12.533 de 23 de outubro de 1926, o Artigo 2º declara: “Para os efeitos do presente Estatuto são considerados indígenas os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições”. Também no Decreto-lei Nº 39666 de maio de 1954, no seu Artigo 2º, destaca: “Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos da raça negra e seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuem ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses”.

período. Desse modo, pela exclusão do que não é indígena, i.e., portugueses e seus descendentes, europeus e asiáticos, aliada às teorias raciais da época, cria-se um sentido de branquitude para Moçambique. Conceito este que nalguns períodos ainda na primeira metade do século XX tornou-se sinónimo apenas de português e europeu, excluindo outros que não se encaixavam nessa noção, passando a ser alvo de algum tipo de discriminação na colónia, com algumas exceções⁸⁵.

É válido lembrar que a categoria indígena – criada no final do século XIX e derivada das conclusões da Conferência de Berlim (1884-1885) pelo Regulamento do trabalho, direitos e deveres do indígena da lei portuguesa⁸⁶, e reforçada pelo estatuto do indigenato no século seguinte – foi concebida no sentido de perpetuar a capitalização do trabalho do negro africano, visto que a própria Conferência definiu esferas de influência comercial e regras oficiais que deveriam reger a ocupação dos territórios pelas potências colonizadoras até então vigentes. Assim, como foi aventado, um privilégio do colonizador “branco” concebido por meio de juridicidade abissal racializada, teve o intuito de sustentar a exploração da mão de obra do negro africano (Meneses, 2010; Santos, 2003).

Essa construção distintiva, a meu ver, não pode ser considerada um mero detalhe no percurso da história do país, pois será, como veremos nos capítulos subsequentes, a pedra fundacional dos privilégios criados para uma elite colonial, não coincidentemente branca e assimilada, que perdurará até 1975 com o advento da independência de Moçambique, e com continuidades visíveis que interferirão nas formações identitárias pós-coloniais.

Não busco nesta tese demonizar o papel de uma categoria tida enquanto “branca” ou mestiça no país, nem quero romantizar a própria figura do negro no período colonial e

⁸⁵ Como veremos neste capítulo, alguns indianos com passaporte português e inglês residentes na colónia de Moçambique, eram contabilizados enquanto brancos e não como asiáticos nos censos da época.

⁸⁶ Regulamento do Trabalho dos Indígenas nas Colónias de 1899. Sobre os preceitos norteadores deste regulamento, consultar Enes, 1971, p. 69.

pós-colonial. Entretanto, nas páginas que se seguem procuro demonstrar que a modernidade colonial, fincada na figura do branco europeu, gerou legados estruturais que podem ser percebidos nos dias atuais pela adoção de práticas refletidas de gestão (e de exclusão) económicas do quotidiano por uma elite negra com consequências prejudiciais à maioria da população, esta também negra. Tais práticas são entendidas aqui como resultado de uma escolha deliberada de um tipo de modernidade pós-colonial africana, capitalista neoliberal, tendo sérias consequências nos modelos representativos nacionais na atualidade.

4.4. O modelo de colonato e a ampliação da população branca: o racismo institucional na missão “civilizadora” portuguesa no Estado Novo

Faz-se imprescindível compreender que a transferência de pessoas para a colónia através do projeto de colonização efetiva foi essencial para a prossecução do projeto imperial português do século XX. Assim, é possível dizer que seu êxito, em parte, deu-se justamente pela utilização do seu substrato ideológico-instrumental: nomeadamente os colonos. Do ano de 1920 até 1974, o afluxo de pessoas advindas da metrópole e de outras regiões do globo teve um crescimento significativo, projetando Moçambique e Angola como países de destino de migrantes colonos portugueses. Na primeira metade do século XX, dentre as razões relativas à transferência de pessoas, alocação de famílias portuguesas, goesas e chinesas – muitas delas de zonas rurais de Portugal, de Goa e do Cantão – e o conseqüente aumento de colonos em Moçambique, o mais relevante motivo esteve relacionado com o processo de aparecimento e desenvolvimento da indústria, tanto na metrópole quanto na colónia, visto

que ambos os sítios estiveram inclusos no plano estratégico do “nacionalismo económico”⁸⁷ do Estado português.

No caso de Portugal, a expansão da fronteira agrícola, a capitalização gradual do campo a partir dos anos 1940 e a consequente proletarização do campesinato sob o estímulo da industrialização, foi o combustível usado pela administração colonial para canalizar essa pequena massa de “homens sem terra” para o ultramar e para a constituição de uma classe de colaboradores leais. A reestruturação de espaços tidos como “ociosos” e “improdutivos” na colónia, foi o discurso usado por Portugal para estabelecer a política dos colonatos. Assim, os colonatos

[...] eram regiões de ordenamento e fixação desses colonos europeus, que foram organizados numa tentativa de recriar, em Moçambique, a pequena propriedade rústica portuguesa. Tinham, por outro lado, o objetivo de estabelecer zonas que deviam constituir barreira ao avanço de qualquer movimento nacionalista que, na altura, emergia por toda a África, e dava em Moçambique os primeiros passos (Hedges, 1999: 164).

A alocação de migrantes portugueses em África como estratégia de colonização não é um fenómeno apenas do século XX. Mesmo em séculos anteriores, o Estado Português já havia experienciado o envio de seus concidadãos com políticas de reconhecimento, assentamento e povoamento na costa do Índico e do Atlântico. Sobre este aspeto, Malyn Newitt ressalta que os assentamentos de colonos haviam sido planejados e introduzidos em África desde finais do século XIX, assim como os esquemas de colonização e as viagens subsidiadas para os emigrantes (Newitt, 1997: 404).

A partir dos planos de estruturação e ocupação efetiva do sul de Moçambique na

⁸⁷ Cabe explicar que tal nacionalismo económico correspondia aos desejos da burguesia do império português em subordinar os interesses económicos da colónia aos da metrópole. Nas colónias de povoamento em África do início do século XX, na maior parte das vezes, as pretensões e vantagens político-económicas dos colonos coincidiam com as necessidades das burguesias da metrópole europeia. Contudo, a despeito das diferentes agendas, com o aumento da população de colonos brancos nestes espaços, agudizou-se um sentimento de disputa e de colisão de interesses entre antigas burguesias coloniais (brancas e mestiças), novos colonos e exigências económicas supranacionais (Meneses e Gomes, 2013; Pimenta, 2005). A edificação do nacionalismo na colónia será melhor discutido no capítulo 5.

transição para o século XX, mais especificamente por meio da construção dos caminhos de ferro, das barragens e dos projetos de irrigação do Rio Limpopo e em outras zonas do território, facto era que tais empreendimentos necessitavam de um elevado número de mão de obra “disponível”, tanto qualificada, mas principalmente pouco qualificada. Desse modo, com a necessidade de resolver o problema de um crescente número de desempregados nas zonas urbanas da metrópole (originários principalmente do êxodo rural) e do campo, viu-se oportuna a alocação de colonos nestas regiões agrícolas. Ressalta-se entretanto que, neste período, a maioria dos trabalhadores em Moçambique era de africanos nativos que se viram compelidos pela política do trabalho obrigatório reintroduzido em 1926. Por outro lado, não parece verdadeiro que muitos dos colonos vindos da metrópole, em especial do distrito de Lisboa, “não se achavam aptos” de levar a cabo os trabalhos no interior daquele território, se dirigindo para as aldeias costeiras, mas sim preferiam os centros urbanos como Lourenço Marques e Beira pela maior oferta de trabalho. De facto,

Desde 1933, o ministro das colónias, Armando Monteiro, sublinhara a importância social dos territórios ultramarinos, sugerindo a transferência massiva dos proletários brancos, desempregados na Europa, rumo à África, poupando assim as metrópoles da contestação operária crescente e, pela mesma ocasião, assegurando por meio da exploração dos nativos, um pretenso “branqueamento” da África portuguesa. Tratava-se da filosofia fascista sob nova roupagem. Entretanto, esta política de imigração teve alguns entraves sobretudo pela pobreza dos colonos, desprovidos de conhecimentos técnicos e de capitais (Diop *et al.*, 2010: 75-76).

Importa perceber, da mesma forma, que houve diferentes fases de migração de colonos do império português no século XX para Moçambique. Nas duas primeiras décadas daquele período, presenciou-se um fluxo tímido, mas consistente de colonos, havendo um incremento sobretudo nos anos 1940/1950⁸⁸ e um considerável aumento até a década de 1960 (Castelo, 2007; Hedges, 1999); ocorrendo, contudo, um decréscimo contínuo até meados de 1970 aquando da independência.

⁸⁸ Este período foi marcado pela alvorada dos movimentos nacionalistas em África e que tanto incomodava não somente Portugal, mas todos os países com possessões coloniais e/ou aqueles com regimes marcadamente racistas.

É preciso atentar para o facto de que foi a partir de 1910, com a proclamação da república, que se desenvolveu um renovado impulso imperial baseado na doutrina liberal e nos ideais republicanos. Esse advento em nada mudou a política anterior de colonização, pelo contrário, atualizou esse sistema reforçando a pretensa superioridade europeia sobre as populações dos territórios colonizados de forma a importar para estas regiões os ideais republicanos e as leis do direito natural, do dever moral ao trabalho, mas com fito de reanimar o modelo de exploração da força laboral dos indígenas africanos (Meneses, 2010). Sobre esta nova roupagem republicana do sistema colonial como forma a tirar partido da força de trabalho de populações africanas em Moçambique, Maria Paula Meneses assevera:

Os projetos da República para o desenvolvimento de Moçambique deram continuidade aos anteriores modelos de exploração do trabalho africano. Embora as críticas internacionais tenham levado a que o trabalho forçado fosse, juridicamente falando, abolido, em 1928, a legislação que se seguiu insistiria no dever moral do governo colonial em desenvolver as propensões morais das indígenas encorajando-os a cumprir as suas obrigações morais de melhoria das suas condições de vida através do engajamento em atividades laborais compulsivas, durante seis meses por ano. Esta filosofia política colonial havia sido desenvolvida por um dos principais políticos coloniais, António Enes (Meneses, 2010: 75).

Na aceção republicana colonial, o colono branco europeu que migrava para África, em tese tinha o dever moral, não apenas de laborar em prol de sua subsistência, mas, sobretudo, de assistir o indígena africano para que o mesmo saísse de sua condição de ser “primitivo”; ou seja, o colono estava incumbido de o ajudar a galgar os passos a caminho da “civilização”. Dessa forma, como parte do projeto de povoamento branco em Moçambique, o governo português num primeiro momento precisou criar um plano de ação de modo a suscitar “novamente”⁸⁹ o interesse nos sujeitos da metrópole pelos territórios ultramarinos

⁸⁹ Ressalta-se que a anterior colonização portuguesa em África (até meados do século XIX) foi realizada em sua maioria por militares, agentes administrativos e pessoas das cidades consideradas como degradadas. A partir dos finais do século XIX e início do seguinte, é que o incentivo aos camponeses a migrarem para estes territórios terá efeito prático, chegando ao seu apogeu após a segunda guerra mundial.

em África e desviar o empenho dessas pessoas em migrar para o Brasil e outros países das Américas. Como explica José Luís Cabaço,

Era, pois, imperativo de uma política de colonização a criação de estímulos capazes de motivarem a emigração de gente qualificada, de camponeses com experiência, artesãos, operários, que dessem conteúdo à ocupação efetiva das colônias. Só com a consolidada presença de colonos se poderia criar uma base econômica que respondesse às necessidades da burguesia mercantil da metrópole (Cabaço, 2007: 75).

Cabe lembrar que o interesse “repentino” em África por parte dessa população colona esteve relacionado intimamente a vários fundamentos e diretrizes governamentais. Por um lado, como forma de reforçar a fixação destas pessoas nos lugares destinados, o plano de ação incluía, num primeiro momento, incentivos do governo com passagens de navios para que famílias inteiras pudessem migrar e ter, nas novas terras, algumas quintas para cultivar e até subsídios locais nas cidades e no interior para a construção de casas e instâncias comerciais próprias.

Por outro, de caráter pragmático, o regime do Estado Novo criou um projeto estratégico onde iria direcionar essa população, que a cada ano aumentava⁹⁰, para regiões singulares de produção de bens coloniais (algodão, chá, castanha de caju, arroz, etc.) e de interesse geoestratégico do governo metropolitano. Foram assim criadas áreas específicas (algumas distantes da capital Loureço Marques) de modo a absorver essa população colona, como forma de resguardar interesses coloniais e dar continuidade à exploração de mão de obra africana. Contudo, por questões relacionadas à distância e ao preço da passagem para

⁹⁰ De acordo com os dados levantados por Cláudia Castelo, levando em consideração o fluxo e refluxo de migrantes com passagens registadas, apesar dos quantitativos serem modestos para o período, “cresce paulatinamente de 1927 até 1930 (de 1862 para 2740 passageiros entrados). Nos últimos anos da década de 1930, nota-se uma tendência de crescimento dos metropolitanos fixados em território moçambicano (1322 em 1938, e 1473 em 1939)” (Castelo, 2007: 174-175). Assim, no período de 1951 a 1960, estabeleceram-se em Moçambique acima de 13 mil colonos, todos por meio das verbas orçamentais incluídas nos planos de fomento do governo colonial que compravam suas passagens e os auxiliavam nos custos de instalação (Hedges, 1999: 165). Como exposto, esse fluxo irá aumentar substancialmente até próximo da independência, inclusive por causa da chegada de muitos militares.

Moçambique, em geral acabaram por ir mais pessoas com algum poder aquisitivo. E por essa lógica muitas acabaram por não ir aos colonatos.

Na colónia de Moçambique, por sua vez, desde os anos 1920 houve a canalização de um número reduzido de 18 mil colonos, a maioria para Lourenço Marques, representando esse número, porém, uma fração de gente relevante para o reforço das primeiras indústrias agrícolas. Com relação à incipiente indústria moçambicana de substituição de importação da década de 1920 e a inserção de pessoas provindas da metrópole como parte integrante do sistema de colonato, destaca-se que

A partir de 1925 começaram a surgir algumas pequenas indústrias orientadas para o mercado interno. Efetivamente, o rápido aumento da população colona, durante os anos 1920, levou ao estabelecimento de uma pequena, mas ativa indústria de substituição de importações, começando a produzir-se cimento, farinha de milho, cigarros e sabão e, ainda, de menor importância, águas minerais e gelo (Serra, 2000: 408).

Para além do viés económico subjacente à política colonial na sua relação com a transferência de nacionais portugueses para Moçambique, reafirmo que era explícito o carácter ideológico desta ação por parte do império. O aprimoramento do plano de exploração das populações africanas idealizado pela administração colonial, agora também realizado por um substrato de indivíduos colonos advindos da metrópole, se convencionou chamar naquilo que ficou conhecido como o “sistema de colonato”. Neste sentido, Malyn Newitt explica que o encorajamento à migração metropolitana para as colónias, incentivada pelo governo português durante o Estado Novo, era visto como um pré-requisito à execução da missão “civilizadora” de Portugal e compreendia também uma resposta à persistente perda de população da metrópole e de suas ilhas costeiras para o Brasil e Estados Unidos (Newitt, 1981: 152-153). Este autor ressalta que os dirigentes portugueses estavam amplamente convictos de que, se este fluxo de população fosse desviado para as colónias africanas, *good portuguese would not be lost to the motherland [e que] a greater Portugal – a second Brazil – would then soon take shape in Africa (Ibidem: 153).*

A lógica da “supremacia civilizacional” incutida na administração portuguesa não demorou para se fazer perceber em Moçambique. Visto que a criação de colonatos e alocação de grupos de pessoas não foi realizada em espaços despovoados nem a ermo, mas, sobretudo, nas cidades e nos principais vales fluviais como Limpopo e Revuè e nas terras altas de Lichinga e Montepuez – zonas estratégicas para agroindústria e de grande produtividade – muitos camponeses moçambicanos foram outra vez expulsos de suas terras ou ficaram com áreas bem reduzidas e pouco produtivas para o cultivo. Por isso, a edificação dos colonatos por parte do Estado colonial significava que a racionalidade abissal (Santos, 2010) estava sendo exercitada e posta novamente em prática, no instante em que

[...] sua instalação retirou, de repente, aos camponeses, alguns dos quais agricultores evoluídos, as vantagens de cultivo em tais áreas favorecidas, e impôs uma nova barreira contra o desenvolvimento económico e social do campesinato nessas zonas, mostrando mais do que qualquer argumento teórico, a hipocrisia da política portuguesa de assimilação (Hedges, 1999: 165).

Destaca-se que a conceção imperial exercitada para além de 1945, nos moldes de colónia de exploração e povoamento, esteve igualmente amparada na pressuposição assumida por Portugal e pela Europa em geral, da ideia de uma supremacia civilizacional destinada a trazer o progresso aos territórios coloniais. Para Maria Paula Meneses, o conceito de civilização ajustava diferentes pressupostos que fundamentavam a superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade de as culturas “outras” poderem aperfeiçoar as suas qualidades, fruto deste encontro; implicava, diz a autora, que os súbditos coloniais de Portugal eram incapazes de se autogovernar (Meneses, 2010: 68).

Não devemos olvidar que o sentimento de superioridade europeia, não apenas em relação à África, tem raízes antigas, pois, na verdade, é uma construção elaborada ao longo do tempo por meio da conexão comercial e política entre estes dois e outros povos. Assim, no tocante aos quatro séculos de relação entre Europa e África que precedem o

projeto imperial europeu do século XX, Basil Davidson (1981 [1961]) explica que os proventos desta interligação acabaram por correr todos apenas para um lado. E diz:

Para a Europa, o comércio com a África saldou-se sempre num fator de enriquecimento; e este enriquecimento pôde levar a Europa, e levou-a efetivamente, a formas de sociedade e de governação novas e mais produtivas. Mas, para os africanos, essa relação revelou-se incapaz de promover as mudanças sociais e económica que então se requeriam; pelo contrário, arrastou todas as sociedades que contaminou para uma total frustração económica e política [...]. A ligação teve ainda outras consequências nefastas. Promoveu entre os europeus uma mentalidade de superioridade racial que ajudou a acelerar a conquista colonial e que ainda paira como fator de poluição entre nós (Davidson, 1981 [1961]: 348).

A posição de superioridade e modelo civilizacional do império português terá, como se verá a seguir, um impacto profundo nas relações interpessoais na colónia de Moçambique em todos os estratos sociais, em especial, entre as elites pré-coloniais e as novas elites colonas, mas recebendo o indígena todo o maior impacto negativo.

4.5. Brancos, mestiços, assimilados e indígenas: o surgimento do sistema de classes capitalista na colónia

Destarte, como forma de conseguir efetivar seus objetivos imperiais, o Estado português na colónia teve de lidar com outro grupo de indivíduos que foi muito importante nas relações com Portugal desde o século XVII, a saber: as oligarquias decorrentes dos prazos da coroa. Dentre estas, estão incluídas as famílias mestiças provenientes de casamentos mistos entre portugueses brancos, goeses e nativos africanos, e que haviam se “africanizado” com o passar dos anos. Este grupo formou outra elite local, a qual, na maioria das vezes, intermediou as negociações económicas (e tirava muitos proveitos disso, principalmente com o obsoleto tráfico de escravos) entre as elites africanas, os negociantes estrangeiros e autoridades portuguesas.

Com a implantação do sistema capitalista colonial nas primeiras décadas do século XX, em conjunto com a teoria da supremacia civilizacional europeia, tal grupo viu-se em meio a perdas e declínio total de seus privilégios, assim como as ex-monarquias africanas. Esta mudança no modelo de exploração da colónia fez ressurgir, na sua forma moderna ocidental, o sistema de classes em Moçambique. Assim, salienta-se que as elites africanas e afro-portuguesas, que até o começo da década de 1920 haviam representado papéis relevantes no quadro administrativo da colónia, com a implantação da política assimilacionista começaram então a sofrer um desaire no que diz respeito à sua posição socioeconómica e conseqüentemente à sua influência dentro do sistema colonial como um todo, levando-os a aceitar e a exercer postos subalternos naquele contexto colonial (Meneses e Gomes, 2013: 64).

Formado maioritariamente por mestiços e negros letrados, este grupo, enquanto uma classe privilegiada, viria a contestar em primeiro lugar a política de assimilacionismo instituída pela Portaria Provincial nº 317 de 9 de janeiro 1917⁹¹, e editada pelo governador geral Álvares Castro (Zamparoni, 1998: 470).

De acordo com Raúl Bernarno Honwana (2010), foi em 18 de janeiro de 1919, por meio da Portaria nº 1041 Boletim Oficial nº 3, que surgiu efetivamente a Lei de Assimilação. Dizia ele que:

Nem todos os africanos aceitaram esta lei que consistia no seguinte: o africano que se considerasse “civilizado” devia fazer um exame, respondendo a certas perguntas e deixando que uma comissão fosse a sua casa ver como é que vivia, se sabia comer como um branco, à mesa, se se calçava e se tinha uma só mulher. Quando ele era aprovado, passavam-lhe um documento chamado “alvará de assimilação” [...]. A partir da assimilação, os assuntos de um africano já não eram tratados no juízo privativo dos indígenas ou nas banjas dos régulos. A assimilação era também uma forma de não pagar os impostos dos indígenas, como por exemplo, o imposto de palhota, e de não ser levado para o chibalo (Honwana, 2010: 94-95).

⁹¹ Esta Portaria baseou-se no Regime Provisório para Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique de 1909 (Dec. 09/07/1909) que ao tratar da concessão de terrenos pra indígenas definia-os como “indivíduo de cor, natural da província, nela residente que, pelo seu moral e intelectual se não se afaste do comum de sua raça”. Zamparoni (1998: 468) sugere que esta portaria introduz uma discussão inexistente até aquele momento, ou seja, a cor passaria a ser o atributo primordial de classificação e não o estatuto social.

Essa política racista gerou revolta no meio da elite mestiça letrada porque definia que aqueles, quanto pelo fenótipo não podiam ser considerados como brancos, tinham o dever de comprovar serem civilizados, que não detinham os hábitos e costumes indígenas e, portanto, exerciam os padrões de comportamento da civilização europeia. Para tanto, foram submetidos à verificação literária pelas autoridades administrativas locais, e ao atestarem que detinham os requisitos exigidos, eram obrigados a transportar consigo um documento de identificação de assimilado, o tal “alvará de assimilado”, devendo apresentá-lo quando fosse solicitado.

Segundo José Luís Cabaço (2007: 174), a homologação dessa lei significou uma inegável humilhação, visto que este ato representou colocar o estatuto social desse grupo em suspensão, passando a regê-lo pela condição racial. O desagravo maior foi que tais sujeitos pretendidos então como assimilados, ao virem-se constrangidos a responder aos requisitos exigidos legalmente – como saber ler e escrever no idioma português, comprovar o seu sustento e de sua família, ter um padrão monogâmico de relacionamento, etc. – eram ainda confrontados com um realidade em que a maioria da população moçambicana, dentre negros e mestiços, e por desígnio da gestão colonial, não estava enquadrada. E se caso fosse, até mesmo grande parte dos colonos brancos portugueses, pelo mesmo propósito, estariam impossibilitados de os comprovar (Neves, 2008: 161). Tal como argumenta Zamparoni,

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 atenderiam a todos estes requisitos, principalmente porque cerca de um terço deles eram analfabetos, outros mal disfarçavam sua poliginia e outros tantos estavam no desemprego (Zamparoni, 1998: 470).

Em consequência dessa reordenação de forças, o colono branco português passou a estar no topo da pirâmide de classe no país, pois era considerado o agente civilizado e civilizador; em segundo, mas também na categoria de civilizado (ou não indígena) estava

a elite formada pelos “brancos”, mestiços, asiáticos (indianos, chineses, etc.) e negros assimilados; por fim, e estando na base da pirâmide de classes, encontrava-se o indígena africano, considerado como não civilizado (Cabaço, 2007; Meneses, 2010). No entanto, vale ressaltar que no norte da colônia, até os anos 40 do século XX, são as elites crioulas (negro-asiáticas) as detentoras do poder político (Negrão, 2001).

Não obstante o modo de produção capitalista para a significação e distinção de classes sociais⁹², importa salientar que o sistema de classes em África não começou com a era capitalista colonial, pois bem antes desta – nomeadamente no sistema semifeudal e escravocrata, na época dos mercadores, dos reis e das monarquias africanas, e no tempo dos prazos das coroas (prazeiros) – constituiu-se a classe dos senhores e dos explorados; ou seja, de quem detinha o poder (espiritual ou pelas armas) e riquezas, e aqueles que continham apenas sua força de trabalho ou o resultado dela para ser explorada. Segundo explica Kwame Nkrumah, a categoria classe subdividia-se basicamente em duas:

[...] as classes dirigentes e as classes dominadas. As primeiras detêm os instrumentos económicos de produção e de distribuição e os meios de estabelecer a sua dominação política, enquanto que as classes dominadas não fazem senão servir os interesses das classes dominantes, de quem dependem no plano político, económico e social. O conflito que opõe dirigentes e dominados é resultado do desenvolvimento das forças produtivas (Nkrumah, 1977b: 17).

Todavia, a diferença foi precisamente que, com o resultado do advento do sistema colonial na sua fase capitalista moderna, se deu o aparecimento da propriedade privada, gerando uma massa de despossuídos de terras para trabalhar para o capital privado. Tal contingente populacional veio formar a atual classe de excluídos sem terra que desde os projetos coloniais vem aumentando anualmente pela modernização do capitalismo no campo e de

⁹² Sem aprofundar muito a questão, é possível dizer que a categoria “classe social” para Karl Marx definia-se pela posição do indivíduo no processo produtivo dentro da relação de produção capitalista. Entretanto, a partir do estabelecimento da relação social entre aquele que utiliza sua força de trabalho (proletariado, camponês) para sua reprodução social e o que explora essa mesma força gerando mais-valia (burguesia, monarquia), esta relação culmina, e igualmente tem origem, na imposição de uma divisão social do trabalho (estratificação social) e conseqüentemente repousa numa desigualdade da partilha dos bens materiais em qualquer que seja o modelo produtivo, a exceção de um paradigma marcadamente comunal (Marx, 1974).

forma global.

O aparato burocrático do projeto colonial veio possibilitar a cooptação de agentes locais para serem seus representantes nas esferas mais “tradicionais” no tabuleiro político. Contudo, o resultado (e não podia ser diferente) foi uma enorme estratificação social e o crescente descontentamento dos variados extratos sociais; promovendo assim outro diferencial inerente ao capitalismo em África: as lutas de classe evidenciadas em todo território do continente africano e uma crescente diferenciação racial. Dessa forma, como expõe Kwame Nkrumah,

As colónias tornaram-se centros de investimento e exploração. Capitalismo tornou-se sinónimo de colonização. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da iniciativa privada, juntamente com a expansão da administração colonial, fez nascer primeiramente uma pequena burguesia, depois uma burguesia urbana, composta por burocratas, intelectuais reacionários, comerciantes [...] que se ligaram cada vez mais às estruturas socioeconómicas coloniais (Nkrumah, 1977b: 14-15).

É verdade que o paradigma capitalista colonial reestabeleceu o sistema de classes em Moçambique, porém isso ocorreu com uma nova roupagem e tendo sido a concentração e a capitalização fundiária, por meio da exploração dos recursos naturais e humanos, o motor do aparelho colonial. Logo, é necessário atentar que no campo,

[...] desenvolveu-se uma burguesia agrícola, que integrava os colonos interessados na expulsão dos camponeses das melhores terras e a sua transformação em trabalhadores forçados sazonais nas novas plantações e machambas. Os interesses deste grupo entraram em conflito com os da grande burguesia e do Estado colonial, especialmente no sul do país, onde a burguesia mineira inglesa insistiu sempre em reservar a maior parte do trabalho africano para as suas minas sul-africanas (Rocha, 1999: 10).

Desse modo, a máquina colonial burguesa de mais-valia foi posta em prática no campo em detrimento de um número elevado de “súbditos” que foram fatalmente proletarizados. Estes, por seu turno, apesar de desprovidos de terras e explorados como propriedades coloniais, não permaneceram passíveis de humilhações sem buscar compensações por meio da confrontação direta. Assim, como explica Nkrumah,

A alienação da terra e dos seus recursos naturais, isto é, dos meios de produção,

provocou o aparecimento de dois setores económicos: os setores africano e europeu, o primeiro submetido à exploração do segundo. A agricultura de subsistência desapareceu pouco a pouco e os africanos viram-se obrigados a oferecer os seus serviços aos colonialistas, que capitalizaram os proveitos que daí tiraram. Foi nestas condições que surgiu a luta de classes, que era também uma luta de raças (Nkrumah, 1977b: 14).

Importa evidenciar que nas cidades, a divisão de classes foi estabelecida basicamente entre patrões industriais, comerciantes e operários das fábricas. Contudo, é preciso ter atenção que a maioria dos empregados nas cidades eram brancos ou mestiços e quase nunca havia negros nos quadros de trabalhadores nas fábricas e menos ainda, com algumas exceções, nas associações operárias criadas por eles no início do século XX em Moçambique. Portanto, a tensão estava posta e um conflito racial poderia tomar lugar no seio da sociedade colonial a qualquer momento.

O sistema colonial vigente institucionalizava a diferenciação pela cor da pele e assim ignorava os anseios de uma maioria que se encontrava nas margens do modo de produção capitalista. Apesar das exceções no sistema, a seletividade racial do operariado nas cidades era facto consumado. Sobre este aspeto, Aurélio Rocha destaca:

As lutas operárias, quase nunca englobaram as camadas assalariadas africanas que aliás já não passavam despercebidas na cidade de Lourenço Marques nesta altura. Pelo contrário, os africanos e as suas ações por melhores condições de vida foram em geral ignorados pela camada operária branca, com exceção de uma ou outra iniciativa, ilustrada pela tentativa, aliás mal conseguida, da fundação de um sindicato de trabalhadores negros, a União dos Trabalhadores Africanos, em 1911, por um grupo de operários maioritariamente ligado ao setor gráfico, e que terá sido apoiado por seus colegas brancos (Rocha, 2006: 82).

Nas áreas rurais, entretanto, entre as décadas de 1930 e 1940, perceber-se que o descontentamento da população africana com o modelo de concentração e capitalização das terras, e sua conseqüente tributação, culminou por exacerbar a resistência às culturas forçadas. Assim, a prática de sabotagem da produção dos bens agrícolas foi constantemente utilizada como resposta a crescente exploração colonial (Hedges, 1999; Isaacman e Isaacman, 1983). Por isso:

O subcultivo deliberado, isto é, espalhar quantidades insuficientes de semente, ou

ferver as sementes antes de as semear, eram também formas muito utilizadas. Esta reação à cultura algodoeira era feita, normalmente, nas zonas mais pobres, na esperança de que a contínua má produtividade conduziria a considerar a área completamente improdutivo para o algodão (Hedges, 1999: 111).

O panorama económico e social moçambicano na primeira metade do século XX demonstrou que a consolidação das estruturas do modelo colonial moderno foi eficaz em submeter grande parte da população da colónia, dentre colonos brancos, mestiços e asiáticos às normativas de exploração do projeto imperial. Entretanto, as camadas da complexa e cosmopolita sociedade colonial moçambicana entenderam, ainda no início do século, que esse modelo não os representava, mas sim a um punhado de ambições comerciais estrangeiras, e por isso mais valia a pena brigar por uma causa própria do que jogar um jogo onde as cartas estavam todas já marcadas em prol de interesses externos. Curiosamente, a partir dos anos de 1960, percebendo a associação orgânica entre capitalismo, imperialismo e colonialismo, os movimentos de libertação, mas sobretudo a FRELIMO, deram corpo político ao sentimento de insatisfação popular que vinha se acumulando nas décadas anteriores, acabando por formar o programa de ação política e armada com bases nas contradições do modelo então vigente (Bragança; Wallerstein, 1978: 132-133).

4.6. Um breve histórico sobre a presença de indianos em Moçambique

Sabe-se que mesmo antes da presença europeia na África Oriental as comunidades de origem asiática, em especial a “comunidade indiana” (muçulmanos ismalis e sunnis, hindus, parsis, goeses), possuíam longa tradição de trocas comerciais e culturais com os Estados africanos e poderes locais pela rota do oceano Índico. Mercadores da “comunidade indiana” (principalmente hindus) começaram a perder espaço comercial com a chegada dos portugueses na costa oriental, e depois por sua atuação e controlo do comércio pelo interior (Alpers, 1976; Isaacman, 1979). Por volta de 1550, no interior moçambicano (*hinterland*),

os portugueses haviam criado bases comerciais e administrativas ao longo do Zambeze, sendo as mais importantes Sena e Tete, e partir delas “foram expulsando os mercadores muçulmanos que controlavam o comércio do ouro para o porto costeiro setentrional de Angoche e para a área a sul de Sofala” (Isaacman ,1979: 25-26).

Não obstante o controlo do comércio costeiro pelos portugueses nos dois séculos subsequentes, as fortes redes comerciais e a presença de comerciantes indianos na região, especialmente vanias e muçulmanos, se mantiveram. De acordo com Edward Alpers,

In the late 1750s the Indian community of Mozambique, most of whom were Gujarati vanias, numbered more than two hundred individuals and was apparently larger than that of the Portuguese settlers. Although we do not know the composition of the community, the Portuguese governor general was petitioned in 1758 by forty gentiles, undoubtedly all vanias, and fourteen Muslim Indians, and this mix very likely represents the relative numerical strength of each community. The ownership of shops by merchants and goldsmiths in 1764 and 1765 reflects about the same proportions. Two decades later the Indian population had increased by half, and there were extensive (Alpers, 1974: 40)

Vale mencionar ainda que no litoral norte moçambicano, na fronteira com o Tanganica (atual Tanzânia), o povo Ajaua (Yao)⁹³ intensificou seu comércio nessa área com os árabes e também com os indianos, tendo em 1840 o Sultão de Oman, Sayid Said mudado

[...] a sua capital de Mascate para Zanzibar, desenvolvendo uma numerosa colónia árabe e importantes plantações [...] encorajou, ativamente, o estabelecimento de indianos cujo o número, em 1860, subiu de 5000 e cujos importadores-exportadores financiavam a organização de grandes caravanas ao interior (Rita-Ferreira, 1982: 286).

Assim, é preciso destacar que a presença asiática, nomeadamente a indiana, em Moçambique tem origem na costa norte desse território, dirigindo-se ao interior e encaminhando-se ao sul pelo interior e pela costa por volta da segunda metade do século XIX.

⁹³ Os Yao são um grupo étnico-linguístico, mormente de religião muçulmana, distribuídos por regiões da província do Niassa em Moçambique, no este do Malawi e no sul da Tanzânia. No primeiro quartel do século XIX os Yao eram conhecidos como maiores provedores dos escravos exportados pelo Mossuril, e entre o final do século XIX e início de 1900 resistiram dura e bravamente às forças coloniais de Portugal, da Inglaterra e da Alemanha (Rita-Ferreira, 1982: 289).

Os antigos circuitos económicos e trânsitos culturais entre os povos da África oriental e os da rota do Índico podem explicar a maior presença de asiáticos em Moçambique, notadamente a partir da segunda metade do século XIX com a expansão do comércio colonial. Possibilita-nos ainda perceber a complexidade sociocultural e política do país por meio do estudo das dinâmicas desses indivíduos no computo da moderna sociedade colonial moçambicana e ao estímulo a grandes projetos económicos e identitários do século XX⁹⁴.

A despeito da proposição de uma homogeneidade sociocultural e de práticas económicas dos diferentes grupos diaspóricos indianos em Moçambique, importa salientar que muitos desses sujeitos, advindos do meio rural das regiões do Guzerate, Goa, Damão e Diu, como no caso dos ismailis, chegaram em grande número naquele país somente por volta de 1920 e detinham pouca familiaridade com as práticas comerciais, tendo estas sido desenvolvidas na própria colónia (Leite e Khouri, 2012: 15). Assim, de acordo com Joana Leite e Nicole Khouri (2012), esse fluxo diaspórico da Índia britânica em direção à colónia de Moçambique na primeira metade do século XX, deu-se essencialmente como forma de se escapar da precariedade socioeconómica pela qual passava à época. Mas também, deveu-se às dissidências religiosas e à ocorrência de secas e da fome oriunda, de certa forma, da concentração fundiária no Guzarate e em outras regiões, decorrente do capital investido em campos de algodão pela indústria britânica (Leite e Khouri, 2012: 15).

Salienta-se que neste mesmo período uma parte das diferentes comunidades indianas estabeleceram-se na região centro-norte de Moçambique, a saber nos distritos de Sofala (cidade da Beira), Manica e Tete, outra parte ao sul da colónia devido a sua proximidade com a União Africana (atual África do Sul). Nampula e Angoche a norte, e Maputo e Beira ao sul e centro, respetivamente, eram as cidades que concentravam a maioria

⁹⁴ Para um estudo mais aprofundado sobre este assunto ver, por exemplo, Alpers, 1976; Leite e Khouri, 2012; Bonate, 2010; Meneses, 2009; Santos e Meneses, 2006.

dos indivíduos oriundos das comunidades indianas. Entretanto, sublinha-se que estes dois grandes grupos (do norte e do sul/centro) apresentavam poucas ligações entre si no tocante às afinidades culturais e religiosas, tendo a comunidade a norte (muçulmanos *Sunnis* e *sufis*) uma ligação mais antiga ao território e mais miscigenada culturalmente com os locais africanos. É preciso destacar ainda que para além das diferenças culturais, as disparidades de localização destas comunidades criava certa dificuldade ao aparelho estatal colonial do Estado Novo, especialmente em relação às comunidades do norte do país, no sentido de um menor controlo ou mesmo impedimento da presença e atuação do aparelho administrativo da colónia.

Nas últimas décadas do século XIX até 1940, com a transferência da capital do norte para a parte meridional de Moçambique, a administração colonial passou a realizar grandes investimentos estruturais e administrativos no sul e no centro do país. O próprio aparelho estatal acabou por transferir o controlo da região norte e parte do centro, pelo mesmo período, ao capital internacional por meio das companhias majestáticas (Companhia do Niassa), provocando assim um maior alheamento da administração colonial sobre esta parte do território.

Como historicamente o norte de Moçambique esteve sempre em intenso contacto com os povos do Tanganica, do Índico e do Mar Árábico, o islão enquanto religião e elemento identitário teve igualmente forte presença junto às populações desta parte do território⁹⁵. Este facto pode também explicar, em parte, a limitada inserção (com exceção da costa) do aparelho estatal português durante muito tempo, porém em contraste com a forte presença da igreja católica que detinha várias missões na região. De facto, a máquina administrativa do moderno sistema colonial português se fez mais presente na região norte

⁹⁵ Para uma análise histórica mais acurada sobre a presença do Islão em Moçambique verificar, dentre outros, Alpers, 1972; Bonate, 2008, 2010; Rita-Ferreira, 1982.

somente a partir dos anos 1940, após a saída das companhias majestáticas, e em 1960, devido às primeiras convulsões africanas de cunho nacionalista.

Considerando que em séculos anteriores, uma das faces da construção da identidade nacional lusitana deu-se justamente pela elaboração duma narrativa nacional a respeito da derrota de um outro, “mouro”, muçulmano, no episódio que ficou conhecido como a batalha de Ourique no ano de 1139, resultado dos movimentos dos cruzados, é de notar que este evento em si funcionou como pedra angular da edificação da nacionalidade portuguesa também em épocas posteriores e em diferentes lugares. Dessa forma, como veremos mais à frente, na segunda metade do século XX, a questão do islão em Moçambique, vista pela ótica do colonizador que auto-constituiu-se em oposição à alteridade deste “outro”, não seria resolvida por ímpetos de ordem religiosa, mas de forma substancialmente pragmática, apesar de muitas vezes precária.

Coligada à deficiência em conviver com um “outro”, a questão económica ou de disputa de recursos internos, pode explicar muito dos prejuízos (ou preconceitos) associados aos procedimentos de discriminação a estrangeiros, seus descendentes e suas práticas no período colonial em Moçambique, e mesmo no pós-colonial. Assim, vale lembrar que as comunidades indianas, por razões de disputas comerciais e não só, sofreram intenso ataque tanto de colonos como do próprio Estado colonial na primeira metade do século XX. A imprensa colona moçambicana da época foi um importante mecanismo desses ataques e o principal veículo de difusão de racismos de toda sorte sobre este e outros grupos minoritários.

Para Valdemir Zamparoni (2008), consonante com o que estava a se passar na vizinha União Africana, onde leis restritivas a imigração de asiáticos, principalmente indianos, estavam a ser promulgadas desde o final do século XIX em suas províncias por meio do *Immigrants Restriction Acts* de 1897 e suas alterações (1900, 1903, 1906 e 1913),

o Estado colonial português buscou regulamentar leis similares em busca de diminuir, primeiramente, a concorrência comercial “desleal” atribuída aos indianos (Zamparoni, 2008: 61-62)⁹⁶.

É facto que a promulgação das leis que visavam a regulamentação do comércio não foram recebidas com bom grado pelas diferentes camadas comerciais da colónia, mas principalmente, pelos comerciantes “asiáticos”. Estes, por sua vez, em especial os islâmicos, eram de facto os principais atingidos visto que “muitos deles respeitavam o dia sagrado das orações e fechavam as lojas ao menos no período vespertino das sextas-feiras”, mas com esta lei “deveriam permanecer abertos neste dia e fechar num dia da semana que nada lhes dizia” (Zamparoni, 2008: 63).

Percebe-se que a questão do islão e de sua expansão para um país católico como Portugal era um dos instigadores das leis restritivas. Porém, nas primeiras décadas do século XX na colónia, período no qual a disputa de recursos e de territórios entre as potências colonizadoras ainda estava muito presente, a problemática do controlo de recursos e do fluxo comercial interno que envolvia um misto de crescente nacionalismo republicano crédulo, de cunho lusitano e mesquinhez individualista eurocêntrica, traspassava a questão puramente religiosa.

O tema da concorrência económica local, mas também a situação política internacional⁹⁷, era motivo de preocupação para os altos dirigentes coloniais, o que de certa forma não deixava em segundo plano os interesses da pequena burguesia da capital da

⁹⁶ Um exemplo da tentativa de restrição no caso moçambicano pode se verificar na nota circular de Nº 44.2622 de 27 de maio de 1905 que versa sobre as alterações propostas no artigo 1º do projeto aos diplomas aprovados pela Portaria Provincial 467 de 1 de outubro 1892 que regulavam a concessão de passaportes para asiáticos e dispensava os mesmos aos indígenas AHM. Fundo da Direção dos Serviços da Administração – Seção A Caixa: 1319 (?).

⁹⁷ Valdemir Zamparoni afirma que não se pode desconsiderar o facto de que a comunidade indiana, mesmo com suas clivagens de classe e/ou religiosa, mantinha estreito laço com suas congêneres além fronteira (na União Africana), e por isso era possível, para além de uma circulação comercial, uma circulação de ideias e de táticas políticas onde a pregação de líderes indianos como Gandhi não ficava circunscrita e transpassava essas mesmas fronteiras (Zamparoni, 2008: 66).

colónia. Contudo, apesar de negligenciada, era de conhecimento dos dirigentes coloniais e da burguesia de Lourenço Marques que as comunidades asiáticas indianas eram essenciais para a difusão do comércio interno (em especial para o interior do país) e para a arrecadação alfandegária. Como sugere Valdemir Zamparoni, o preconceito, o racismo de cunho colonial, a idealização de uma hegemonia e de uma suposta superioridade racial branca desmerecia o facto de que os asiáticos eram os mais bem preparados e “mais eficazes agentes da difusão das mercadorias ocidentais e, com elas, indiretamente, das ideias e formas de vida europeias junto às populações do interior” (Zamparoni, 2008: 68). E pode-se dizer que este *savoir-faire* comunitário eficaz foi transmitido de forma geracional até a atualidade, no período pós-colonial.

A perseguição colonial aos asiáticos, em especial à comunidade indiana muçulmana e às suas práticas religiosas, políticas e comerciais tomou proporções “legais” inimagináveis nas primeiras décadas daquele século, pois passou a considerar “asiáticos” ou equivalentes todos os sujeitos nascidos ao norte de Cabo Delgado e a leste da costa de Moçambique (Zamparoni, 2008: 69). Ora, isso significava que os indivíduos advindos das diferentes regiões do Tanganica eram considerados como asiáticos (e por analogia, não-africanos), não pelo tom da tez, mas devido à práxis religiosa com mais adeptos naquela região: o islão, suas divisões e ramificações.

Cabe recordar que a dinâmica da rede mercantil das diferentes comunidades indianas ao sul do território moçambicano nos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, esteve intimamente atrelada ao fluxo de mão de obra africana para a indústria mineira do Rand, pois como Joana Leite e Nicole Khouri (2012) afirmam, tal rede estava capacitada e bem situada, dos dois lados da fronteira, para tirar a melhor vantagem das receitas decorrentes do assalariamento varonil em meio rural a sul do Save, e esta comunidade foi, a nível local, a grande privilegiada desta “revolução económica”. As autoras

lembram ainda que, por força dessa dinâmica comercial, foi criado o sistema de *deferred pay*, onde instituía-se pela Convenção de 1928 que metade do valor dos salários dos trabalhadores emigrantes “pagos em escudos pela administração da colónia aquando do seu regresso à terra, fossem despendidos no mercado interno, procura que beneficiaria fundamentalmente o comércio asiático” (Leite e Khouri, 2012: 35).

Vale destacar que os comerciantes brancos também lucraram com seus pequenos comércios localizados nos subúrbios da capital Lourenço Marques ou, em menor número, no interior, por meio do grande fluxo de compradores “indígenas” nos seus comércios retalhistas denominados de cantinas⁹⁸. Contudo, recaía ao comerciante asiático, no geral islamita ou hindu, o ónus de ser taxado de avaro, desleal, sujo, etc., aquando na direção de seus pequenos estabelecimentos comerciais e cantinas.

O “monhé”⁹⁹, como era pejorativamente identificado o sujeito pertencente às comunidades de origem indiana, por causa de sua praxis comercial e pelos seus hábitos culturais, recebia, como foi aventado anteriormente, ataques incessantes tanto por meio da imprensa local quanto por via administrativa colonial tida como legal. É válido perceber que o cantineiro, branco ou “monhé”, em boa parte da época colonial tinha má reputação pelas suas práticas usuais de lucro no comércio. Entretanto, grande parte das leis que reconfiguravam de alguma forma o comércio local foram promulgadas de modo a afetar diretamente esses últimos, como no caso de criação de portarias¹⁰⁰ para fiscalização e

⁹⁸ Estabelecimentos comerciais implantados nos subúrbios das cidades e no interior dos distritos que dinamizavam a economia destas zonas por meio da venda de produtos aos trabalhadores migrantes.

⁹⁹ A designação “monhé” é vaga e oscilante na demarcação dos seus limites identitários. O termo é frequentemente usado tanto em Moçambique quanto em Portugal (com menos regularidade) para qualificar de forma depreciativa ou pejorativa indivíduos de origem ou ascendência indiana, indo-paquistanesa, de religião hindu ou muçulmana, e também indivíduos de origem africana ou asiática, mas que professam a religião islâmica e suas denominações (Machaqueiro, 2011: 50; Zamparoni, 2000: 192).

¹⁰⁰ Portaria Provincial n° 126 de 28 de março de 1901, Boletim Oficial n° 05/1901 (*apud* Zamparoni, 2000: 200).

intervenção sanitária, onde vários estabelecimentos asiáticos foram ameaçados ou foram efetivamente fechados.

Desse modo, as campanhas de difamação mais vulgares e agressivas empreendidas pela pequena burguesia branca e mestiça portuguesa contra um grupo minoritário em Moçambique, mas, que contrariamente tiveram menos resultados, foram aquelas dirigidas às comunidades dos comerciantes e dos artífices indo-britânicos especializados e semiespecializados. Jeanne Penvenne (1979) ressalta que a despeito dessas campanhas estarem enraizadas na disputa económica e serem frequentemente resolvidas economicamente a favor dos colonos brancos por meio de distribuição de licenças, pela percentagem limitada de empregos e pela criação de taxas e multas não aplicáveis aos brancos, a sua intenção última era difamar os comerciantes asiáticos taxando-os de corruptos, fraudulentos, anti-higiênicos, promíscuos, preguiçosos, dentre outras coisas más¹⁰¹. Mas destaca:

The irony derives from the fact that it was precisely asian ingenuity, resourcefulness, and thrift, and their willing to learn african languages, and to interact with africans on the most humble terms that made them such economically productive citizens in terms of the services and networks they provides, and thus provides them with a relative invulnerability to such campaigns (Penvenne, 1979: 16).

É claro que os adjetivos anti-difamatórios apontados pela autora, não diminuían o facto de que, assim como os portugueses brancos, os indo-britânicos (hindus, brâmanes, baneanes), os indo-portugueses e os afro-maometanos exploravam igualmente o africano, direta e indiretamente, por meio das suas transações comerciais (e não somente). Como foi aventado, as cantinas foram estrategicamente situadas nas rotas das migrações dos trabalhadores mineiros africanos com o intuito de “sugar” o resultado desse trabalho. Ainda, é válido recordar que o nível de instrução e especialização técnica da população “indo-

¹⁰¹ Interessante notar é que, à época, os estrangeiros (ingleses, franceses e alemães) e mesmo os africanos, faziam as mesmas observações a respeito dos portugueses residentes ou não em Moçambique.

européia” era, em média, superior aos dos colonos portugueses e acima da maioria dos africanos.

A partir da instituição do alvará dos assimilados de 1917, a classe dos africanos (cristãos e afro-muçulmanos), dos mestiços (de várias confissões), assim como a dos colonos brancos (em geral cristãos) passou também a projetar os asiáticos como um empecilho para sua escalada social. Tanto é que, em seguidos editoriais¹⁰², após conflitos de interesses internos entre seus membros e a saída de alguns de origem indo-portuguesa (goesa), passou com muita insistência a atacar estes últimos persistindo na disputa de quem era mais português e quem não era, e porque não era. Assim,

Para este, os goeses eram impermeáveis à civilização ocidental e absolutamente refratários à convivência com os brancos e à adaptação aos seus costumes; os africanos, ao “contrário da confessa e tradicionalmente reconhecida aversão do canarim [indo-portugueses] para com o branco”, queriam a convivência daqueles; assim, pediam que os canarins fossem mandados embora e que fossem ocupar lugares públicos na Índia. O jornal aceitava que esses lugares vagos pelos canarins, em Moçambique, fossem ocupados por europeus, pois achava que, apesar de tudo, os africanos tirariam disto alguma vantagem (Zamparoni, 2000: 220).

Este é apenas um dos exemplos sobre como estava o cenário da luta de classes na colónia de Moçambique, especificamente em Lourenço Marques, na primeira metade do século XX. A base dessas contendas propagadas pela imprensa laurentina, como foi mencionado, era justamente a de disputas de postos de trabalhos e recursos por grupos privilegiados na colónia. Este facto iria ter consequências futuras graves no que tange à percepção tardia de quem seria realmente afetado com o rearranjo das políticas coloniais de assimilação, cidadania e de distribuição de recursos a partir da década de 1930.

Entretanto, como explica Zamparoni (2000), anos mais tarde houve novo ataque, com votação na Câmara, aos direitos dessas pessoas, visto que o Estado colonial buscou criar legalmente “uma reserva de mercado aos brancos” por meio do preenchimento e da

¹⁰² Os editoriais de O Brado Africano de setembro de 1921 à 7 Janeiro de 1922 insistentemente apelam a difamar a comunidade de origem goesa (Zamparoni, 2000: 220, nota: 102 à 104).

destinação obrigatória de dois terços das vagas à mão de obra portuguesa, sendo no mínimo 50 por cento reservada para brancos em todas as obras de construção civil, acabando, assim, por provocar novo fortalecimento de laços entre as comunidades afetadas. Desse modo,

O objetivo oculto era garantir empregos não para todos os trabalhadores, legalmente portugueses, mas sim para os portugueses brancos já que, das vagas existentes, eles ocupavam 22% e, com a medida aprovada, teriam assegurados para si reservada o dobro da fatia do mercado de trabalho que ocupavam, levando o desemprego aos lares dos trabalhadores “portugueses” de outros segmentos raciais. A gritaria foi imediata! (Zamparoni, 2000: 221).

A partir dos anos 1940, com o afluxo crescente de colonos brancos advindos da metrópole por meio dos projetos de colonização portuguesa branca do Estado Novo, as comunidades asiáticas, mestiças e negras foram paulatinamente sendo cada vez mais marginalizadas.

4.7. O “outro” de profissão islâmica na colónia

Com as mudanças no cenário geopolítico no continente africano e no mundo devido à proliferação dos movimentos nacionalistas e independentistas em África e na Ásia, à independência do Gana em 1957, e à condenação aos projetos coloniais pelas Nações Unidas, – as comunidades outrora marginalizadas na colónia de Moçambique, em especial os asiáticos e africanos de diversas confissões religiosas, tornaram-se alvo de conquista ideológica por parte da administração colonial que pretendia arrebanhar adeptos para a manutenção do colonialismo em Moçambique.

Como lembra Mário Machaqueiro (2011), até o ano de 1965 os muçulmanos foram encarados, de maneira predominante, como “ameaçadores e incontroláveis”, ressaltando que “ideólogos, missionários católicos, militares, agentes da polícia política e antropólogos ao serviço do sistema colonial descreveram como os muçulmanos estavam

empenhados em derrubar o poder e em consagrar os objetivos do ‘Pan-islamismo’” (Machaqueiro, 2011: 45).

Como sugere Abdoolkarim Vakil (2004, Vakil *et al.*, 2011), na segunda metade do século XX, o governo colonial português em Moçambique buscou atrair o apoio da comunidade asiática, nomeadamente a muçulmana, por meio de um discurso lusotropicalista de cunho orientalista. Através de programas de colaboração mútua com o islão da colónia – enquanto capital cultural, intelectual, humano, monetário e persuasivo importante – o colonialismo português em Moçambique procurou construir um imaginário de uma grande nação portuguesa de base heterodoxa no período colonial.

Entretanto, esse desejo de arrebanhar as comunidades islâmicas ou islamizadas, inclusos os indianos da cidade da Beira, de Lourenço Marques e do norte de Moçambique, de saída recebia uma intensa crítica destas comunidades pelo seu discurso fantasioso e porque este esbarrava na extrema burocracia, amadorismo e precária estrutura administrativa presente em vários espaços do território moçambicano. Como explana Fernando Amaro Monteiro em entrevista a Abdoolkarin Vakil a respeito da temática das comunidades muçulmanas em Moçambique, a administração central até então, assim como as administrações distritais e provinciais, tratava com descortesia e com pouquíssimo interesse o caso das diferentes comunidades islâmicas na província. E sobre esta problemática, diz:

Apercebia-me de que o contacto deles com a administração, que formalmente os integrava, era um contacto doloroso, um contacto a ferir, e compreendi com muita facilidade o evidente, aliás: uma das coisas que macerava a pele das pessoas era a falta de cortesia, por vezes a mais elementar [...]. Atinjo a conclusão: se o homem ia à administração do Concelho tratar qualquer coisa, a pergunta do administrador era geralmente “O que é que esse monhé quer?”. Isso estava radicalmente errado, como é evidente, por todas as razões, até porque era estúpido. Ora, a estupidez em política é uma coisa horrível, é o oitavo e o pior dos setes pecados mortais! Gravíssimo porque é o único que não tem remissão possível, como eu costumo dizer (Vakil *et al.*, 2011: 94).

Desse modo, apesar de necessários para a concretização das aspirações de manutenções coloniais, e mesmo após a revisão de 1951¹⁰³ e do decreto lei de revogação de 1961¹⁰⁴, da parte das estruturas do governo central, os seguidores do islão não recebiam a atenção devida para poderem colaborar com os intentos coloniais indispensáveis para a conservação de tal sistema. Tal descaso pode em parte ser explicado por uma estulta atitude de superioridade que muitos portugueses e seus descendentes apresentavam na colónia. Com base em relatos de interlocutores indianos ismailis no período colonial, Leite e Khouri (2012) afirmam que apesar de não se questionar a supremacia comercial e económica dos indianos no norte da colónia, parecia que, segundo narrativas, os portugueses, por suas atitudes e posições, não desejavam que os mesmos prosperassem nos negócios ou que tivessem mais casas, carros, vivendas, etc.

Entretanto, é válido lembrar que as redes de negócios desses indianos foram implantadas e estruturadas há muitas décadas e isso resultava no sucesso destes, o que justificava dizerem que “aquela terra era deles”, pois,

Nampula foi feita... quando Nampula avançou e teve realmente aquele progresso foi também devido a toda a gente que estava fora que ia sempre fazer as compras em Nampula. Portanto Nampula realmente obteve aquele progresso foi porque os indianos é que fizeram aquele progresso porque era a queda natural dos indianos serem comerciantes e os brancos não tinham essa queda (Informante G *apud* Leite e Khouri, 2012: 185).

E claro, neste período de intensas discriminações étnico-raciais, a relação do indiano com o negro, longe de ser uma relação horizontal, também não impedia que esse último prosperasse socialmente e economicamente de alguma forma; mesmo porque a atividade socioeconómica e as relações comerciais do indiano dependiam e incentivavam algum progresso económico local.

¹⁰³ Revisão da lei do indigenato.

¹⁰⁴ Ministério do Ultramar, Decreto-Lei nº 43 893 de 6 de setembro, 1961.

Em consonância com estes relatos de Leite e Khouri (2012), percebe-se, do mesmo modo, que havia uma mescla de cobiça e repugnância ao *modus operandi* dos asiáticos, nesse caso indianos ismaelitas, também no norte de Moçambique. Assim, esta mesma mentalidade e atitude revestia-se igualmente de uma indisfarçável hipocrisia mesclada com racismo e um sentimento de culpa, o qual pode ser percebido, de forma caricata, na seguinte descrição feita pelo médico e antropólogo Velez-Grilo sobre o “modo de estar” do português e do indiano na colónia, mas reelaborada na voz de Fernando Monteiro em entrevista a AbdoolKarin Vakil:

Traça-me até, com um certo humor, o paralelo entre a atitude do cantineiro muçulmano de origem asiática face ao negro, e atitude suponhamos, do comerciante branco no que tocava aos filhos, à descendência havidas das negras [...] o cantineiro muçulmano, o monhé, faz do negro seu compadre, fornicava-lhe as mulheres mas reconhece os filhos, para já não há bastardos, mas o branco cristão fica com complexos, esconde-os muitas vezes [...] não se esqueça desse *handicap* do nosso lado, o branco e o cristão ficam com complexos de culpa de ter fornicado e gerado, o monhé não tem (Vakil *et al.*, 2011: 98).

Não está claro se o asiático muçulmano na colónia ficava com complexos ou não, mas pelo menos até onde observei nos textos pesquisados, também o hinduísta asiático geralmente não reconhecia os seus descendentes gerados através de relações com mulheres negras africanas por uma questão religiosa-filosófica (ou por mero racismo mesmo) e que se justificava por uma “falta de pureza” que estas supostamente apresentavam por não serem da mesma casta, religião, etc.,¹⁰⁵. Mas, é importante destacar que do lado português essa atitude de recusa aos descendentes gerados pelos violentos processos coloniais foi extremamente comum e usual nas diferentes colónias que Portugal deteve em sua história colonial, e mesmo após esse período, não sendo, porém, um apanágio unicamente europeu lusitano.

¹⁰⁵ Para uma descrição da relação dos asiáticos, em especial os que professavam a religião hindu na colónia com as comunidades negras africanas de Moçambique, verificar “Monhés, baneanes e afro-maometanos em Lourenço Marques” (Zamparoni, 2000).

Recorda-se que entre 1910 e 1940 a administração colonial lançou campanhas de estigmatização em conjunto com outras camadas da população moçambicana contra a população de pequenos artesãos e comerciantes indo-britânicos, baneanes, goeses, dentre outros, de maioria muçulmana ou hinduísta – vendo-os, igualmente aos assimilados, como um empecilho para o progresso da colonização dirigida por colonos brancos católicos. Como explicam Lorenzo Macagno (2006) e Leite e Khouri (2012), a partir do final dos anos 1960 o colonialismo português buscou cooptar indivíduos de confissões muçulmanas, em especial as confrarias asiáticas e seus seguidores de maioria negra. Explicam que este intento buscou impedir a propagação das ortodoxias islâmicas (wahhabitas) e as ideologias emancipadoras que tinham como base o pan-arabismo e o pan-africanismo, (precedidas de maior exposição naquele período por meio da Conferência de Bandung em 1955) mas tendo, sobretudo, o propósito de controlar suas autonomias e o espaço de manobra social das confrarias (Macagno, 2006: 57-58; Leite e Khouri, 2012: 190).

Considerando os propósitos e as preocupações coloniais da época, Mário Machaqueiro caracteriza as duas figuras identitárias distintas e essenciais à edificação do islão em África: o “verdadeiro muçulmano”, em geral asiático, sobre o qual se reuniam as apreensões de tipo “paranoides” de administradores coloniais e ideólogos; e ainda, o “negro islamizado”, tido como imediatista ou ilegítimo e, por isso mesmo, flexível à evangelização cristã e manobrável pelo poder colonial (Machaqueiro, 2011: 48).

De acordo com Fernando Monteiro (1993) o islão estendeu-se ao campo e às regiões onde o procedimento de mestiçagem cultural em curso estava mais pungente, por meio das camadas da pequena burguesia comercial, predominantemente asiática ou mestiça. Operou principalmente por intermédio de propagadores do “wahhabismo” e de um reformismo que transportava uma antipatia sociocultural e uma potencialidade pan-islâmica retida perante qualquer esforço de captação pelo poder colonial (Monteiro, 1993: 301). As

demonstrações anticoloniais e o início da luta armada desencadeada pela FRELIMO no interior do território Moçambicano, resultado das contradições do regime, fez com que o Estado colonial busca-se parceiros na manutenção da ficção da narrativa nacional.

Fernando Amado Monteiro que à época (1965 a 1974) trabalhou nos serviços de *Intelligence* do Governo Geral de Moçambique (SCCIM¹⁰⁶), com base na sua *expertise*, foi orientado a

[...] privilegiar uma aliança com as lideranças muçulmanas locais, no pressuposto de que estas haviam ganho gradualmente a consciência do que teriam a perder em futuras nações africanas reguladas por “ateus”. [...] Esta nova perspectiva de enquadramento do Islão foi, portanto, motivada essencialmente por fatores pragmáticos: provocar um desequilíbrio de forças favorável à posição portuguesa no quadro da guerra que se estava a travar (Machaqueiro, 2011: 46).

O pressuposto de uma aliança entre o Estado colonial e as comunidades indianas da colónia, percebida também no estudo de Joana Leite e Nicole Khouri (2012) sobre comunidades ismaili do sul e do norte de Moçambique, descreve que o governo português no ano de 1961 indagou a administração da colónia com o intento de adquirir componentes elucidativos acerca da atuação dos indianos na província. Desse modo, segundo as autoras, num texto encomendado naquele ano à direção dos serviços de economia, notava-se manifesto o propósito de se preparar uma determinada aliança estratégica com a comunidade ismaili, visto que, por professarem o islão, este documento buscava de várias formas diferenciá-los de outras comunidades indianas, devido principalmente, segundo tal texto, ao “acidente da União Indiana”¹⁰⁷ e à cuidadosa linguagem com que nele são referenciados os súbditos do imame Aga Khan (Leite e Khouri, 2012: 20).

Havia, contudo, contratempos para realizar tal aliança; e estes não estavam em relevo nos discursos, porém permaneciam bem pautados nas ações e nos resultados dos

¹⁰⁶ Serviço de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique.

¹⁰⁷ Em 1961 Goa sofreu uma intervenção militar pelas tropas da União Indiana, resultando na anexação do Estado português na Índia pela União Indiana e acabando com séculos do domínio português na região.

estudos internos levados a cabo pela administração. Liazzat Bonate (2008), em consonância com AbdoolKarim Vakil (2003), explica que com o crescimento dos movimentos pela libertação e pelas independências em África e na Ásia, o Estado português, a seguir a revisão da RAU em 1961, viu-se no dilema de, por um lado, reconhecer o Islão enquanto uma religião africana e, por outro legitimar os muçulmanos como cidadãos portugueses (Bonate, 2008:77).

Como ressalta Mário Machaqueiro (2011: 50), qualquer “risco”, na ótica colonialista, não estava nas comunidades de indianos em si, mas na religião que professavam, pois ela era apelativa para grande parte da população africana que se islamizava em detrimento do cristianismo e pelo facto de constituir um obstáculo para o projeto de “integração” submissa do indígena. Do mesmo modo, o antropólogo português Jorge Dias reafirmava esse impedimento ao projeto colonial quando dizia que

O perigo maior não advém do facto dos indianos constituírem uma minoria étnica, mas sim de procurarem contrariar o esforço de assimilação dos indígenas, que os portugueses estão a despende, difundindo uma religião em fase de grande expansão em África, a que insidiosamente chamam religião dos homens de cor. Esta barreira que procuram estabelecer entre duas religiões, associando cada uma delas a um pseudo grupo racial – branco e de cor (negro) – é altamente perigosa e de graves consequências se continuar a fazer progressos (Dias, 1956: 8 *apud* Machaqueiro, 2011: 50).

Mário Machaqueiro (2011: 51) explica que a caracterização ambivalente realizada pela administração colonial em relação às comunidades muçulmanas em Moçambique e em relação ao islão em si, derivava do modo como estas comunidades estavam de certa maneira alheias de qualquer tipo de poder político na colónia, mas ao mesmo tempo detinham um capital “etnocultural” e presencial que, em muitas zonas do norte da colónia, suplantava a tentativa de edificação da estrutura epistemológica dos colonizadores nestas zonas, podendo assim, em menor (ou maior) grau, significar um contrapoder.

Baseado nesta mesma linha de raciocínio, José Júlio Gonçalves (1962) afirma que “o erro que se cometeu em certos países do norte de África ao dar-se preferência aos muçulmanos, quando em competição com os restantes não-europeus, repete-se hoje, por vezes, nos territórios africanos sob administração europeia”, acabando por demonstrar nas entrelinhas a visão colonial a respeito do tratamento dado aos negros africanos em geral:

Um excesso de facilidades e o equívoco resultante de um tratamento diferenciado em relação aos outros africanos levam os negros a buscarem na muçulmanização um elixir que lhes assegure uma certa predominância e segurança social, uma vez que muitos administrativos concedem a todo o negro islamizado ou semi-islamizado mais atenção e dão-lhe um tratamento mais decente que a outros elementos mais evoluídos (Gonçalves, 1962: 88).

Do mesmo modo, José Júlio Gonçalves (1962) reforça o preconceito aos seguidores do islão no geral, e ao negro africano em específico, quando busca afirmar que as escolhas deste último dão-se por questões de carácter meramente económico e imediatista, visto que propõe que o negro islamizado¹⁰⁸ expõe, com gosto, os emblemas de uma suposta superioridade em relação aos seus semelhantes de sangue, inclusive com o uso do balandrau e do turbante, que, segundo o autor, “são mais acessíveis ao seu débil potencial económico que qualquer vestimenta do figurino europeu”.

Igualmente, o autor supracitado reescreve a lógica da política colonial para os povos subalternizados em Moçambique quando assim assevera:

Quanto a atitude da administração nos territórios não metropolitanos portugueses e de outros países de África, resume-se, no tocante aos muçulmanos negros, à repetição do erro em que labora quando deixa entrever ao islamizado que este está em nível superior aos dos outros africanos, quando lhes presta mais atenção quanto aos assimilados (europeizados), enfim quando se deixa impressionar excessivamente pelo prestígio do balandrau (Gonçalves, 1962: 89).

A questão religiosa neste período era importante, mas visava, sobretudo, ampliar o poder de domínio e de controlo das populações e de suas aspirações, no sentido de que

¹⁰⁸ Para Abdoolkarim Vakil o uso do termo “islamizado” ao invés de muçulmano também conota uma depreciação da religião islâmica, pois afigura que esta confissão resultava superficialmente (Vakil, 2004: 24).

essas pudessem se coadunar em relação às aspirações e aos interesses da administração colonial. Ora, as ambições de poder político-económico sempre moldaram as lógicas de regulamentação e atuação do Estado colonial português (e não só) em relação aos Estados vizinhos, às empresas estrangeiras atuantes no norte do território moçambicano e mesmo em relação às diversas comunidades de origem estrangeiras, etc. E não seria diferente, num momento de ameaça externa e interna, que se procurasse aliados economicamente fortes e persuasivos, interna e externamente, para fazer frente aos desafios postos para a manutenção das colónias.

De acordo com Joana Leite e Nicole Khouri (2012: 77), as influentes comunidades ismailis de Moçambique detinham importantes e lucrativos negócios na colónia por volta dos anos 1940, 1950 e 1960. Evidencia-se, dessa forma, que várias famílias haviam prosperado economicamente neste intervalo temporal e acumulado rendimentos que, à época, estavam a movimentar fortemente a economia moçambicana por meios de suas redes de comércio e sociedades de importação e exportação, especialmente na metrópole.

Assim, tais mutações socioeconómicas e políticas deveu-se, sobretudo, ao empenho do aparelho colonial em controlar de alguma forma os distintos agrupamentos socioculturais em Moçambique por meio de um alargamento de seus conhecimentos sobre os mesmos, e de uma aproximação menos verticalizada das relações interpessoais entre os sujeitos e as instituições que compunham os dois lados opostos do sistema colonial.

Por fim, todas as ações da administração colonial pós-1964 buscaram diminuir o fosso epistemológico em relação às diversas comunidades de origem não europeias na colónia em geral, mas, sobretudo, às de confissão muçulmanas, pois, como explica Monteiro (1993), era preciso transpor a

[...] perspectiva truncada do panorama sociopolítico de Moçambique, integrando todos os dados possíveis em “banco” indispensável para a aplicação de um conceito alargado de defesa [...] tentou-se na província conhecer e compreender, mormente de 1965 a 1974, a “malha” do conjunto muçulmano sunita e constituí-la interlocutora da administração (Monteiro, 1993: 297).

A atitude colonialista perante indivíduos seguidores do islão (de origem indiana ou não) marcou profundamente as idiossincrasias dessas pessoas e suas comunidades, pois por muito que os hábitos e costumes de alguns não fossem consentâneos ao do português branco com mentalidade colonial, algumas dessas comunidades buscaram num primeiro momento, insistentemente, aderir ao projeto colonial, de forma até a colaborar com ele, mas sem o desejo de sofrer um total processo de assimilação. Ademais, cabe referir que tal processo era totalmente intransigente e desumano, como já foi referido, pois não buscava que o “outro” gozasse de um sentimento de pertencimento, sempre sendo inferiorizado pela sua origem e, mais marcadamente, pela sua cor.

No período da guerra de libertação (1964-1974) ao mesmo tempo que a FRELIMO buscou mobilizar as comunidades islâmicas do norte do país para apoiar a causa da libertação, o Estado colonial tentou seduzir líderes dessas mesmas comunidades para servir de informantes e denunciar as atividades dos guerrilheiros independentistas. Este evento gerou desconfiança entre os guerrilheiros da FRELIMO, os quais passaram a identificar os chefes muçulmanos enquanto espões e potenciais inimigos, dificultando a relação entre o movimento e as comunidades tradicionais e islâmicas do norte. Como aponta Liazzat Bonate,

Though FRELIMO continued to rely on ‘traditional’ structures to facilitate these processes, distrust of them was already in place. FRELIMO viewed its dealings with ‘traditional’ and religious ‘structures’ as a temporary measure shaped by the war situation. In post-independence Mozambique, the affiliations of ‘tribes’ and ‘region’ associated with the ‘traditional structures’ would have no place. These ideas were promoted by FRELIMO cadres in the ‘liberated zones’ and therefore became known among régulos and Muslim religious leadership (Bonate, 2009: 290).

Ainda no período colonial, a aliança tentada pelo governo português na colónia teve êxito apenas na aparência e por pouco tempo. Sua práxis colonial-cristã deixava pouco espaço para convivência e coexistência pacífica entre as diferentes comunidades culturais

em qualquer lugar onde esteve implantada a burocracia colonial. A PIDE perseguiu, aprisionou e matou autoridades islâmicas e tradicionais, levando claramente que uma considerável parte do contingente dessas comunidades aderisse à causa revolucionária através do Islão ou por redes de parentesco. A mesma aliança buscou também fazer o Estado moçambicano independente quando, após a primeira etapa do processo revolucionário, percebeu ser inaceitável ignorar, “no âmbito interno e no próprio contexto internacional, até por imperativos de defesa, a realidade de uma densa tessitura sobre a qual não era viável implantar o laicismo que por etapas conduzisse ao ateísmo” (Monteiro, 1993: 297).

4.8. Chineses em Moçambique: breve histórico

A presença efetiva de chineses em Moçambique data de 1858 com a chegada à colónia de 30 trabalhadores chineses na Ilha de Moçambique (Medeiros, 2007). De acordo com os dados de Domingos José Rebelo, havia 52 chineses em Lourenço Marques em 1893 e após dez anos este número cresceu para 287, incluso 10 mulheres. Efetivamente, foi a partir do ano 1900 que o número de indivíduos chineses teve um incremento no fluxo populacional, em especial dirigidos para as cidades de Lourenço Marques e Beira, totalizando para esta última o número de 84 residentes no mesmo ano (Rebelo, 1970: 134).

Para o censo de 1928 foram contabilizados 896 indivíduos chineses em toda a província, tendo um acréscimo de 1565 indivíduos em 1945 e 2098 em 1960 (Rebelo, 1970: 134). Nos primeiros anos da década de 1970 registava-se 1370 chineses residindo nos distritos de Manica e Sofala, dos quais 1019 eram legalmente naturalizados portugueses (518 homens e 501 mulheres), e contabilizava-se 2744 para o restante do território (Medeiros,

2007: 161). Baseado em outro estudo até então não publicado¹⁰⁹, Eduardo Medeiros ressalta que esses números não são totalmente fiáveis, pois a administração colonial e as companhias majestáticas que geriam alguns dos territórios de alocação desses imigrantes, não levava em conta nem registava os clandestinos nem os mestiços, como faziam as comunidades chinesas (*ibidem*).

Em comparação ao que será melhor observado sobre a presença chinesa na colónia, relativamente aos ofícios da maioria destes indivíduos em Lourenço Marques e não só, é válido perceber que no final do século XIX os primeiros “*coolies*”¹¹⁰ tinham como destino o trabalho nas linhas de caminhos de ferro da Beira-Umtalie (1892/1898) e na linha de ligação dos caminhos de ferros de Lourenço Marques-Komatipoort (1886/1894) (Rebelo, 1970; Zamparoni, 1998). Como explica Medeiros, foi no advento de implementação das duas maiores cidades moçambicanas, Lourenço Marques e Beira, já num contexto de um capitalismo imperial, que requereu-se trabalhadores chineses a Moçambique através de um pedido do governador geral Paço d’Arcos ao governador de Macau J.A.A Carlos Real no ano de 1881, visto que o governador geral tinha conhecimento “da índole trabalhadora e ativa, e engenho para indústria, agricultura e artes” dos chineses:

O pedido do governador teve resposta satisfatória, pois seis anos volvidos, em 1887, chegaram à região de Lourenço Marques os primeiros operários vindos do Cantão para a construção do caminho de ferro de Lourenço Marques para a África do Sul, empreendimento que se realizou entre 1887 e 1889; e para o território de Manica e Sofala, mais a norte, sob administração da Companhia de Moçambique, também foram contratados “*coolies*” chineses para a construção do porto e do caminho-de-ferro para a Rodésia Beira-Umtali, 1892-1898. [...] Os que ficaram pela povoação depois das obras nos portos e caminhos de ferro deram valiosa contribuição para o crescimento dos dois burgos, ajudando na construção dos edifícios públicos e das casas de particulares (Medeiros, 2007: 160).

¹⁰⁹ Medeiros, Eduardo, s/data. "Evolução Demográfica das Comunidades Chinesas em Moçambique", 1858-1975.

¹¹⁰ A denominação *coolie* deriva provavelmente do hindi “quli”, ou seja, trabalhador sazonal. Com o passar dos anos o termo também significou trabalhadores pouco qualificados e de baixo *status* provenientes da China e da Índia, até ser usado mais recentemente de forma pejorativa como marcador racial (Macagno, 2012).

No geral, a vida comunal da população de origem chinesa e de seus descendentes em Moçambique foi desenvolvida a volta das associações e grêmios recreativos por eles criados. Algumas das mais conhecidas em Lourenço Marques foram o *Hoog Che Shai* (Clube-Sociedade do Grande Desejo) fundado em 1908 de forma a promover o convívio social da comunidade chinesa; a Associação Beneficente da Boa União dos Trabalhadores Chineses, fundada em 1911 e renomeada como Associação da República Chinesa de Lourenço Marques em 1914. Após uma longa existência (1903) o Pagode Chinês foi legalmente registado em 1924¹¹¹.

Também muito ativo foi o *Cheek Kung Tong* (Clube Fiel Observador da Lei)¹¹², fundado em 1926. E, em 1936, o Clube Chinês Beneficente de Lourenço Marques que teve uma breve vida. Por fim, ao lado do Pagode Chinês, em 1938, foi fundada uma Escola Chinesa com intuito de prover educação primária na língua chinesa e portuguesa (Rebelo, 1970: 135).

Como medida de comparação, vale notar que na cidade da Beira foi fundada, em 1923, uma associação *Chee Kung Tong* (ou Clube Chinês como ficou conhecido numa época posterior) que teve o mesmo intuito de promover o bem estar moral e material dos indivíduos da comunidade chinesa local, ajudando os necessitados de modo a fomentar eventos socioculturais¹¹³. Em 1929 foi fundada na cidade a Escola Chinesa, tendo 14 estudantes aquando de sua abertura. Transferida em 1948 para o segundo andar de um moderno prédio

¹¹¹ Domingos Rebelo (1970: 135), em sua comunicação, descreve esta associação como a mais ativa das associações chinesas, por promover o bem-estar da comunidade através de uma escola, organizando danças, festivais, jogos e outros eventos sociais e ajudando os chineses necessitados e seus dependentes em tempo de doença, invalidez, desemprego e outras adversidades.

¹¹² É válido mencionar que *Chee Kung Tong* foi uma associação com caráter internacional (de lealdade republicana e nacionalista) encontrando-se difundida em vários países no mundo desde o século XIX. Tem origem no século XVIII, com práticas e códigos correspondentes aos preceitos da maçonaria e inicialmente idealizada com o intuito de conspirar contra a dinastia *Ching*, ligada aos *Machu* (Macagno, 2012: 179).

¹¹³ Nota-se pelo levantamento bibliográfico e de arquivo realizado, que a cidade da Beira possuía uma comunidade chinesa expressiva na primeira metade do século XX. Mesmo não sendo esta cidade nosso foco e *locus* de estudo, faz-se interessante atentar para estes dados.

comunitário no centro da Beira, em 1966 a Escola continha já 166 alunos (84 meninas e 73 rapazes) sob a tutela de seis professores de língua chinesa devidamente certificados. Doações voluntárias eram feitas pela comunidade chinesa à Escola, como livros e outros materiais didáticos, assim como refeições leves para as crianças que a frequentavam. Por fim, foi criada em 1963 a Associação Benéfica de Solidariedade Chinesa, para assistir primeiramente os indivíduos cantoneses e seus descendentes e, em segundo, auxiliar todas as camadas chinesas de forma individual nas suas variadas adversidades (Rebelo, 1970: 135-136).

A partir dos anos 1950, na cidade da Beira os “lusos-chineses”¹¹⁴ receberam bastante destaque, inclusive na imprensa local, por serem bastante versáteis no desporto, em especial no basquetebol¹¹⁵. Como uma sucursal da associação *Chee Kung Tong*, o Clube Atlético Chinês¹¹⁶ foi a instituição responsável em patrocinar atletas “sino-moçambicanos” da Beira¹¹⁷ em variadas atividades desportivas, do basquetebol, passando pelas artes marciais, ténis de mesa ao *badminton*. No caso do basquetebol, onde há a presença de muitos “sino-lusitanos”, o destaque à equipa feminina da Beira, campeã internacional de 1960, deu-

¹¹⁴Ao longo deste e, principalmente, do próximo tópico irei utilizar a denominação “sino-moçambicanos” para significar os cidadãos moçambicanos de origem chinesa. Entretanto, utilizarei também as denominações “sino-portugueses” e “lusos-chineses” para estes indivíduos quando compreendidos no espaço temporal de 1951-1975 – quando todos os cidadãos da colónia foram legalmente considerados portugueses. Ainda, cabe destacar que nas fontes coloniais é empregado tanto o termo “chineses” em África ou “chineses em Moçambique” quanto “lusos-chineses” a estes sujeitos no período que vai do final do século XIX à metade do século XX. A partir do século XXI, tanto nos jornais de Moçambique quanto nos discursos interpessoais do cotidiano, é mais comum o uso do termo “chinês” para este grupo.

¹¹⁵ Uma matéria do jornal *Notícias da Beira* de 1960, aquando da conquista do título daquele ano pela equipa feminina de basquetebol, o jornalista faz destaque à equipa vencedora como “campeã da simpatia” (*apud* Macagno, 2012: 183).

¹¹⁶ Conhecido originalmente como *Tung Hua Athletic Club*, em 1947 esta associação teve o pedido de aprovação dos seus estatutos recusados pela administração colonial com o argumento de que a comunidade já possuía um clube recreativo que fomentasse o desporto (Macagno, 2012: 180).

¹¹⁷ Verificar em Macagno (2012: 181).

se por alguns anos. Contudo, pelo que pôde ser verificado para o ano de 1961, teve menos evidência devido às subseqüentes derrotas que esta equipa estava vindo a sofrer¹¹⁸.

Entretanto, é a partir desse período que o Estado colonial buscou promover, por vários meios, a inserção deste grupo de “lusos-chineses” na retórica luso-tropicalista do grande Portugal multirracal e multicontinental, destacando não apenas a sua importância e alta qualidade nos vários ramos do desporto em Moçambique, mas sobretudo, sua eficiência económica na vida da colónia.

A respeito da estratégia colonial e da tentativa de inserção dos indivíduos chineses e de origem chinesa na categoria de “portugueses” da colónia, por meio de matérias jornalísticas, discursos coloniais com tons quase laudatórios, simpáticos às conquistas e aos infortúnios que porventura a comunidade chinesa da Beira estivesse a vivenciar, Lorenzo Macagno (2012) observa:

Este tipo de enunciado – de imputação de simpatia – não constituía uma elaboração isolada. Ao contrário, era parte de uma narrativa tardo-colonial mais ampla, na qual a adulação em relação, pelo menos aos potenciais aliados, constituía um traço onipresente. Como uma espécie de ritual de reconhecimento público que se desenrola ao longo dos artigos jornalísticos dedicados à comunidade chinesa, é possível identificar tais narrativas de compatibilidade e afinidade (Macagno, 2012: 182).

De facto, em várias matérias jornalísticas publicadas nos últimos anos da realidade do colonial portuguesa em Moçambique, é possível perceber o tom adulator nos textos dos principais jornais da região e da província¹¹⁹. Muitas dessas matérias, entretanto, fazem menção ou aludem a símbolos da cultura portuguesa, pois o que importava naquele momento era a criação da grande pátria lusitana. Contudo, o que estava em cheque era a

¹¹⁸ Nas meias finais do torneio internacional de basquetebol feminino de 1961 na cidade da Beira, a equipa da casa, com meia dúzia de jogadoras “sino-portuguesas” (Yen Wan, Sui Mey, Kwan Leng, Pack Chi, Pack Ling e Man May) igualou o marcador algumas vezes mas, mesmo sendo “Leonor Pinto, Lada Maia e Yen Wan as melhores em campo”, acabaram por perder para a equipa revelação daquele ano, o Sport Lubango de Angola. In: Diário de Lourenço Marques, 5.9.1961. Página 5, e DLM, 7.9.1961, Página 7.

¹¹⁹ Ver “A Associação da Juventude Católica Chinesa em festa”, Diário de Moçambique, Beira, 10 de dezembro de 1958, página 9, citado em Macagno (2012: 183).

manutenção dessa grandiosa fábula, a qual estava ameaçada pelas mudanças nos ventos da história.

Neste sentido, o desporto e também a religião pareceram ser os veículos por onde o planeamento colonial e as comunidades chinesas, em especial da Beira, iriam unificar as intenções e relações de reciprocidade e cooperação. Dessa forma, de modo laudatório, as “vénias” às associações chinesas de desporto e de cunho religioso da Beira, como, por exemplo, a Associação da Juventude Católica Chinesa da Beira¹²⁰, tiveram o objetivo de cimentar a aliança entre o Estado e as comunidades chinesas da colónia. Assim, foram constantes os destaques na imprensa local sobre os eventos relacionados a indivíduos de origem chinesa que, em vários ramos de atividades na colónia, mas em especial no desporto, receberam adjetivações positivas, como “simpáticos”, “prestimosos”, dentre outras qualificações construtivas. Entretanto, estes termos classificatórios operavam da mesma forma como ferramentas de distinção de traços culturais (muitos deles supostos), pois como salienta Lorenzo Macagno, em relação ao protagonismo recebido pelos “sino-portugueses” da Beira como basquetebolistas “simpáticos”,

Já em 1960, quando a equipe feminina de basquetebol ganhou o campeonato da Beira, o jornalista que cobriu o evento qualificou a equipe como “campeã da simpatia”. Na sua dinâmica classificatória de atribuição de um caráter, um *ethos*, ou um “estilo”, o termo iria se tornando uma espécie de operador étnico recorrente para se referir aos chineses beirenses como um todo (Macagno, 2012: 183).

Contudo, é possível que a menção classificatória positiva não se destinasse à comunidade chinesa em geral, mas a uma parte dela, em especial ao grupo ligado ao Clube Atlético, nomeadamente aos desportistas do Clube e seus parentes, amigos e familiares ou de outras sociedades beneficentes chinesas da colónia; pois não se deveria esperar que um

¹²⁰ De acordo com Macagno (2012), muitos jovens chineses converteram-se por dois motivos principais: a grande soma de infantes chineses que passaram a frequentar as escolas portuguesas, nas quais o ensino de Educação Moral e Cívica era a disciplina obrigatória; e devido a atuação, no seio da comunidade chinesa da Beira, do sacerdote português, padre Serafin Bruno Amaral que falava cantonês, detinha conhecimentos da cultura geral chinesa e ajudou a fundar a Associação Católica de Jovens em 1954 (Macagno, 2012: 189).

pescador ou um machambeiro chinês recebesse essas honras, pelo contrário.

Visto que a distinção dava-se também pela classe social e pela sociedade de apoio ao indivíduo, e quão “assimilado” estava este à comunidade imaginada lusa, é também possível que um camponês chinês, advindo do Cantão – sem apoio de sua comunidade de origem, mas da comunidade africana local, com constituição de vínculos afetivos, familiares e de descendência com esta comunidade local, – viesse a receber recusas e até sanções tanto do Estado colonial quanto das distintas comunidades “sino-portuguesas” locais.

Pelo material disponível, é facto que as comunidades chinesas que constituíram-se na sociedade moçambicana no período colonial, principalmente da cidade da Beira, e pelo seu carácter fundacional¹²¹, estavam a estreitar laços de cumplicidade com o regime vigente, não deixando espaço visível para os dissidentes nas suas sociedades de auxílio. Entretanto, é válido perceber que essa proximidade com o poder colonial se deu sobretudo por uma estratégia de sobrevivência, visto que os chineses na colónia de Moçambique atentavam ao facto de que a China e a Índia estavam a pressionar países como Portugal para realizar a independência. Portanto ou colaboravam com o regime português, ou alguma coisa lhes sucedia, visto que não tinham proteção de nenhum dos supostos países de origem.

A partir dos anos 1960, e já com a guerra de guerrilha deflagrada pelos movimentos de libertação em Angola (1961) e em Moçambique (1964), o nível de aliciamento de indivíduos sino-portugueses, principalmente por meio do desporto, ultrapassava as fronteiras da colónia moçambicana. Lorenzo Macagno (2012) alude ao caso de Quen Gui, conhecido basquetebolista que foi primeiramente do Atlético Chinês da Beira até ser contratado para jogar pela Académica de Coimbra em 1964, virando personagem histórico por este clube, mas que pouco tempo depois, foi mobilizado para defender o Estado

¹²¹ Vale lembrar que a Associação *Chee Kung Tong* ou Clube Chinês, foi fundada em 1923 por expatriados que eram contra a Dinastia Imperial Ching, simpáticos aos preceitos republicanos do *Kuomintang* (Partido Nacionalista Chinês), e que a partir de 1949 se tornariam contrários ao regime comunista de Mao Tsé-Tung.

português, atuando como *furriel* do exército na província de Tete.

Segundo o autor supracitado, não obstante a qualidade desportiva e o nível profissional de Quen Gui e de outros jogadores, a massificação e contínua propagandização de figuras do desporto e de outras áreas de destaque na província de Moçambique, pretendia no espectro maior do cenário geopolítico em que Portugal passava – com questionamentos da legalidade dos territórios ultramarinos em África pelas Nações Unidas, enfrentamento bélico a grupos insurgentes, censura, etc., – reforçar uma particular inclinação ultramarina deste país, assente na radicalização do discurso lusotropicalista. E desse modo:

Esta posição se radicalizou quando, diante das pressões descolonizadoras externas, Portugal esgrime o argumento da suposta existência de uma irreversível conexão emocional entre metrópole e colónias. Tratava-se de uma espécie de “política colonial dos sentimentos” que bebia, com entusiasmo, das fontes lusotropicalistas criadas por Gilberto Freyre: “Somos pobres materialmente, mas ricos de espírito”, ou “Somos um país pequeno, mas o nosso coração é grande”, rezavam alguns dos *slogans* preferidos da época¹²². Em grande medida, esta dimensão da emocionalidade permite abordar, de forma singular, os processos de construção do Outro – como um “próximo-distante” – e como um virtual membro da “família lusa” (Macagno, 2012: 185).

Entretanto, ressalta-se que a “adoção” de indivíduos de origem chinesa da colónia à pátria lusa, manifestada por meio de ações públicas e legais pelo conjunto de órgãos que compõem e/ou auxiliam o Estado português em Moçambique, não se fundamentava nos preceitos humanistas, de cunho cristão ou natureza análoga, mas, – e igualmente para com a comunidade indiana antes referida – estes comportamentos estão baseados numa lógica puramente pragmática e utilitarista, onde o carácter de reciprocidade está bem presente no conjunto destas relações. Assim, não se deve olvidar, contudo, que o Estado colonial português levava totalmente em conta o facto de que essa comunidade “sino-

¹²² De facto, em alguns periódicos pesquisados para os três primeiros anos da década de 1960, nomeadamente *Notícias da Beira* e *Diário de Lourenço Marques*, foi possível verificar nas matérias de capa e nas colunas de opinião a constante exaltação ao “grande Portugal” do Minho ao Timor, de um “Portugal justo para com os povos da colónia”, com destaque para enunciados como “Somos todos portugueses e essa é a nossa maior honra” supostamente verbalizados por negros da colónia de Moçambique. Ver, por exemplo, Victor Gomes, 1961. p. 1.

portuguesa” “descendia dos velhos oposicionistas republicanos, mais tarde contrários ao regime de Mao Tse-Tung [...] situavam-se, portanto, nas antípodas da ‘ameaça comunista’” (Macagno, 2012: 185). De acordo com Lorenzo Macagno (2012: 185), o *habitus* dos sino-portugueses, assim como o seu *ethos* continuamente dirigido para a ascensão econômica e social, harmonizaram-se sem objeções aos intuitos tidos como “civilizatório” pela administração colonial portuguesa.

Na verdade, não interessava em nada a Portugal e ao seu capitalismo colonial, qualquer ampliação dos focos anticoloniais no território moçambicano, principalmente se advindos da China comunista, mesmo porque, por meio de estudos académicos realizados à época, sob supervisão da administração colonial, é demonstrado o facto de que Portugal, assim como outras potências ocidentais, estava bastante preocupado com as ações chinesas no continente africano, a começar pelo Congo.

4.9. Os “sino-moçambicanos”: notas sobre os moçambicanos de origem chinesa e apontamentos de arquivo

No meu projeto de pesquisa, o trabalho de campo inicial não contemplava entrevistar “indo-moçambicanos” e/ou “sino-moçambicanos” ou outros nacionais que não fossem de origem europeia ou negra; o que foi um erro. Este equívoco foi corrigido parcialmente quando estava no terreno, aquando de minha percepção *in loco* da contínua variedade de influências e proveniências culturais no país. Desse modo, ainda que tenha levantado dados bibliográficos sobre os “sino-moçambicanos” residentes em Maputo e na Beira, tive a oportunidade de conversar informalmente com apenas um desses sujeitos enquanto estive no sul de Moçambique, nomeadamente na província de Inhambane e, curiosamente, acabando por ser este o meu primeiro entrevistado de origem não-europeia.

A despeito de uma crescente comunidade chinesa em Maputo (com seus supermercados, restaurantes, *cornershops*, etc.), tentei firmar contactos com outros “sino-moçambicanos” enquanto estive na cidade, mas verifiquei que havia uma maioria de chineses recém-chegados em Moçambique, e apenas seus filhos pequenos poderiam estar registados como moçambicanos. Não sendo o meu propósito verificar a adaptação e reconstituição identitária de chineses recém-chegados em Maputo, para este estudo não tive como ampliar a investigação de terreno em relação aos sino-moçambicanos com vínculos mais antigos no país por meio de entrevistas, pois, de acordo com a literatura pesquisada, esse grupo parece estar mais presente no centro do país, nomeadamente na cidade da Beira.

Sendo assim, no dia 27 de dezembro de 2013, enquanto estava à espera de um barco para um passeio pela costa, conversei de forma bem informal com Lúcio (40 anos) numa estação balnear no distrito de Inhambane. Não tive como gravar nossa conversa, tendo que transcrever o que lembrara para meu caderno de campo algumas horas depois. Também por causa desse contratempo, praticamente não uso citações diretas das falas.

Assim, ao ser questionado sobre sua proveniência no país, Lúcio disse-me que nasceu naquela região (Inhambane), mas morou em Maputo por algum tempo enquanto frequentava o secundário e que havia voltado recentemente a Inhambane pela oportunidade de trabalho na área do turismo. Dentre outras coisas, falou-me que trabalhava eventualmente com seu pai, pescador e barqueiro, pois “este tem o seu dhow¹²³ próprio”, e que atualmente promove passeios no barco pelas praias da região levando turistas em diferentes pacotes promovidos pela empresa que constituíra com sua esposa, uma italiana residente em Moçambique há oito anos.

A histórica biográfica que Lúcio relatou-me rapidamente a respeito da sua

¹²³ Barco à vela (e também a motor) típico da região. A sua origem não é consensual, podendo ser de procedência indiana ou árabe.

ascendência chinesa é bem interessante. Vale destacar que Lúcio em si apresenta uma aparência oriental mestiça, mais moreno, por exemplo, que os chineses em Maputo. Disse-me que sua ascendência chinesa vinha do seu avô paterno, oriundo da província do Cantão, o qual casou com uma moçambicana negra em Sofala por volta do fim do segundo quartel do século XX, mas este igualmente possuía uma família na China (esposa e filhos). Lúcio conheceu pouco seu avô, pescador, mas fazia também alguns trabalhos de carpintaria e ainda tinha machambas (plantações) de mapira, alfaces e outros legumes que comerciava.

Segundo conta o pai de Lúcio, o avô deste último veio a Moçambique primeiro com um irmão, ficou um tempo, trabalhou, casou e teve filhos, dentre eles o seu pai; e retornou à China depois de algum tempo. Não demorou na China e no regresso a Moçambique trouxe mais um irmão mais novo e um primo. Realizou essa viagem mais algumas vezes, mas acabou por ficar em Moçambique. Todos trabalhavam na pesca e com carpintaria e todos tiveram esposas locais e filhos com estas. Seu avô aprendeu um português bem rudimentar, mas aprendera a falar também as línguas locais, pois além da esposa, convivia bastante com os trabalhadores da região, dentre pescadores e ajudantes na carpintaria.

Disse que quando o avô faleceu em 1978, alguns conhecidos da pequena comunidade chinesa mais próxima levaram a notícia de seu falecimento até a China. E que passados cerca de dois meses, vieram os filhos deste da China (seus tios chineses que nunca antes conhecera) para realizar alguns rituais fúnebres com orações e cânticos no local onde seu avô fora enterrado; e por fim, sua família acabou por receber algum dinheiro como forma de gratidão pelo enterro do pai. Finalizou esse assunto dizendo que nunca mais voltou a ver nenhum parente da China.

Interessante destacar que enquanto estive a conversar com Lúcio, sua atenção foi desviada para falar com alguns transeuntes que puxavam pequenas conversas com ele

nas línguas locais, e que depois vim a saber que se tratava do Gitonga e do xiTswa. Lúcio as aprendeu muito cedo e sabia também um pouco de xiNdau, pois seu pai é do distrito de Govuro, e as usa muito para o trabalho, e visto que as pessoas que laboram com ele comunicam-se nessas línguas. Declarou ainda que usa muito o inglês com os turistas e está a aprender italiano por influência de sua esposa.

De forma a questionar o seu nível de auto-percepção enquanto sino-moçambicano, perguntei a Lúcio se achava que os outros (a maioria local) o consideravam chinês, moçambicano ou de alguma forma estrangeiro. No que Lúcio disse não saber realmente o que pensavam dele, mas “só não podem falar mal, pois lhes percebo!”. Depois de 40 minutos de espera, e de conversa, o *dhow* de passeio chegou ao cais. Fiquei a saber inclusive que o barqueiro era o próprio pai de Lúcio, ao qual fui apresentado. Curioso ainda foi perceber o quanto o seu pai se parecia com ele mais na forma física do corpo (um bocado mais baixo), mas não apresentava tanto os traços chineses da face de Lúcio. A genética passada por gerações pode ser explicativo desse processo de distinção de traços físicos.

Infelizmente não tive tempo de lhe pôr questões a respeito do que pensava sobre processos históricos dos últimos 40 anos de Moçambique (independência, guerra civil, acordos de paz, etc.) nem mesmo sobre o que achava da presença dos novos “brancos” em Moçambique. Contudo, sobre este último ponto, no ramo do turismo em que trabalha, esses novos estrangeiros parecem ser bem vindos, pois estão a movimentar um economia em Moçambique ressurgente, e que está a reemergir e em rápida expansão.

A respeito dessa despreziosa conversa com Lúcio é possível refletir sobre alguns pontos para uma compreensão do conteúdo de sua história familiar. Em primeiro lugar, a província do Cantão (Guandong, Kuan Tong ou Kwantung) no sul da China, de onde provem seu avô, foi uma das regiões com maior fluxo de migrantes chineses na primeira metade do século XX. Seu avô, muito provavelmente, esteve inserido numa terceira vaga de

migração para Moçambique já no rescaldo da segunda guerra sino-japonesa (1937 a 1945), da própria segunda grande guerra mundial (1939 a 1945) e da guerra civil chinesa (1949), onde sua província de origem esteve sob constante tensão social, compelindo-o, possivelmente, a migrar.

O casamento com uma africana poderá estar inserido na lógica dos matrimónios por grupos diferentes, explicado pela dificuldade de obter ou trazer as esposas da China neste período turbulento. Cabe salientar, segundo Eduardo Medeiros (2007), que a formação de uma família local poligênica não era incomum, pois mesmo após o casamento entre um homem chinês e uma mulher africana ou mestiça, poderia acontecer de juntar-se a estes a esposa proveniente da China com os filhos chineses. Esse não foi de todo o caso do avô de Lúcio, pois apesar de ter esposa e filhos na China, nunca os levou a Moçambique. Entretanto, é válido ressaltar que

A poligamia não se tinha tornado uma questão local, era já um facto cultural na origem, onde a família não se formava apenas por via de descendência de uma união conjugal. Ela alargava-se muito mais por via da descendência do patriarca, e englobava inclusivamente membros do mesmo apelido ainda que de parentesco relativamente distante, ou seja de primos até ao quarto grau, e por vezes até de estranhos associados à linhagem por pactos de fraternidade ou de subordinação e por compra, por exemplo. O conjunto da filiação paterna predominava (Medeiros, 2007: 163).

Assim, a mestiçagem genética e cultural transcorria de forma a acomodar os utilitarismos ligados aos meios e anseios identitários dos indivíduos em questão e aos sujeitos provenientes dessas conexões genético-identitárias. E no caso da junção consanguínea e cultural entre chineses e africanos no centro e no sul de Moçambique, onde o ambiente cultural mais alargado dava primazia ao movimento patrilinear, os seus descendentes estavam maioritariamente inseridos num universo cultural sino-africano, distinguindo-se desse modo da linhagem exclusivamente materna (Medeiros, 2007: 164).

Como no período em questão (primeira metade do século XX) era mais comum o casamento entre um chinês varão e uma mulher africana, maior a possibilidade da linha de

descendência ser direcionada pela praxis cultural paterna. Entretanto, na prática isso podia depender da manutenção dos padrões culturais da família do ascendente homem; e pelo o que parece, no caso do avô de Lúcio, certo distanciamento da família de origem e da constituída na China pelo casamento e uma imersão no universo sociocultural africano, possibilitou que seus descendentes, entre eles meu interlocutor, lograsse que esse universo fosse misto, pendendo, após a morte do avô, para o lado de sua avó africana e dos parentes desta. Segundo consta, a consciência de linhagem chinesa, muito comum nas comunidades chinesas da Beira (Medeiros, 2003, 2007; Macagno, 2012), parece não ter sido desenvolvida no meio familiar de Lúcio.

Outro ponto que igualmente vale a pena refletir e tem ligação direta com o que foi atrás mencionado, diz respeito às capacidades linguísticas de Lúcio. Este, por sua vez, fala pelo menos três idiomas locais: um do local de nascimento, o Gitonga, característico do distrito e da província de Inhambane; e outros dois de forma prático-instrumentais: o Xitswa, também falado na província e mais ao sul da mesma, e o xiNdau, o qual aprendera com o pai e provavelmente era uma das línguas locais aprendida e falada no quotidiano do avô chinês.

Sobre as nuances nos aprendizados das línguas locais pelas primeiras gerações de migrantes chineses e seus descendentes mestiços em Moçambique, tanto no uso familiar, quanto para fins práticos no comércio local, e dando como exemplo os chineses imigrados para a cidade da Beira, Medeiros (2007) esclarece:

Os sino-africanos, isto é, os mestiços de pai chinês da primeira geração na Beira usavam geralmente as línguas faladas pelas mães africanas. Os dois idiomas bantu mais falados na época na zona da Beira eram o xiMachanga, ou seja, o xiNdau de hoje, língua autóctone, e o xiSena, verdadeira língua franca dos trabalhadores de diversas proveniências, e língua do comércio “indígena”. Nisto do falar línguas africanas seguiam os sino-africanos os próprios pais chineses que as aprenderam por causa do comércio, das relações de trabalho com os negros e das relações matrimoniais mistas. Mas estes pais falavam entre eles o cantonês e raro uso faziam da língua portuguesa e da língua inglesa. Foram os sino-africanos e os sino-asiáticos das gerações seguintes que, ao invés dos pais e dos avós, passaram a usar a língua portuguesa nas suas relações sociais (Medeiros, 2007: 169).

O excerto anterior corrobora com a explicação do entrevistado sobre a chegada de seu avô chinês na região: que o mesmo usava as línguas locais para se relacionar (comercialmente e não só) com os negros da região. Não soube dizer ao certo aonde o seu avô residia quando chegou a Moçambique, somente que seu filho (pai de Lúcio), nasceu em Govuro (norte da província de Inhambane) e fala xiNdau. É bem provável que seu avô chinês tenha aportado por aquela região, aprendido o Ndau, casado com uma mulher Ndau, constituído família e por razões comerciais, descido depois mais a sul da província. Infelizmente não tive como confirmar essa hipótese.

A questão da mestiçagem cultural na ascendência da família de Lúcio ainda revela outro ponto interessante a respeito da origem social do seu avô. Visto que por volta do final da década de 1940, mais chineses homens começaram a chegar ao território moçambicano, e muitos já com ligações estabelecidas por meio das confrarias e das associações de ajuda e beneficência, outros muitos estiveram nas margens desses vínculos identitários com base na própria procedência chinesa. Importa notar que na China, neste período, as pessoas estavam segmentadas e apartadas socialmente de acordo com a classe social, o dialeto e a zona a qual pertenciam, etc.

Destarte, esta mesma diferenciação social fora transportada para a África pelos indivíduos e reorganizadas por meio das redes de parentesco, das confrarias e das sociedades de ajuda que, apesar de no discurso “socorrer a todos chineses”, dava preferência a uns em detrimento de outros. Além da exclusão não formal de determinados segmentos chineses na colônia de Moçambique, acrescenta-se que no convívio de algumas das irmandades e sociedades de auxílio tinha-se o reforço das redes de parentescos das primeiras gerações de imigrados clânicos, as obediências clientelares e o aparecimento de uma consciência de linhagem, sistemas de indivisibilidade de heranças. Dessa forma, devido a “indisponibilidade” de mulheres chinesas para contrair casamentos, muitos destes chineses

casavam-se com mulheres africanas ou “afro-chinesas”, pois como refere Medeiros,

[...] muitos dos mestiços chineses, sobretudo as mulheres, eram registados como “indígenas”, ou seja, na categoria dos negros. A todos estes últimos chamo afro-chineses, e veremos que a sua trajetória identitária vai desembocar na comunidade luso-moçambicana, e depois moçambicana (Medeiros, 2007: 165).

Este facto pode ou não estar presente na história de Lúcio, visto que como destaquei no início, meu interlocutor é visualmente mais moreno do que os chineses que encontrei em Maputo, e conforme percebi, seu pai possui poucos traços chineses. Todavia, características fenotípicas podem ser o resultado, do que afirma o autor supracitado:

Por causa desta “mistura” entre sino-asiáticos e sino-africanos, alguns dos “amarelos” já eram “acastanhados” e outros ficá-lo-ão durante o período de 1950 à independência. Esta assimilação era naturalmente aceite por razões da cultura ancestral dos chineses, particularmente religiosas, que os levavam a assimilar filhos varões dessas relações com africanas ou mestiças (ibidem).

Embora tenha-se conhecimento da ligação entre chineses e africanos antes da expansão ultramarina europeia à África meridional, não é meu objetivo neste trabalho fazer um estudo histórico profundo da presença chinesa na África Oriental. Contudo, é necessário recordar o facto de ter sido a partir da virada do século XIX ao XX que um considerável número de indivíduos chineses – de carpinteiros, ferreiros, pedreiros a comerciantes – aportou no porto da Ilha de Moçambique para (re)começar um fluxo que apresentaria um declínio com a transição à independência do país em 1974 (Medeiros, 2007).

Ao falar sobre a presença chinesa em Moçambique, procuro rapidamente reforçar a ideia de um país que, no século XX, esteve constituído por meio de um caudal cultural de povos de diversas origens e em grande ebulição. E, ao contrário da tônica de “total saída dos brancos” após a independência, manteve um fluxo contínuo, apesar de menos intenso após a independência; presenciando uma nova e enérgica vaga de imigração de sujeitos de origem chinesa no início do século XXI, aparentemente sem vínculos identitários precedentes com o país.

Como forma de perceber a vaga de chineses imigrados ao território

moçambicano no século XX, a 19 de fevereiro de 2014 fui ao anexo do Arquivo Histórico de Maputo (AHM) localizado na Universidade Eduardo Mondlane (UEM). Em meio a minhas primeiras buscas sobre a presença chinesa em Moçambique no século XX, na caixa 1320 do Fundo da Direção dos Serviços da Administração Civil da Província¹²⁴ pude verificar que, nos três primeiros meses do ano de 1923, a presença de imigrantes chineses esteve diluída por algumas zonas do território nacional¹²⁵. Sendo assim, de forma a demonstrar a pluralidade na dispersão destes indivíduos pelo território moçambicano, destaco que na nota de número 146 de 7 de fevereiro do referido ano, enviada pela Secretaria Civil do governo do distrito de Quelimane (atual província da Zambézia) ao Secretário-geral, e de acordo com o governador deste distrito, havia para aquele ano 27 chineses residentes em Quelimane e mais 38 chineses a residirem no prazo Luabo e outros dois no prazo Maganja Aquem Chire. A nota ainda informa que estes dois últimos são carpinteiros.

Em uma segunda nota, anexada à primeira, consta uma lista com o número e a situação atual dos súbditos chineses residentes na província de Moçambique¹²⁶. Sendo assim, o texto destaca que no distrito de Lourenço Marques havia para aquele ano 203 chineses residentes, dos quais 170 homens e 33 mulheres. Destes 170 homens: 62 eram carpinteiros, 54 comerciantes, 19 agricultores, 17 empregados comerciais, sete estudantes, dois carroceiros, um alfaiate, e oito que encontravam-se na categoria “indeterminados”. Efetivamente, das 33 mulheres: 30 eram domésticas, uma costureira, uma cozinheira, e apenas uma estava na categoria de estudante.

¹²⁴ Relação de imigrantes chineses nos primeiros meses do ano de 1923 na província de Moçambique. AHM, Fundo da Direção dos Serviços da Administração Civil – Seção A. Caixa: 1319 e 1320.

¹²⁵ A opção pelo ano de 1923 deu-se ao facto de ser este o primeiro registo por mim encontrado sobre a presença de chineses em Moçambique. Coincidentemente, segundo Medeiros (2003), também é o ano de registo da legalização da Associação Chinesa de Beneficência, “A oriental” (Clube Chinês), na cidade da Beira. Para um estudo mais aprofundado sobre a presença chinesa em Moçambique, verificar Medeiros (s/d) “Evolução das comunidades chinesas em Moçambique 1858-1975”.

¹²⁶ AHM, FDSAC – Seção A. Caixa 1320 (mês de março do ano de 1923).

Na circunscrição de Marracuene, ainda no distrito supracitado, a nota ressalta residirem 25 chineses que trabalhavam na exploração agrícola. Em Manhiça, a nota diz que nesta circunscrição não residiam súbditos chineses; em Magude idem; em Maputo residiam apenas três chineses; em Sabie não residia nenhum chinês. Assim a nota conclui salientando que na Namacha reside um chinês “que vive pobremente”. A lista ainda referia que no distrito de Gaza, em Vila Nova de Gaza, residia um chinês, carpinteiro. No distrito de Inhambane, em Vilanculos, habitava outro chinês carpinteiro¹²⁷; por fim, em Cave de São Sebastião no mesmo distrito, residia apenas um chinês, pescador.

A respeito do distrito de Quelimane, a nota volta a salientar residirem nessa área 27 súbditos chineses, sendo alguns dedicados a agricultura e outros a carpintaria. Entretanto em Tete, a nota enfatiza não residir nenhum súbdito chinês. Contudo, no distrito de Moçambique, na cidade de Moçambique¹²⁸, consta que residia na mesma um comerciante e um gerente comercial chineses. Em “Mussuril” (sic), no distrito de Moçambique (Mossuril na atual província de Nampula), residiam seis pescadores de “mocojojo” (Oluturia)¹²⁹; e em Angoche, três negociantes. Olhando para esses números percebe-se que a população chinesa estava dispersa pelo território moçambicano e, como afirma Medeiros (2007),

A população imigrante chinesa foi-se instalando em vários pontos da colónia e diversificando as suas atividades ocupacionais. Os artesãos mais ou menos especializados da primeira vaga transformavam-se em horticultores na periferia das cidades da Beira e de Lourenço Marques quando não tinham trabalho nas obras ou quando chegaram familiares e não tinham emprego; dedicaram-se alguns à pesca e à coleta de holotúrias no Inhassoro e Mambone, na região centro-sul da colónia, entre o rio Búzi e o rio Save, e no norte, em Mocímboa, Ibo e outras praias do litoral do oceano Índico¹³⁰ (Medeiros, 2007: 161).

¹²⁷ Ao deparar-me com esta nota fiz uma rápida alusão ao “sino-moçambicano” que encontrei no distrito de Inhambane. Lúcio referiu que seu avô e o irmão deste eram carpinteiros (além de pescadores) e estiveram a viver em diferentes sítios do distrito, inclusive em Vilanculos.

¹²⁸ Penso que esta cidade referida na nota diz respeito à Ilha de Moçambique, situada na província de Nampula.

¹²⁹ Também conhecido como “pepino do mar” e muito utilizado na cozinha asiática e na medicina tradicional chinesa.

¹³⁰ É valido destacar que o avô de Lúcio, como imigrante de terceira vaga na colónia, e segundo o próprio Lúcio, também diversificava suas atividades laborais tanto em terra quanto no mar.

A lista faz menção dos súbditos chineses residentes na circunscrição das companhias majestáticas. Assim sendo, a nota refere que na companhia de Moçambique e na área dos territórios sob influência desta companhia (distritos de Manica e Sofala), residiam 211 carpinteiros, 54 hortelões, 30 comerciantes, seis estudantes, três contratadores, três contratadores de embarcações, um relojero, um ourives, um cozinheiro, e, finalmente, um criado de servir.

Outra companhia com destaque nesta lista é a do Nyassa (*sic*) e as áreas dos territórios sobre sua influência. Por exemplo, residentes na Ilha do Ibo constava sete pescadores do “peixe” “mocojojo”. Em Tungue, residiam outros cinco pescadores deste peixe (*sic*). Por último, o despacho encerra esta lista com o escrito que se segue:

Em referência ao officio da 1ª Repartição da Direção Geral das colónias do Oriente desse ministério, nº 733 de 26 de julho do ano próximo findo, tenho a honra de remeter a V. Exa. os dados (?) referentes aos súbditos chineses residentes na província, [...] cumprindo-me informar V. Exa. que a todos eles é dado tratamento igual aos dos nacionais de outros países e bem assim lhes (é) dispensada a proteção devida (*sic*). Governo Geral, em Lourenço Marques, 7 de março de 1923¹³¹.

Conforme foi possível observar nas notas para os três primeiros meses do ano de 1923, a dispersão dos nacionais chineses encontra-se de norte a sul da então província de Moçambique, tendo sua concentração populacional mais ao sul da província, nomeadamente nos distritos de Moçambique e Inhambane. Contudo, foi na cidade de Lourenço Marques, onde foi possível presenciar o maior número deste indivíduos reunidos, totalizando 203 chineses (170 homens e 33 mulheres), alocados nas mais diversas ocupações laborais. Destaque para a pouca confluência destes sujeito para o *hinterland* moçambicano, onde na província de Tete a nota ressalta a inexistência de chinês residente¹³².

¹³¹ Relação de imigrantes chineses nos primeiros meses do ano de 1923 na província de Moçambique. AHM: Fundo da Direção dos Serviços da Administração Civil – Seção A. Caixa: 1319 e 1320.

¹³² Apenas como parâmetro de comparação, ressalto que em 2014, no distrito de Tete, dos três maiores supermercados da cidade, um pertencia a um grupo chinês; os outros dois pertenciam a um grupo português e outro indiano. Há muitos chineses na região atualmente, principalmente devido ao facto de estarem ali alocadas grandes empresas chinesas de extração de minério e madeira.

Ao contrário do interior, nas províncias de Nampula, Cabo Delgado, Inhambane e na própria província do Maputo, é possível perceber que as localidades costeiras são geralmente os locais de escolha de residência da população chinesa por volta desse período.

O interessante sobre o conteúdo do despacho anterior é tentar verificar em que consiste o tratamento “igual” aos nacionais de outros países. Ou seja, se o termo significa o mesmo como eram tratados os súbditos indianos (como verificado anteriormente), então é possível dizer que esse grupo asiático enfrentou muitas dificuldades, para além do processo de adaptação que é usual nos casos de alocação de imigrantes em territórios culturalmente distintos.

Outro dado curioso é que dos 203 chineses descritos na nota, apenas 33 são do sexo feminino. Sobre essa carência de mulheres chinesas na colónia, como ressalta Eduardo Medeiros (2007: 160) em relação à contratação de trabalhadores chineses para a província (os “*coolies*”), somente a partir de 1930 “as mulheres chinesas, esposas, ou simplesmente familiares começaram a demandar Moçambique em número significativo”¹³³. Entretanto, Medeiros (2007), sublinha que desde quando chegaram em terras africanas, os homens chineses mantiveram relações matrimoniais com mulheres negras nas zonas onde se estabeleceram, de um modo mais veemente até aos anos 1940, tendo desses casamentos muitos descendentes mestiços. Dessa forma, como explica o autor supracitado,

A dificuldade de obter esposa na China durante as duas grandes guerras, mas sobretudo a partir de 1949, e a imposição de casamentos exogâmicos, emagreceram a possibilidade de casamentos no interior das comunidades dos sino-asiáticos da Beira e de Lourenço Marques, e de todos estes com mulheres das terras de origem. Na maioria dos casos de uma família local constituída por um homem chinês e uma mulher africana ou mestiça, quando chegava a mulher proveniente da China, já com um ou outro filho, formavam-se verdadeiras famílias poligínicas. Mas a comunidade sino-asiática da vaga migratória posterior à II guerra mundial pretendeu “purificar a etnia” (Medeiros, 2007: 163).

¹³³ Isto também seria explicativo do não incomum facto de muitos desses chineses contraírem matrimónio com mulheres africanas mesmo estando casados e terem constituído família no seu país de origem. Além do facto de que, à época, as próprias práticas socioculturais locais e dos lugares de origem dos migrantes chineses permitirem a poliginia.

O processo de “purificação da etnia”, apontado por Medeiros no excerto anterior, é indicativo do que se passou a partir de 1950 na relação entre as associações chinesas e do Estado no desenrolar desse processo.

Capítulo 5. Resistência ao colonialismo na primeira metade do século XX: os primeiros focos do nativismo e do nacionalismo em Moçambique

Em Moçambique os eventos ocorridos sob o jugo colonial na primeira metade do século XX – desde a reforma legislativa para as colónias, o fortalecimento das políticas do trabalho forçado até a introdução do sistema de colonato – traduziram-se numa subordinação total da colónia aos interesses da metrópole, que, por sua vez, acarretou o descontentamento (e para a maioria muito sofrimento) nos diferentes setores da sociedade moçambicana colonial. Essa insatisfação sentida por distintos estratos populacionais, mas provocada principalmente pela reordenação e gestão das instâncias económicas e políticas em todo o território moçambicano pela administração colonial, gerou desequilíbrios de cunho social e identitário que afetaram ativamente e politicamente o modo como se pensava até então a diversidade de relações vigentes entre a colónia e a metrópole e entre os agentes sociais que constituíam, realmente, esses diferentes mundos cognitivos.

O problema foi que, para Portugal, o seu passado relacional com as colónias africanas e destas com outros “mundos” e outras perspectivas de e sobre o cosmo, passou a não mais lhe interessar como uma unidade de eventos autónomos e recíprocos. Esta postura significou para as colónias, em especial para Moçambique, que a lógica cartesiana do desenvolvimento civilizacional europeu passava ser a única possibilidade para se chegar ao conceito tão incerto e desmedido como é o de “evolução civilizatória”. Mas esse conceito aliado ao motor da “eficiência” económica-produtiva imperialista deteriorou ainda mais as relações de convivência no seio da sociedade moçambicana colonial.

Afirmo ainda que ao negar estas experiências e outras possibilidades, e ao rejeitar um passado de múltiplas trocas, vivências e experiências de relações entre o Estado português e os diferentes Estados e povos da África e do Índico – a favor de uma racionalidade assente na gramática de uma suposta hegemonia cognitiva e racial – a

administração colonial republicana portuguesa, e depois o Estado Novo, precipitou as revoltas sociais internas que marcaram a primeira metade do século XX em Moçambique, gerando insurreições de toda sorte, mas com destaque para as de caráter nativista e nacionalista.

5.1. Composições da *intelligentsia* local: origens do nativismo e do nacionalismo moçambicanos

Como se verá mais à frente, as associações culturais e grêmios de trabalhadores da colónia criados entre os anos de 1910-1920¹³⁴ foram espaços onde discutiam-se os problemas que afetavam a classe trabalhadora mais abastada de Moçambique. Em geral, essas assembleias situavam-se nas cidades mais populosas, tais como, Lourenço Marques, Beira e Quelimane, onde se encontravam instaladas as estruturas dos principais portos e sistemas ferroviários. Estando estas estruturas totalmente inseridas e dependentes do modo de produção colonial, sendo mesmo o motor e o resultado desse processo na sua forma capitalista, não tardaram em demonstrar as contradições do modelo e gerar um crescente descontentamento.

É importante recordar que a esmagadora maioria desses trabalhadores eram brancos, representando e defendendo os interesses da classe de trabalhadores colonos brancos, e absorviam um tipo de nacionalismo marcadamente português, baseado no nacionalismo republicano e de padrões assinaladamente eurocêtricos. Os poucos trabalhadores africanos que se encontravam nestes espaços eram distinguidos pelos baixos

¹³⁴ Dentre estes, o Grémio Africano de Lourenço Marques, a Associação Africana de Inhambane, o Grémio Africano de Quelimane, a Associação Afro-Maometana de Inhambane, o Grémio Luso-Africano de Moçambique (Ilha de Moçambique), etc., só para citar alguns (Rocha, 2006: 158-160).

salários e estavam relegados a lugares onde dispunham de pouco contacto com o restante do operariado (Capela, 2009; Isaacman e Isaacman, 1983; Rocha, 2006).

Nesse período não havia um sentimento de comunhão e interesse mútuo de classe entre trabalhadores portugueses e moçambicanos, e a própria ética racial que os desvinculava, também desarticulava entre si os próprios empregados moçambicanos no espectro mais amplo da sociedade, sendo no geral esta divisão “sempre explorada pelas autoridades coloniais de então, procurando manter o setor branco da classe operária na órbita do restante setor europeu local” (Serra, 2000: 427). Com relação a esta ação de impedimento de uma consciência de classe no operariado em geral, constata-se que:

Todo este processo mostra como, através das divisões criadas, dos baixos salários e condições de vida dos trabalhadores moçambicanos e das vantagens materiais de que beneficiavam os trabalhadores não-negros, o Estado colonial procurou e conseguiu impedir o surgimento dum proletariado forte e unido, bloqueando, em particular no seio dos trabalhadores moçambicanos, o desenvolvimento duma consciência de classe. Isto é, bloqueou mesmo a formação duma classe numericamente expressiva e organizada capaz de levar a cabo ações de protesto e lutas mais amplas (Serra, 2000: 427).

A despeito da discriminação racial ser uma das principais características do sistema colonial, o que tornou este modelo ainda mais excludente e apelativo foi sua capacidade de incutir seus incipientes valores e teses da superioridade racial branca até nos diversos estratos sociais moçambicanos da época. Esse facto também explica a lacuna de formação de uma consciência de classe entre os diversos setores do proletariado moçambicano. Apesar da lacuna inicial no tocante às composições sindicais de operários não incluírem ou incluírem poucos trabalhadores negros, outras formas de organização tiveram a primazia de abranger setores advindos da maioria da população como os grêmios literários, associações recreativas e religiosas.

Entretanto, cabe aqui ressaltar que as demonstrações de insatisfação contra o regime então vigente não foram poucas. Visto que a política económica colonial onerava cada vez mais o custo de vida de todos na colónia, até dos mais abastados, ações de

desagravo ao Estado colonial foram exercitadas pelas diversas classes e origens culturais. Como forma de dar voz a esses anseios e insatisfações, foram criados no início do século importantes associações em Moçambique, a saber o Grémio Africano de Lourenço Marques em 1908¹³⁵, a Liga Africana em 1910¹³⁶, o Partido Nativista em 1920¹³⁷, dentre outros.

Por mais que a pletera de proveniências culturais e as diferenças linguísticas representassem, aparentemente, uma dificuldade para colmatar anseios diversos, o curioso foi que, sendo o *modus operandi* do colonialismo português o pivô de todo descontentamento, contrariamente acabou por unir toda uma diferenciação imposta pelo regime em prol, justamente, de contestá-lo. Sendo assim, devido a todos os entraves respeitantes aos africanos considerados “indígenas” derivados da aplicação do trabalho forçado (principalmente a partir da RAU) e, mais propriamente, pela sua efetivação como política de Estado pela ditadura salazarista, as ações de contestação foram levadas a cabo por aqueles que, pela ascendência e/ou ilustração, detinham certa distinção no tratamento dado por parte da administração colonial, a saber, as elites mestiças e negras e os que, à revelia, vieram a tornar-se assimilados.

Aqui é importante termos em conta, principalmente, qual foi o papel do Estado português, sobretudo na formação de algumas dessas elites africanas. Segundo Mário Pinto de Andrade,

[...] as elites letradas nas sociedades africanas emergiram entre camadas sociais privilegiadas, pelo jogo da mobilidade vertical induzida pela necessidade de quadros subalternos para o exercício da vida administrativa, no âmbito do sistema

¹³⁵ A respeito da origem do Grémio Africano, Olga Neves (1989: 110) explica que foi uma associação de personalidades, composta, em sua maioria, pela elite mestiça, negra e branca de Lourenço Marques, tendo como lema fundamental a promoção da educação dos indígenas, o qual estava inserido numa bandeira maior que os seus associados chamavam de a “causa africana”.

¹³⁶ De acordo com a obra *História de Moçambique*, coordenada por Carlos Serra (2000: 443), em 1923, a Liga Africana patrocinou a 2ª parte do Congresso Pan-Africano realizado em Lisboa, onde seus delegados estiveram presentes, assim como seu presidente na época, João Albasini. Esta associação mudou de nome em 1920 para se chamar Associação Africana da Colónia de Moçambique.

¹³⁷ O Partido Nativista criado em Lourenço Marques entrou em atividade aquando decorriam as eleições legislativas em 1920/21 e este, segundo Aurélio Rocha (2006: 91) “era tão somente a face política do Grémio Africano de Lourenço Marques, que se apresentou às eleições com candidatos próprios”.

político e económico vigente. Além dos agentes da função pública, contavam-se proprietários agrícolas, professores do ensino primário e advogados provisionados. Produto dos aparelhos ideológicos dominantes (igreja, escola, exército) são particularmente os clérigos, antigos discípulos dos seminários que, graças a anterioridade e preeminência do ensino religioso, formam o primeiro núcleo de letrados (Andrade, 1998: 39).

Essa marcha de contestação contra a administração colonial por um segmento da população derivada de várias matrizes e matizes étnico-culturais, mas nascidos em Moçambique, os “filhos da terra”¹³⁸, ficou depois conhecido como movimento nativista. Contudo, é importante recordar que este movimento significou, num primeiro momento, uma reação aos ataques sofridos pelas comunidades culturais desses grupos no sentido da perda de privilégios da pequena burguesia moçambicana, conquistados no século anterior pelas trocas comerciais com os portugueses e com povos mercadores de outras nacionalidades, principalmente asiáticas.

Desse modo, com relação às nuances de tomada de posição pela administração colonial no que se refere a esse grupo “privilegiado” na colónia e a ação reativa do mesmo, importa ter-se em mente que

A proeminência social dessa pequena burguesia deve-se ao facto de que, no período pré-imperialista, as condições socioeconómicas e a atitude do poder colonizador em relação às famílias mestiças e à assimilação dos negros, eram diferentes do que viriam a ser no período entre 1885 e 1930. De facto, antes de 1885, isto é, antes da imigração de grande número de colonos brancos para Moçambique, as famílias mestiças e os assimilados negros tiveram um papel importante na expansão do comércio, administração e cultura portugueses em Moçambique (Hedges, 1999: 13).

Assim, Aurélio Rocha (2006: 113) explica que no início do século XX, e a respeito da formação de um tipo de oposição ao governo colonial, “as reações alargaram-se ao campo político e social, quando surgiram as primeiras associações e movimentos de cariz nativista”. Contudo, é necessário questionar o que mais levou essas pessoas letradas, “filhas da terra”,

¹³⁸ De acordo com Alexandre Lobato, os “filhos da terra” eram em geral as elites mestiças que, até 1890, eram recenseados como brancos de Moçambique. Estas elites se autodenominavam assim em oposição aos novos colonos que chegavam (Lobato, 1970: 12 *apud* Cabaço, 2007: 168).

a ter tais reações gerando um movimento de contestação da política colonial em Moçambique.

A despeito dos motivos, a propósito da caracterização e composição desse incipiente grupo de nativistas, o autor supracitado explica:

Entre os seus mentores contavam-se membros descendentes das velhas famílias locais, mestiços, filhos e netos de caçadores, comerciantes e funcionários europeus ou indianos. Estavam na maior parte dos casos, ligados à administração colonial ou tinham profissões liberais. Os membros deste grupo tinham muitas vezes laços pessoais e familiares entre si. No seu conjunto formavam o núcleo mais esclarecido de um descontentamento mais vasto que em princípios do século XX despontava entre as famílias negras e mestiças da colónia (Rocha, 2006: 113).

Assim, insisto que as razões para o crescente desafeto dessa elite para com a administração colonial foi devido à perda de privilégios e ao recorrente escrutínio social que passaram a sofrer. Mas seria um erro limitá-los apenas a essas causas. A estreiteza relacional desse grupo com a administração colonial pode explicar também porque a característica republicana mostrou-se tão presente nos primórdios das ações do movimento nativista e nacionalista.

É mister perceber que certa instrumentalização desse esclarecido grupo de “nativos”, enquanto intermediários entre colonizadores brancos e colonizados “indígenas”, ora realizada pelas autoridades coloniais ora pela comunidade branca colona, ajudou na auto-perceção de uma diferenciação racial presente na colónia por parte desta comunidade considerada como os “filhos da terra”. Assim, o exercício da reivindicação, por meio das diferentes associações, enquanto mestiços portugueses, portugueses e portugueses negros – e/ou simplesmente africanos – para além de demonstrar o descontentamento com ações tomadas pelo regime vigente, indicava o alargamento da fratura social entre brancos, mestiços, negros “indígenas” e assimilados, mas, principalmente, entre colonizadores e colonizados.

O aparecimento do Grémio Africano de Lourenço Marques (GALM), em 1908, enquanto a primeira associação que conjugava indivíduos de diferentes *backgrounds*

culturais e raciais, foi o espaço que integrava, sobretudo, os diferentes anseios de caráter nativista e protonacionalista. Por meio do jornal *O Africano*¹³⁹ e depois o *Brado Africano*, o Grémio Africano expunha mais claramente seu programa de atividades a ser concebido. Os propósitos do GALM como entidade de encubação de ideias, assim como do jornal *O Africano* enquanto veículo de proliferação dessas ideias, estavam ambos pautados na defesa das necessidades e nas urgências deliberativas do grupo fundador. Entretanto, estando as premissas interrelacionadas, pretendiam, sobretudo, falar pela maioria da população negra “sem voz” e invisibilizada, a qual sofria com a discriminação racial patente nas ações da administração colonial em Lourenço Marques.

Sendo assim, vale lembrar que o objetivo prioritário¹⁴⁰ do grupo era promover a educação e o melhoramento da condição e dos direitos do negro moçambicano enquanto cidadão da colônia e, ao mesmo tempo, denunciar a discriminação existente. Essas ações demonstravam um elevado grau de consciência nativista e o meio usado para isso foi o jornal que, à época, estava a ser impresso tanto em português quanto em ronga (umas das línguas locais com mais alcance entre a população nativa¹⁴¹). E como explica Aurélio Rocha,

Mais do que o jornal em si, que é já indício de uma mudança de atitude, tem mais significado o facto de o documento se apresentar sob a forma de “manifesto”, género de formulação teórico-prática que pretende marcar uma viragem em relação ao passado, através de uma postura verdadeiramente crítica e de introdução de autênticos vetores programáticos. Neste domínio das formas de comunicação, pode-se dizer que o jornal *O Africano* terá surgido como precursor não só em Moçambique, como até, tanto quanto possível apurar, no espaço colonial português (Rocha, 2006: 114).

¹³⁹ O jornal *O Africano* (1908 à 1918/1919), editado com opiniões nem sempre convergentes no que diz respeito às convicções pessoais de cada membro do Grémio, foi considerado o porta-voz desse grupo de caráter não homogêneo (Neves, 1989: 110).

¹⁴⁰ As diretrizes do grémio, também chamadas de programa de princípios, apresentavam-se na forma de um manifesto e podem ser consultadas no número único do jornal *O Africano* de 25 de dezembro de 1908 (Cf. Rocha, 2006: 115).

¹⁴¹ É possível o argumento de que, em ronga, poucos podiam ter a prática de leitura pela deficiência da literacia, ou mesmo acesso a jornais por carência económica. Entretanto, o mesmo pode ser dito a respeito de muitos dos colonos portugueses em Moçambique e nem por isso se deixava de editá-los em português. O importante deste gesto demonstra uma consciência de unidade coletiva e das necessidades dos povos da colônia, característico do movimento nativista.

A importância do Grémio estava menos na filosofia de ação compartilhada entre seus membros (pois muitas vezes divergente e até contraditória¹⁴²) e mais no que ele representava enquanto agrupamento culturalmente heterogéneo (mas não socialmente) disposto a propor, de forma republicana, soluções para minorar os problemas e as insuficiências administrativas na colónia. Teve grande importância também em apontar as causas das dificuldades em que vivia a maioria dos moçambicanos no país.

O Grémio, através do jornal *O Africano* dirigido pelos irmãos Albasini¹⁴³, concedeu ácidas críticas contra a Portaria dos assimilados criada em 1917 e, por meio do *Brado Africano*, contra a homologação da mesma em 1919. Num primeiro momento afirmaram que a tal portaria era ilegítima, visto que não tinha embasamento legal na Constituição nem sustentabilidade no Código do Direito Civil português. Declaravam ainda que apenas o Código Civil seria necessário para deliberar sobre o assunto, já que por meio deste era considerado cidadão, também na colónia, quem usufruísse dos direitos políticos; isto é, quem estaria apto ao sufrágio eleitoral (Zamparoni, 1998: 480).

A linha de combate do jornal, por mais fervorosa que fosse, consistia, no geral, em aceitar e até mesmo prezar pelas regras do jogo inseridas na Carta Magna que legislavam o Estado português. Assim,

Ao nível político, o Grémio Africano e o seu jornal [à época], *O Brado Africano*, deram ênfase aos direitos civis que a Constituição portuguesa republicana garantiu, teoricamente, sem discriminação de raça, a todos os indivíduos que tivessem adotado os usos e costumes da gente “civilizada”. O lema do Grémio Africano era “Somos todos portugueses”. A sua explicação para o facto evidente de que o Estado colonial em Moçambique negava, cada vez mais, os referidos direitos aos não-brancos residia na influência retrógrada do racismo sul-africano

¹⁴² Como expõe Zamparoni (1998: 315), mesmo pessoas do Grémio que eram contra as práticas arbitrárias e violentas da administração colonial, cediam aos “valores e sensibilidades destes, quando se tratava de controlar e isolar o trabalhador *Chibalo*”.

¹⁴³ Os irmãos Albasini – João e José Albasini, eram netos de colono português com patente consular na República do Transvaal, filhos de Francisco Albasini com a filha do régulo da Maxaquene – foram os jornalistas mais conhecidos em Moçambique nas primeiras duas décadas do século XX e estiveram sempre a encampar, através da redação nos jornais que dirigiam, a luta contra a discriminação racial e social na colónia e pela dignidade do negro, seja ele assimilado ou não (Serra, 2000: 445). Sobre o carácter proto-nacionalista intrínseco às ações dos Albasini iremos abordar mais à frente.

entre os colonos portugueses, devido um controlo efetivo a partir de Lisboa (Hedges, 1999: 21).

Entretanto, nem sempre eram polidas as palavras usadas para manifestar o descontentamento contra a juridicidade de um regime que claramente objetivava explorar ao máximo os seus súbditos coloniais e os limitar de quaisquer direitos. Aprimorava-se nesse momento o real uso prático do direito como ferramenta auxiliar da máquina estatal colonial, visando tirar maior proveito possível da exploração capitalista em Moçambique.

Já no último ano do jornal *O Africano* e, posteriormente, no *Brado Africano* a rejeição a vigência da lei do assimilado dava-se como forma de desabafo nas linhas desses periódicos¹⁴⁴, pois concebiam que o “lado melindroso desta abominável portaria”, resultado de um procedimento “indecoroso e aviltante, de se distinguir uns determinados cidadãos para serem ‘marcados’, para andarem ‘munidos de um papel’” (Zamparoni, 1998: 480). Como assevera Valdemir Zamparoni, esses sujeitos consideravam ser demasiado infame a normativa que os compelia a transitar pela cidade munidos de alvarás e apresentá-los aos oficiais de polícia ou ainda aos “padeiros analfabetos que são brancos, mas que broncos como são”¹⁴⁵, e nas palavras deste autor,

[...] não podiam ler o tal documento; numa [clara] alusão à determinação imposta, durante a primeira guerra, de que somente os portadores do alvará poderiam ter acesso à farinha de trigo branca e aos pães com ela confeccionados (Zamaparoni, 1998: 480).

Toda a plethora de eventos na colónia nas primeiras três décadas do século XX (finalização das campanhas coloniais, conquista do Estado de Gaza, normatização do trabalho forçado, agudização da exploração do trabalho indígena, criação arbitrária de portarias para limitar direitos à maioria da população, etc.), coincidente com o

¹⁴⁴ Após recorrentes contestações a respeito da publicação do alvará de assimilado em peças jornalísticas em *O Africano*, verificar a continuidade dessa crítica na peça intitulada “Assimilados”, de *Brado Africano*, de 19 de julho de 1919.

¹⁴⁵ *O Africano*, 18 de janeiro de 1919 (*apud* Zamparoni, 1998).

estabelecimento do aparelho administrativo e repressor colonial, contribuiu ativamente para a erupção dos primeiros movimentos protonacionalistas de carácter nativista em Moçambique. Cabe recordar que esses movimentos tiveram um alcance de expressão maior através das associações, grémios e ainda por meio dos variados periódicos que contestavam o *status quo* colonial, e tendo como representante máximo na parte meridional de Moçambique o jornal *O Africano* e seu sucessor o *Brado Africano*. A utilização desses jornais em defesa das causas tidas como nacionais¹⁴⁶, por sua vez, viria a transformá-los em importantes instrumentos de luta nacionalista.

Foi justamente numa situação de contestação da conjuntura colonial e de intervenção política e social “parcial” de alguns periódicos sobre determinados factos¹⁴⁷, que os irmãos Albasini, enquanto representantes de uma pequena burguesia mestiça “filha da terra”, tiveram extrema relevância¹⁴⁸. Aludindo em especial ao irmão mais velho, João Albasini, que por suas habilidades literárias e seu sagaz intelecto, e certamente seu *background* familiar naquele meio social, permitia-o que sua crítica transitasse de forma mais despojada e incisiva nos diferentes círculos sociais da colónia e também da metrópole.

Na realidade, ficou conhecido como figura aguerrida no meio social e político da colónia por causa dos seus textos críticos, os quais, envoltos em ironia e sarcasmo, discorriam sobre as moléstias sociais causadas pela má administração imperial. Entretanto, é possível afirmar que as denúncias constantemente feitas contra a administração colonial

¹⁴⁶ No final do século XX e início do seguinte, em Quelimane na Zambézia, os Jornais *Correio da Zambézia* e *Gazeta do Sul*, dois veículos de contestação concebidos no centro do país, para além de apontarem “a incapacidade manifesta da administração portuguesa em promover o avanço das populações, em travar a ‘invasão’ dos indianos em detrimento dos africanos em lugares públicos [...] e também a defesa do trabalho obrigatório para os indígenas”, buscavam ainda acentuar o desejo de uma autonomia governativa (Andrade, 1998: 49).

¹⁴⁷ A despeito do perigo de se fazer uma crítica anacrónica da realidade, a meu ver, a parcialidade dessa intervenção dá-se pelo facto de os representantes do jornal, naquele momento, não contestarem o sistema como um todo nem instar uma rutura com o mesmo, mas, apenas, sobrevir no resultado das suas ações imediatas.

¹⁴⁸ Na edição inaugural de o *Brado Africano*, em 24 de dezembro de 1918, na matéria intitulada “Pão de espírito”, João Albasini critica o governo da colónia pelo descaso em relação a promoção da educação para a massa.

estavam menos relacionadas com a perda de “privilégios” que ele e seu grupo sofreram no tocante à mudança de estatuto social, e mais com o objetivo moral de reverter o quadro e o grau de injustiças praticadas contra a maioria da população e reclamando para todos os mesmo direitos. Essa posição, perpassada pelos ideais iluministas que era adepto, era defendida por ele não como nativo moçambicano ou simplesmente português, mas como cidadão do mundo numa busca de um justiça cosmopolita¹⁴⁹ e, nesse sentido, em concordância com José Capela,

Ao denunciar este estado de coisas, Albasini não se afirmava nem português nem moçambicano. Era facilmente o cidadão do universo indignado com uma situação social de injustiça e de exploração. Mas com visão suficiente para contrapor a todo um sistema a denúncia das suas perversidades essenciais entre as quais não era menor a denegação do estatuto de nacionalidade das suas vítimas (Capela, 2010: 13).

Em consequência do seu “ativismo” denunciativo, o jornal *O Africano* foi suspenso pela censura colonial algumas vezes em 1909, em 1910 e em 1911, principalmente, por ter realizado fortes críticas denunciativas sobre os contratos de envio de trabalhadores forçados em São Tomé (Rocha, 2006). Como assevera Aurélio Rocha a respeito do posicionamento dos irmãos Albasini através desse jornal:

A verdade é que, a partir de determinada altura, e dado o tom crítico imprimido desde o início, o jornal e os seus articulistas tinham-se tornado incómodos para o poder [colonial] local, apesar de muitas vezes manifestarem uma abertura à integração cultural. É o que se pode depreender das frequentes críticas feitas à ação da igreja católica, das entidades governamentais, nomeadamente a polícia, da denúncia ao racismo de certos setores da população branca. Começava, de facto, a ser posta em causa a política colonial, isto é, o Estado, pelos erros na educação, na cobrança dos impostos e, principalmente nas arbitrariedades cometidas no sensível setor do trabalho (Rocha, 2006: 119).

Os irmãos Albasini foram figuras importantes na profusão de um sentimento protonacionalista que figurava da mesma forma como uma agitação social que viria a

¹⁴⁹ A mobilização e a confrontação política em uma situação de rebelião constante face a realidade degradante pela qual passava a maioria da população moçambicana, se inseria numa busca por uma “legalidade cosmopolita”, nos termos expostos por Boaventura de Sousa Santos, onde, em meio ao fascismo social “responder ao dano sistemático implica reivindicar um contrato social novo e radicalmente mais inclusivo” (Santos, 2003: 39).

embasar as práticas do movimento nativista em Lourenço Marques. Mas não foram os únicos¹⁵⁰, grande parte dos articulistas que escreviam no *Brado Africano* (editado inicialmente por João Albasini) e participavam do Grémio, contribuíram de uma forma ou de outra para um sentimento de valorização do local em detrimento do que era estrangeiro, e escreviam a criticar este último com referência ao colonialismo. Ou seja, tal movimento, primeiramente de base político-literária, mas posteriormente representado também nas artes plásticas e na pintura, estava imbuído de uma crítica audaz (e muitas vezes mordaz) ao sistema colonial e tinha como contraponto a irresoluta valorização dos aspetos socioculturais e identitários dos povos “originários” que formavam a colónia de Moçambique.

A hesitante valorização dos aspetos supracitados estava relacionada com o pragmatismo nas ações dos associados do Grémio Africano. Neste sentido, a pouca valorização do ensino da leitura e da escrita nas línguas locais, ou seja do landim¹⁵¹, por grande parte dos coligados, estava também correlacionada com a visão de que a língua portuguesa era o único veículo de contestação local vis-à-vis ao colono, e também um meio de resistência. Nesta aceção, Ilídio Rocha tece uma severa crítica afirmando que os mestiços (inclusive os do Grémio), tal qual os brancos, tinham uma postura igualmente republicana e paternalista para com os negros da colónia, uma visão colonialista da realidade da maioria da população negra, e que estes últimos “para pouco mais contavam do que mão de obra não qualificada, posto que, por vezes uns e outros falassem na necessidade de lhes facilitar a instrução, mas nunca de lhes aliviar as penas de quase escravos” (Rocha, 2000: 122).

¹⁵⁰ Vale destacar figuras como Estácio Dias (mestiço funcionário da Fazenda), o padre Vicente de Sacramento e posteriormente o Dr. Karel Pott (que em 1926 havia regressado da metrópole) como investidores e colabores do *Brado Africano* e do GALM (Rocha, 2000: 121).

¹⁵¹ Denominação genérica utilizada pelos portugueses no tempo colonial para qualificar as línguas e os povos locais no sul de Moçambique. A valorização e o ensino destas línguas eram, em sua maioria, realizadas pelas escolas protestantes em detrimento do aprendizado do português (Rocha, 2006: 116).

Por outro lado, o incentivo à escolarização do nativo negro¹⁵², a pugnação pelo coletivismo, pela socialização dos bens por parte do Grémio Africano, estava em harmonia com as diretrizes programáticas desta associação, apesar das internas divergências de convicções político-ideológicas. E mais, em 1920, num período de intensa luta sindical, a ligação com as demandas das forças políticas e sociais locais e regionais, em especial com o Grémio Africano de Quelimane, dava-se em estreita conexão com as iniciativas promovidas por essa organização e por outras, a exemplo do Centro Socialista, o qual o GALM tinha total (ou quase total) afeição. Por essa razão, a despeito do “nativismo mestiço” que de certa forma compunha o Grémio Africano, e apesar da desproporção numérica, “é notória, nesta fase, uma estreita colaboração entre o setor operário branco e os nativos, pontuada aqui e ali por uma ou outra indiferença, desconfiança ou questiúncula pessoal” (Rocha, 2006: 119).

Os posicionamentos políticos dos intelectuais africanos, neste caso, dos intelectuais moçambicanos advindos de diferentes origens sociais e orientações políticas, foram de suma importância não apenas no passado como capital organizador de greves de trabalhadores e de ações de resistência e de movimentos antirracistas na colônia, mas, sobretudo, por ajudar a arquitetar as bases ideológicas dos movimentos e dos grupos que buscavam a emancipação moçambicana de Portugal. Vale perceber que a perspectiva de um futuro Moçambique independente passou pelos anseios dos diminutos, mais variados, núcleos de pessoas comprometidas em levar a cabo a propagandização e a execução de um país livre e soberano, liderado por e aos moçambicanos.

¹⁵² De acordo com Aurélio Rocha, o Grémio, dentre as diversas atividades que organizava, dava especial atenção à angariação de fundos para as escolas da capital, e em especial, para a de nome António Enes que, segundo Rocha, foi o nome dado à escola fundada pelo próprio Grémio (Rocha, 2006: 139). Esse mesmo!, o próprio António Enes que visava educar os nativos para o trabalho nos padrões europeus e pregava em seu relatório um discurso imperial que consistia em uma estratégia de “salvar” Moçambique das cobiças de outras nações colonizadoras, da bancarrota que o mesmo afirmava estar a proporcionar altos custos à metrópole (Enes, 1946 [1893]).

Dentre estes grupos, posso destacar dois: o Instituto Negrófilo, fundado em 1932 em Lourenço Marques e composto por negros e mulatos moçambicanos; e, o Núcleo de Estudantes Secundários de Moçambique (NESAM¹⁵³), criado em 1949 por Eduardo Mondlane. Por sua vez, o Instituto Negrófilo (que em 1938 deu origem ao Centro Associativo dos Negros da Colónia de Moçambique), de forma diferenciada do Grémio Africano, foi uma associação que, enquanto uma obra do Estado Novo, atuava em colaboração com a ideologia de base colonial. De acordo com Olga Neves (2008) o Instituto Negrófilo/Centro Associativo do Negros,

[...] desempenhou um papel colaborante, ainda que crítico, chamando a atenção para a necessidade de serem criadas escolas nos meios rurais, cursos noturnos na cidade; fazendo petições aos governantes sobre a situação dos enfermeiros indígenas; sobre o agravamento do nível de vida, pelo imposto de palhota; indo contra o trabalho forçado, mas reduzindo a sua atuação, a formas muito moderadas, no quadro do sistema burocrático (documentos e petições) (Neves, 2008: 134).

Nos seus estatutos, o Instituto tinha por finalidade “promover o desenvolvimento material, intelectual e moral dos seus associados e em geral, de todos os negros portugueses” (Neves, 2008: 136). Assim, por meio do *slogan* “União, Trabalho e Fé no Futuro”, trabalhava pela defesa dos direitos, interesses e reputação dos seus sócios¹⁵⁴. Concordante, mas crítico à condição colonial, o Instituto sustentava, no artigo 6º, orientar “os associados no amor ao cumprimento dos seus deveres individuais e sociais, desviando-os dos maus caminhos e vícios” (Neves, 2008: 136). O Instituto, que em 1938 passou a se chamar Centro Associativo dos Negros da Colónia, começou a conduzir uma campanha política a favor da

¹⁵³ Para uma melhor apreciação do NESAM, ver Isabel Casimiro (1979).

¹⁵⁴ Olga Neves (2008) atenta para o facto de que no artigo 5º do Capítulo II do referido estatuto, “só podem ser sócios fundadores e ordinários os negros de ambos os sexos, embora nascidos fora da colónia de Moçambique e os indivíduos descendentes de pai ou mãe negros [...]”. Entretanto, percebe-se que a partir da década de 1940, “deixam de aparecer elementos das famílias mistas da terra, como os Pott, os Monteiro, os Silva, permanecendo no Centro Associativo, as famílias assimiladas, negras, os Libombo, os Magaia, os Tembe, os Matola, elementos ligados à aristocracia local” (Neves, 2008: 140).

independência e contra a subjugação cultural imposta pelo colonialismo. Foi extinto em 1965 pelo Estado colonial “por exercer ação diversa do seus estatutos e perturbadora da ordem vigente” (idem, 156). O NESAM esteve ligado ao Centro Associativo dos Negros e possuiu uma importante função podendo ser melhor definida nas palavras de seu fundador, Eduardo Mondlane:

A eficácia do NESAM, assim como a de todas as organizações deste período inicial, foi bastante limitada devido ao reduzido número de membros, circunscritos nesta altura aos estudantes negros do ensino secundário. Mas pelo menos deu três importantes contributos para a revolução. Espalhou as ideias nacionalistas entre a juventude negra educada. Conseguiu fazer uma certa revalorização da cultura nacional, que neutralizou as tentativas feitas pelos portugueses de levar os estudantes africanos a desprezar e abandonar o seu próprio povo – o NESAM constituía uma oportunidade única para estudar e discutir Moçambique como uma entidade própria e não como um apêndice de Portugal. Por último, mas talvez o contributo mais importante, ao cimentar os contactos pessoais, estabeleceu uma rede de comunicação a nível nacional que abrangia não só membros antigos como aqueles que ainda frequentavam a escola, e que poderia ser utilizada em futuras ações clandestinas (Mondlane, 1995: 95-96).

Eduardo Mondlane (1995) explica que quando a FRELIMO se instituiu em Lourenço Marques no início dos anos de 1960, os sócios do NESAM foram os primeiros a serem recrutados, organizando assim uma base de apoio ao movimento. Em 1964, a polícia secreta colonial, percebendo a estrutura, embargou o NESAM e prendeu alguns de seus associados.

5.2. O papel das missões protestantes ao sul da colónia para edificação de um projeto nacionalista

Nas primeiras décadas do século XX a presença dos Albasini no grupo “nativo letrado” foi de suma importância para o desenvolvimento de um movimento de reivindicação de melhoria nas condições autorreprodutivas da vida social para a maioria da população da colónia. Todavia, da mesma forma é necessário refletir sobre a importância das igrejas

cristãs, em especial, a protestante, para a constituição de outra elite instruída,¹⁵⁵ assim como de outras figuras marcantes que as missões formaram a partir dos anos 1940. Por sua vez, tiveram estas um papel fundamental para a constituição dos movimentos de libertação em Moçambique.

Curioso lembrar que ainda na virada do século XIX ao XX, o governador geral de Moçambique, António Enes, em seu relatório para o rei, criticava solenemente a presença das ordens religiosas (cristãs no geral), mas em especial a católica. Segundo o próprio, tal censura justificava-se por certa inércia dessa instituição no território moçambicano no que diz respeito ao poder de conversão dos súbditos coloniais, não impedindo que outras religiões como a muçulmana “convertesse essas almas”¹⁵⁶. Acusava ainda a ordem católica de não educar os “gentis” para civilização (nesse caso para o trabalho); ou ainda, por usar meios de catequese pelos quais o resultado não era do total agrado da administração colonial daquele tempo. Desse modo, Enes pregava uma menor inclinação doutrinária evangelista por parte das igrejas cristãs, devendo esta instituição “restringir-se ao possível em relação às capacidades e faculdades dos catequisandos e não perder de vista o útil, como entendem os legítimos interesses humanos” (Enes, 1946 [1893]: 217).

Enquanto boa parte dos ministérios católicos permaneciam, até certo ponto, em harmonia com os desígnios do colonialismo português, as missões protestantes divergiam dos últimos no tocante a alguns objetivos consoantes à sua presença e sua praxis na África

¹⁵⁵ De forma a não confundir os percursos de formação intelectual desta elite, vale lembrar que João e José Albasini frequentaram as escolas maçônicas criadas na colônia a partir da chegada da burguesia maçom em 1888. No ano de 1891 foi criada em Lourenço Marques a Escola 1º de Janeiro que tinha como slogan “aceitar alunos ‘sem nenhuma distinção de raça, nacionalidade ou sexo’”. Peculiaridade inovadora, segundo Idílio Rocha, visto que num regime racista as escolas católicas fechariam suas portas para essas pessoas por ainda muito tempo (Rocha, 2000: 80).

¹⁵⁶ No seu relatório António Enes faz uma curiosa comparação dos métodos de catequese entre a ordem cristã e a islâmica e, mesmo desabonando esta última como uma religião menor, a qual segundo ele não há práticas disciplinares e educativas, demonstra que a eficácia da catequese no islamismo em Moçambique, em detrimento da católica, é gerida por uma doutrinação mais compreensiva, a qual “tem graduações adaptadas às circunstâncias dos catequisandos”, o que não ocorre na catequese católica cristã pois, segundo o próprio, é religiosamente exclusivista e inflexível (Enes, 1946 [1893]: 215).

austral. Em vista disso, é válido mencionar o facto de que as missões protestantes, em especial a presbiteriana, indiretamente tiveram um importante papel na constituição de uma consciência nacionalista¹⁵⁷, sobretudo ao sul da colónia. Consciência essa que divergia na sua forma de ideia nacionalista demandada pelo Estado português, o qual impunha por via do assimilacionismo – isto é, para efeito de aquisição da cidadania portuguesa – o reconhecimento de uma superioridade cultural, histórica e linguística lusitana em detrimento do que era local ou nativo (Hedges, 2001 *apud* Cruz e Silva 2001, prefácio).

Esses dois princípios lógicos, o cristão “libertário” e o seu homólogo aculturacional (descartando por ora outras lógicas presentes no período), coexistindo como base constitutiva primordial de um sentimento nacionalista em Moçambique na primeira metade do século XX, foram determinantes como ponto de rutura não apenas cosmológica entre as “escolas patrióticas”, mas, sobretudo, com relação aos principais distintos atores que lutaram em diferentes períodos por uma identidade própria derivada daquilo que se pensava enquanto representação do nacional.

Desse modo, a importância do messianismo protestante em Moçambique, sobretudo o da Missão Suíça¹⁵⁸, dava-se por meio da formação educacional e do ensino do evangelho. Da mesma forma, a missão procurava incutir um sentimento de pertença e de valorização cultural não somente pela insistência no uso das línguas vernaculares, mas mormente por certa complacência às tradições e aos ritos das populações locais (em especial

¹⁵⁷ É válido notar que o início da presença maciça das missões protestantes em Moçambique remonta aos finais do século XIX e está intimamente atrelada socioeconomicamente ao retorno dos trabalhadores mineiros que haviam migrado para as minas do Transvaal. Muitos desses trabalhadores entraram em contato com as diferentes missões protestantes na África do Sul e foram convertidos antes do seu regresso, em maior número, para o sul de Moçambique (Gonçalves, 1960: 115; Cruz e Silva, 2001: 24). Curiosamente, José Gonçalves (1960) em sua monografia utiliza eventualmente o termo “luso-moçambicanos” para se referir aos trabalhadores moçambicanos que se dirigiram à África do Sul naquele período. No ano em que o autor escreve, Portugal já havia mudado o regime de aquisição da cidadania dos habitantes da colónia, passando todos a ser considerados juridicamente cidadãos portugueses, o que, diferentemente do que se considerava na época retratada (1890/1900), possibilitou o uso do termo por parte do autor.

¹⁵⁸ Para maiores detalhes a respeito da missão suíça em Moçambique, consultar Teresa Cruz e Silva (1992, 2001, 2013) e José J. Gonçalves (1960).

as do sul de Moçambique), e através da tentativa, até então bem sucedida, de conectar essas práticas com a palavra do evangelho pregada por essas missões, mas traduzida e ensinada em língua vernácula com a ajuda dos chefes convertidos e dos noviços.

A aceitação de uma presumida liturgia estrangeira pode ser explicada, segundo Jacob Ade Ajayi (1998), supostamente pelo facto das religiões “tradicionalis africanas”, mesmo não sendo proselitistas, abarcarem um grande número de divindades. Esta autor afirma que, sem grandes objeções, a divindade das missões cristãs constituía-se apenas como outra deidade no panteão formador daquelas religiões. Explica ainda que o problema sobre a expansão das igrejas cristãs nesse período,

residia no monopólio exclusivo que os missionários reclamavam para o seu Deus e a ameaça política e cultural à ordem existente. Por si sós, os missionários não foram muito bem sucedidos em destruir essa ordem. Mas quando outros fatores já a tinham minado, muitas comunidades e indivíduos se acharam mais bem predispostos a considerar uma mudança de religião (Ajayi, 1998: 375).

Contudo, vale recordar que na costa leste de África a presença do cristianismo (igreja copta etíope) e do islamismo (kilwa-swahili) datam do século IV e XII respectivamente; ou seja, antes mesmo da chegada dos portugueses na região (séc. XVI). Portanto, estas duas matrizes religiosas constituem-se também enquanto religiões africanas com características próprias, não podendo as mesmas ou seus respectivos deuses serem considerados estrangeiros. Curiosamente, evidências arqueológicas como cerâmicas e produtos vitrificadas islâmicas encontrados na costa norte moçambicana, datadas do século VIII, sugerem ainda que os muçulmanos estiveram a comercializar na região desde esse período, perfazendo assim as redes comerciais do índico e operando na esfera cultural das trocas comerciais swahili e islâmicas (Bonate, 2010: 574).

As atividades das missões protestantes nas primeiras décadas de 1900, em especial da missão suíça, puderam ser registadas também no centro e no norte do país. Porém, com a intensificação da presença do Estado colonial em Moçambique, o advento do

Estado Novo em 1926 e a nova Constituição de 1933, as missões protestantes acabaram por restringir suas ações ao sul, visto que nesse período o governo colonial português passou a perceber tais igrejas como veículos de “desnacionalização” (Cruz e Silva, 1992: 23).

Independente das variadas missões protestantes que atuaram no sul do território moçambicano na primeira metade do século XX, com suas vertentes doutrinárias próprias (metodista, suíça, anglicana, etc.), o importante aqui é ressaltar a relevância que essas missões tiveram no despertar de uma consciência nacionalista entre vários grupos de moçambicanos, desde os camponeses até as elites crioulistas¹⁵⁹. Na verdade, foram mesmo responsáveis pela criação de novas elites através do ensino educacional nas escolas das missões no país e no estrangeiro.

Por outro lado, as missões católicas e sua ideologia colaboraram sistematicamente, num primeiro momento – e como política de Estado nas colônias portuguesas – para a manutenção do projeto colonial¹⁶⁰. Teresa Cruz e Silva afirma que o domínio dos processos de assimilação dos “indígenas” moçambicanos geridos e regulados pelo Estado colonial passavam igualmente por um rigoroso controlo aos acessos a níveis educacionais pela igreja católica¹⁶¹, e associando “o processo de cristianização a um processo de ‘portugalização’” (Cruz e Silva, 1992: 26).

¹⁵⁹ Para Mário Pinto de Andrade (1998: 23) este termo, tomando o exemplo paradigmático da cidade de Luanda até o século XIX, é derivado da formação societal angolana, mais particularmente de uma fração da família mestiça que, segundo o autor, dá-se “num sentido mais cultural que racial pois muitos mestiços tinham cor preta”. Ainda, para este autor, existe a propensão de conceber como “crioulo” todo o africano possuidor de valores derivados do amálgama étnico-cultural entre os ditos nativos e ocidentais portugueses (Andrade, 1998: 23).

¹⁶⁰ Entretanto, a partir da década de 1960, algumas congregações católicas, a exemplo dos missionários Combonianos, dos Padres Brancos, Burgos etc., tiveram uma atitude distinta das suas correligionárias católicas, passando a adotar uma postura de confrontação ao regime vigente. Sobre essas congregações e sua atuação de discordância ao Estado colonial e os motivos para isso, discutirei brevemente mais à frente.

¹⁶¹ De acordo com Teresa Cruz e Silva, foi a partir da outorga da educação para a igreja católica em 1941 que a separação do ensino primário entre cidadãos e indígenas foi totalmente estabelecida. Deste modo, enquanto que para portugueses, não-negros (indianos e mulatos) e negros assimilados o programa de ensino era semelhante ao de Portugal, aos ditos indígenas ficava reservado uma educação elementar designada de “ensino de adaptação” (Cruz e Silva, 2013: 94).

Nesse período, sob a garantia de proteção e ajuda do Estado (inclusive repasse de subsídios e concessão de terrenos), por meio da outorga do “ministério do ensino”, as congregações católicas detinham uma importante função na execução e na manutenção dos objetivos coloniais que visavam principalmente a habilitação do indígena para se tornar mão de obra barata, difundir a língua e os costumes portugueses de forma a torná-lo um ente nacionalizado das colónias.

A despeito do discurso sobre a representação das missões católicas enquanto um dos braços da dominação colonial no final do século XIX até meados do século seguinte, nos altos e baixos do seu percurso, destaca-se que algumas estruturas da igreja opuseram-se frontalmente aos imperativos fascistas ou foram contrárias ao *status quo* colonial. Como explica Eric Morier-Genoud, a administração portuguesa raramente apoiava integralmente a igreja, opondo-se, por exemplo, à Congregação para a Evangelização dos Povos (*Propaganda Fide*) e a outras ordens religiosas (Morier-Genoud, 2002:15). Porém, e talvez mais importante, o apoio à atuação da igreja católica em Moçambique pelo Estado colonial deu-se no sentido de diminuir a influência das outras religiões nas zonas rurais, dentre aquelas a protestante e a muçulmana, e promover a interdição do ensino aos moçambicanos nas línguas nacionais que, segundo David Hedges:

Teve o efeito de discriminar as igrejas protestantes, que habitualmente utilizavam as línguas bantu nos primeiros anos de escolarização, como o meio mais rápido de atingir a alfabetização básica, e cujos missionários eram, no geral, mais capazes de comunicar nas línguas nacionais e inglês do que em português (Hedges, 1999: 48).

Sobre o caráter discriminatório do ensino assente nas leis coloniais de educação, Teresa Cruz e Silva explica que para os educadores suíços, a tragédia da educação em Moçambique sob o comando de uma cultura estrangeira, nesse caso a portuguesa, foi o resultado da injunção da língua e dos costumes desta mesma cultura fundada no desrespeito às identidades locais e sua interdição no ensino (Cruz e Silva, 1992: 31). Assim como David

Hedges (1999) salienta a respeito do controlo das missões católicas sobre o ensino e aprendizado dos nativos de Moçambique, e as limitações sofridas pelas igrejas protestantes a nível educacional no período colonial, Cruz e Silva (1992) assevera que por meio das restrições estatais impostas ao ensino nas línguas locais e ao acesso a níveis mais elevados de instrução, tornavam estas igrejas as poucas alternativas ao sul da colónia para se obter uma formação básica, profissional e/ou superior¹⁶², para além da possibilidade de aquisição de bolsas de estudos no país e no estrangeiro. A possibilidade de crescimento, fundamentada na formação de cidadãos e no “livre pensar” proporcionada pelas igrejas protestantes jogava contra a ideologia colonial que se procurava implantar, e assim:

A ideologia transmitida pelas igrejas protestantes, os métodos pedagógicos utilizados, a preocupação de formar a juventude num espírito de responsabilidade e dotá-los de capacidade de auto-gestão e liderança, [...] criaram as condições que permitiram aos moçambicanos fazer uma crítica ao colonialismo, e prepararam também, conscientemente ou não, os jovens com um perfil para operar e exercer a liderança e a organização de qualquer movimento político, numa situação colonial (Cruz e Silva, 1992: 36).

Nos meados da década de 1930, sob o julgo mais firme do Estado Novo e com a intensificação da política de colonato, parte das novas elites negra e mestiça, formadas com a ajuda das missões protestantes e outras cristãs, não eram economicamente abastadas, mas começavam a deter um capital intelectual que poucos na colónia podiam apresentar naquele momento, inclusive os colonos.

O Grémio Africano nessa época espelhava bem esse quadro de mudanças na sua composição étnica de origem e de formação intelectual. Era uma nova geração instruída

¹⁶² A experiência de vida de Raúl Bernado Honwana na missão suíça comprova a inclinação dessa instituição eclesiástica para o apoio ao desenvolvimento pessoal e intelectual de alguns moçambicanos. Em 1913, aos 8 anos, Honwana ingressou na escola da missão suíça dirigida por Henri Junod em Riclata. Recebendo boa instrução, permaneceu na escola até completar os créditos referentes à quarta classe em 1919, mas foi impossibilitado de realizar os exames finais em decorrência da lei colonial que impedia aos indígenas de aceder a tais exames antes de completar 18 anos; Raúl Honwana tinha então completado 15 anos. Parou assim de estudar, contudo aceitou a oferta para ensinar a 3ª classe rudimentar na missão suíça de Khovo por um salário de 2 libras por mês. Foi ainda convidado para estar à frente da paróquia de Mahotas, mas declinou a oferta por se achar muito novo para viver sozinho e com pouca vocação para estar à frente da mesma (Honwana, 2010: 63-68).

capitaneada inicialmente por Karel Pott¹⁶³ que, – a despeito daquela formação da primeira década do século XX que incluía a direção e associados do Grémio Africano (inclusive os irmãos Albasini e Rui Noronha), presenciaram o Estado colonial consolidar-se ditatorialmente, desenvolvendo, se assim cabe o termo, uma visão “pós-nativista”. Estes, por sua vez, inculcaram um tipo de nacionalismo de cunho europeu, perspetivando com algumas ressalvas, em dissonância com incipientes movimentos em outras paragens do continente, uma África portuguesa.

Como resultado, e em decorrência de crises internas, o movimento nativista, em especial o do Grémio Africano de Lourenço Marques, entrou em declínio na década de 1930. A deterioração deu-se principalmente pela falta de sintonia no meio social onde este grupo de intelectuais estava inserido, em geral *locus* de intrigas e divergências mesquinhas. A situação agravou-se, sobretudo, pela crispação social derivada das distinções raciais e socioculturais entre negros e mulatos assimilados, mas que, inclusos num regime racialmente excludente, na maioria das vezes, estava relacionada com o facto dos últimos terem maior acesso à educação e aos postos no serviço público do que os primeiros (Rocha, 2006: 223).

Entretanto, como explica Aurélio Rocha (2006), as alterações criadas a partir do período republicano deram origem a esse processo de declínio do nativismo em Moçambique, visto que afetaram de forma gradual a conjuntura material da camada social nativa (mestiça e assimilada) estimulando tensões no seu interior e, ao mesmo tempo, proporcionando atritos com a comunidade colona. Assim,

Essas transformações situaram-se a três níveis: i) mudanças nos critérios de ascensão social e profissional, em que eram importantes os processos de patrocínio governamental, de proteção familiar, de amizade e de ligação às velhas famílias mestiças e negras dos tempos do comércio do marfim; ii) as mudanças nas

¹⁶³ Karel Pott era mestiço, licenciado em Direito, e filho do antigo cônsul de Orange da República do Transvaal e de Holanda e de Carlota Especiosa de Paiva Raposo, mestiça de uma família de posses na colónia. O advogado não ficou à frente do Grémio e do jornal por muito tempo, regressando a Portugal para residência e deixando em seu lugar outro advogado, o Dr. José Gonçalves Cotta (Rocha, 2000: 123; 145 nota 6).

oportunidades de acesso à instrução e, iii) as alterações na situação económica da elite nativa. [...] Durante o regime republicano, as diferenças sociais e raciais foram institucionalizadas, acentuando entre os nativos uma crise de identidade, quer em relação a Portugal quer em relação à maioria da população negra de Moçambique. Quando a concorrência entre os novos imigrantes e o grupo social nativo, por empregos, terras, licenças e concessões aumentou, a origem racial passou a ser o critério de diferenciação mais importante (Rocha, 2006: 224).

Como verificou-se anteriormente, os limites impostos pelo poder colonial aos povos das colónias foram exercidos, sobretudo, no acesso à educação com a diminuição do ensino pelas ordens religiosas e no ingresso ao emprego formal público por meio da regulação pela obrigação do uso de alvará de assimilado. Estes dois entraves foram, no geral, a principal causa dos abalos discordantes existentes no seio dessa elite nativa, pois vinculava automaticamente o direito ao ensino e ao emprego à necessidade de assimilação, mesmo que essa vinculação automática ficasse apenas em termos teóricos. A realidade dos nativos da colónia, em especial os do Grémio, era delicada pois,

[...] nem todos os nativos se dispuseram a apoiar a luta contra as leis de assimilação conduzida pelo Grémio Africano, daí resultando graves tensões no interior da comunidade nativa, trazendo ao de cima a questão do estatuto privilegiado dos mulatos, alguns dos quais mantendo ainda relações familiares e afetivas com a comunidade branca, nalguns casos com figuras destacadas dessa comunidade (Rocha, 2006: 225).

Somado às estratégias restritivas, a política de colonato do regime do Estado Novo ampliou a população branca na colónia, forçando ainda mais o conflito interno, a exclusão e a marginalização desta antiga elite nativa africana. Nesse contexto, a influência das missões protestantes fez-se, sobretudo, na promoção da educação voltada para a conscientização política de uma população diminuta numericamente em Moçambique, mormente oriundas das populações ronga e changana, sob a condição de súbditos colonizados, i.e., melhor dizendo, explorados.

Curioso notar que essas congregações realizavam tal ação educativa ao utilizar, por exemplo, o evangelho e o relato da subjugação e do sofrimento da vida de Cristo por meio de outrem como uma metáfora do processo colonial que sofriam também os africanos.

Mas, como expresso antes, foi sobretudo o modelo de organização e de autogestão desenvolvidos nas missões (que buscava desde o início congregar e organizar os diferentes povos do sul de Moçambique com a mesma matriz linguística) que determinou o empoderamento (*empowerment*) de um grupo seletivo de indivíduos: em sua esmagadora maioria, pessoas negras advindas das zonas suburbanas, peri-urbanas e rurais do território. Tal modelo cultivou nos próprios uma conscientização sociopolítica e uma identidade de grupo que abriria caminho para uma consciência mais alargada sobre os problemas da colonização e o significado de “ente nacional”.

Todo esse aparato gnosiológico-prático estimulado pelas missões presbiterianas (e, em menor número, as metodistas), em especial a suíça, foi reforçado pela diferenciação criada pelo Estado colonial em alinhamento com alguns segmentos da igreja católica no sentido de impedir ao máximo o desenvolvimento educacional dos “indígenas”. Teresa Cruz e Silva assevera que ao mesmo tempo que buscava-se “construir” contraditoriamente a grande nação portuguesa “multirracial” e “pluricontinental”, este ideal propiciou o aumento progressivo da desigualdade social no campo, mas especialmente nas cidades¹⁶⁴, “criando fronteiras artificiais entre a população nativa através de uma divisão entre assimilados e indígenas e da legalização de uma educação separada entre cidadãos e indígenas” (Cruz e Silva, 2013: 89).

Um dos principais resultados desse processo diferenciado do ensino nas colônias entre igrejas católicas (representando a política educacional do Estado) e igrejas protestantes (como possibilidade de acesso a um ensino “alternativo”), assentou-se no facto de que as primeiras consolidaram no sul e norte da colônia a formação de uma elite reduzida, com um grau de educação relativamente elevado, assente nos arquétipos culturais ocidentais e

¹⁶⁴ Desigualdade esta que estava fundamentada na padronização da diferença criada, segundo Teresa Cruz e Silva (2013: 96), por um processo de tradução de cunho colonial e reapropriada pelo ente colonizado tornado objeto.

civilizacionais portuguesas, formada basicamente por brancos, mulatos e negros com estatuto de assimilados; enquanto a segunda, originou outra elite ilustrada, em sua maioria negra não-assimilada, também educada com valores ocidentais que não o português, mas igualmente imiscuída de valores tradicionais africanos por incentivo das próprias missões¹⁶⁵ (Matusse, 1998: 64-65).

Por volta da década de 1920, a partir da formação de lideranças no seio das entidades locais, e quando as direções das igrejas protestantes começaram a ser delegadas aos moçambicanos, as mesmas passaram a sofrer severos ataques pelo poder colonial, sendo encaradas como forças pró-independência. Com efeito, as atividades das igrejas protestantes no território moçambicano entre 1940 e 1970 foram ainda de maior importância no sentido de proporcionarem os meios intelectuais e práticos para a construção de um nacionalismo baseado no resgate dos valores tidos como “tradicionais” e na identificação cultural¹⁶⁶ entre povos que estavam sob o jugo do colonialismo português.

Na realidade, foi no período logo após a Segunda Guerra mundial que a maior parte dos importantes líderes estudantis, comunitários e religiosos formados pelas missões protestantes passaram a ter grande relevância; alguns dos quais fundamentais para os movimentos independentistas. Dentre eles, Eduardo Mondlane foi personalidade marcante, pois, como aluno da Missão Suíça, a partir de 1961 teve a oportunidade de aprimorar seus estudos no estrangeiro (África do Sul, Europa e Estados Unidos) e mais tarde, como mentor intelectual de movimentos de luta contra o colonialismo, veio a ser o primeiro presidente da FRELIMO, Frente de Libertação de Moçambique, movimento armado que, seis anos após

¹⁶⁵ Esse facto influenciou não apenas a cultura intelectual nas colónias no campo político, literário e nas artes, mas também no modo de sentimento de uma identidade nacional e, em seguida, na elaboração de projetos e movimentos nacionais para o Moçambique independente.

¹⁶⁶ Cruz e Silva (2013: 91) destaca que a noção de pertença a uma coletividade foi reforçada pelo ensino da leitura em língua vernácula (em geral shi-tsonga no sul e shi-tshwa na região de Inhambane) por meio da evangelização e pelo reforço da noção de existência de semelhanças culturais entre estas populações.

sua morte em 1969, realizou a independência moçambicana¹⁶⁷. Ainda, a respeito dos contínuos ataques às missões protestantes, intensificados nos dez anos anteriores à independência, Cruz e Silva explica que

A detenção massiva de crentes e líderes protestantes pela polícia política portuguesa em 1972, a maioria dos quais presbiterianos, agudizou o clima de mal-estar. O bárbaro assassinato na prisão do presidente do conselho sinodal, Zedequias Manganhela¹⁶⁸, e do evangelista José Sidurno, ambos da igreja presbiteriana levou esta crise a um ponto de rutura (Cruz e Silva, 2013: 98).

Como já exposto neste tópico, próximo à independência em 1975, as missões protestantes não foram as únicas instituições religiosas a sofrer com ataques das forças coloniais. Assim, igrejas muçulmanas, sionistas e algumas congregações católicas (a exemplo dos padres combonianos, burgos e dos padres brancos) entraram em conflito com o Estado colonial, tendo algumas, em especial as católicas, decidido deixar o país por volta dos anos de 1970; ou sendo ainda severamente perseguidas e seus líderes exilados no exterior (Morier-Genoud, 2013:4). No entanto, mesmo não tendo sido os ofícios cristãos e muçulmanos os únicos organismos civis atuantes¹⁶⁹, é relevante perceber a importância que estas instituições messiânicas tiveram para os movimentos nacionalistas e de emancipação, no sentido de ajudar, num primeiro momento, a produzir um sentimento de pertença e de identificação cultural (e também de rutura) nos diferentes extratos sociais moçambicanos.

¹⁶⁷ A respeito dos movimentos de luta anticolonial, discutiremos com mais detalhes a seguir neste capítulo.

¹⁶⁸ Nascido em 1912 na província de Maputo, Zedequias Manganhela adentra a missão suíça por volta de 1926 em Matutuíne e prossegue os estudos até 1930. Após passar pelas escolas de Khovo, Ricatla e num seminário Teológico em Carcavelos (Portugal), tira o curso de professor primário em Alvor. Depois de trabalhar como catequista entre 1938 e 1945 foi ordenado pastor em 1948 em Maputo. Trabalhou ainda em Catembe e Chamanculo, chegando à presidência do conselho Sidonal da igreja presbiteriana de Moçambique em 1963. Preso pela PIDE, Maganhela é encontrado morto em sua cela em 1973 supostamente por ter cometido suicídio (Cruz e Silva, 1993: 33).

¹⁶⁹ Vale lembrar dos variados jornais progressistas de norte a sul do território moçambicano e outros produzidos noutras colónias portuguesas, em especial *O Negro* angolano, e mesmo em Portugal. A imprensa progressista foi a importante instituição catalisadora e propulsora das ideias de emancipação nos territórios sob o jugo colonial português. A “Casa dos Estudantes do Império” em Lisboa (e suas representações em Coimbra e no Porto), criada em 1944 no conjunto da política imperial portuguesa como uma associação de estudantes das ex-colónias, voltada para o fortalecimento do sentimento de portugalidade, acabou por ser uma associação supranacional que buscou refletir criticamente sobre a situação colonial e organizar manifestações e estratégias de luta anticolonial a partir da metrópole.

Igualmente proporcionou o desenvolvimento de uma *intelligentsia* local porta-voz de uma massa anónima (Andrade, 1998: 77), e uma autossuficiência político-organizacional que foi extremamente importante para a estruturação intelectual e tática da luta anticolonial, assente em vários movimentos nacionalistas da África austral.

5.3. Reflexões sobre algumas ideologias de suporte aos movimentos nacionalistas em África

As ideologias que norteavam os anseios na colónia de Moçambique nas três primeiras décadas do século XX estavam estritamente alicerçadas nos discursos de igualdade e fraternidade próprios dos legítimos ideais republicanos. Jamais colocando em causa abertamente o significado da colonização como um todo, não perspetivavam quaisquer mudanças de ordem política e social fora desta disposição processual; apesar das ideias pan-africanistas estarem em circulação no continente neste período e serem pontos fundantes daquilo que ficou conhecido como “causa africana”.

Não é possível compreender as transformações e demandas de ordem sócio-identitárias locais e as resistências ao colonialismo na primeira metade do século XX sem, no entanto, atentar para o que se estava a passar em âmbito global e macropolítico. A partir de 1940, vários foram os países africanos que buscaram se libertar das amarras da exploração racista do capitalismo colonial por meio da discussão de alternativas viáveis de criação e aplicação de novos projetos nacionais. Fora de África, as lutas pelos direitos das minorias, que incluíam pessoas da diáspora negra nas Américas e algumas na Europa, foram conduzidas numa primeira fase por movimentos quase messiânicos pela negritude e pelo pan-africanismo cultural (e depois político). Estes dois movimentos, para além da simbiose

com os anseios das massas exploradas pelos colonialismos no continente, tiveram impacto na ideologia dos movimentos nacionalistas e independentistas pós-nativistas.

Simultaneamente, teorias europeias como a calvinista (fundante nas missões protestantes), a marxista-leninista¹⁷⁰(socialismo científico), comunista (internacionalista) e a anarquista, foram os esquemas ideológicos que nortearam quase todos os processos de organização pró-independentistas e de suporte na conceptualização nacional dos Estados da África austral ainda sob o jugo colonial.

Com relação à adoção do pan-africanismo cultural nas colónias africanas, as ideias de Edward Blyden¹⁷¹, Marcus Garvey¹⁷² e, concomitantemente, de W.E.B. Debois, tiveram inicialmente um impacto bem modesto na colónia de Moçambique no início do século XX, onde “tornar-se cidadão português” era o que almejava a maioria dos nativistas moçambicanos (Penvenne, 1989). Teve, contudo, influência sobre as associações nacionalistas a partir dos anos de 1950.

No entanto, a apreciação pelos nativistas moçambicanos do que se estava a passar na África do Sul em termos de organização e agitação política na vida social dos

¹⁷⁰ Convém esclarecer que o estalinismo foi da mesma forma uma ideologia presente (mesmo que não abertamente) nos distintos novos Estados africanos independentes. Em poucas palavras, e buscando imparcialidade na sua observação, Yves Benot explica que, a despeito da sedução do estalinismo e de seus métodos de ação junto aos dirigentes africanos e às deformações ideológicas que esse modelo comportava, os africanos haviam sido vítimas do colonialismo capitalista e não dos crimes de Stalin; e o tempo que este último permaneceu no poder representou para os nacionalistas africanos, não apenas a realização do socialismo em situação de subdesenvolvimento, mas, sobretudo, sua efetivação face ao imperialismo das potências coloniais (Benot, 1981: 23).

¹⁷¹ A ideia central defendida no pan-africanismo de Edward Wilmot Blyden conjugava a tese da historicidade da “raça negra” e a afirmação de uma “personalidade africana”, que moldava assim um sentimento de pertença a uma comunidade imaginária africana assente na raça negra. Defendia ativamente que o negro não era inferior ao branco, apenas diferente, e salientava a primazia do povo negro na instituição da civilização egípcia. Ainda, em seu discurso, Blyden defendia veemente o retorno dos negros americanos à África para o aprimoramento da raça (Andrade, 1998: 62, 65; Rocha, 2006: 210).

¹⁷² Marcus Mosiah Garvey Júnior era herdeiro espiritual e teórico de Edward Blyden. Defendendo as ideias deste último, fomentou a criação da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) e do *Negro World*, lançando, por este meio, o conteúdo programático e os objetivos da organização que presidia. Em resumo, este documento pregava a autodeterminação dos povos da África negra e a valorização da cultura e do orgulho negro. Sustentou igualmente a ideia de constituição dos Estados Unidos da África a partir da congregação dos negros da Libéria por meio do conceito de “unidade racial” e do movimento de “regresso à África” (Andrade, 1998: 163-168; Nkrumah, 1977a: 154; Rocha, 2006: 211).

negros daquele país – os quais reivindicavam alterações no tratamento entre as pessoas priorizando as capacidades intelectuais do indivíduo em detrimento das escolhas hierárquicas baseadas na cor e na raça –, assim como as trocas de experiências com outros intelectuais africanos e americanos nos congressos pan-africanistas na Europa, permitiram um quadro de alterações nos objetivos nativistas em Moçambique.

A ideia de igualdade de oportunidades entre as raças, inclusa parcialmente no pan-africanismo cultural de Blyden e Garvey, influenciou de forma limitada como os nativistas, mas principalmente os nacionalistas vislumbravam uma sociedade no Moçambique colonial e pós-colonial. Os nacionalistas moçambicanos perspetivavam, sobretudo, um movimento pan-africano de independência baseado na unidade africana, que a partir de 1945 sofrera influência direta de teóricos como Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Gamal Abdel Nasser, Haile Selassie dentre outros¹⁷³. No essencial, a percepção e aceitação de que os povos (ou raças, usando o termo da época) continham, sim, diferenças fenotípicas e socioculturais, diferenças que não apresentavam relação com o discurso de superioridade ou inferioridade evolutiva – todavia usado por uma cientificidade leviana naquele momento para justificar a subjugação de um povo pelo outro – foi determinante para a construção dos ideais nativistas, protonacionalistas e, por conseguinte, dos movimentos nacionalistas. Todos esses ideais, além de conceber identidades regionais, buscavam realizar o desejo de concretizar a máxima de uma “África para os africanos”¹⁷⁴ independente da raça.

Vale mencionar que a necessidade de uma reafirmação nacional por meio de uma (re)construção identitária era urgente, não simplesmente em resistência a uma

¹⁷³ Na parte oriental de África, os movimentos nacionais anticoloniais passaram a ser influenciados sobretudo pelos processos de independência da Índia em 1947 e pelos movimentos e concertações afro-asiáticos, a exemplo da Conferência de Bandung em 1955 e o Movimento dos Não-alinhados em 1961. A respeito dos principais movimentos e concertações afro-asiáticas do século XX ver, por exemplo, Vijay Prashad, 2007.

¹⁷⁴ Expressão usada sobretudo nas teorias de Marcus Garvey que não vislumbrava, em princípio, uma convivência comunal entre as raças. Todavia no contexto africano assentava-se sob o mote da luta contra um sistema opressor que, na verdade, não tinha cor.

imposição cultural dissonante com a realidade vivencial de uma maioria, mas pelo facto dessa imposição estar alicerçada no desprezo de cunho racial e cultural no que diz respeito a uma massa vista como uniforme e como força de trabalho para o capital colonial. Assim, para além da afirmação de pertenças culturais, o discurso da unidade africana e a busca de sua concretização tornaram-se importantes para sustentar os ideais de libertação colonial, pois, para muitos dos intelectuais, como se verá adiante, a perspetivação de um cenário pós-colonial de países africanos não poderia ser concretizada fora do âmbito de uma solidariedade africana; base para tal unidade.

Esta unidade foi perseguida não apenas no apoio às lutas no território moçambicano e noutros países da África austral sob o julgo do colonialismo, mas, sobretudo, esteve assente na causa contra a sujeição dos povos oprimidos do globo, incluso os negros da diáspora africana. E é por meio dessa rede de solidariedade que os ideais do pan-africanismo cultural de Du Bois mantiveram a ideia de unidade do “mundo negro”. O problema é que nos anos 1950 essa unidade muitas vezes pressupunha, mesmo que de forma velada, uma emancipação gradativa. Significou também que a *intelligentisia* africana nacionalista esteve dividida entre as diversas formas e os processos para se chegar ao mesmo fim: a independência.

Nos países da África subsaariana sob o julgo colonial francês que formavam a AOF¹⁷⁵: Guiné Conacri, Senegal, Costa do Marfim, Mali, Benim, Mauritânia, Niger e Burkina Faso, assim como no colonialismo inglês, estes territórios dispunham de representantes no parlamento metropolitano. Os representantes intelectuais, tanto dos partidos locais (a exemplo do RDA¹⁷⁶), representantes das autarquias do Estado colonial,

¹⁷⁵ Acrônimo de *Africa Occidentale Française*, que reunia 8 protetorados coloniais franceses na África, quase todos assentes entre a região do Saara e o Rio Niger.

¹⁷⁶ Fundado em 1946 por Félix Houphouët-Boigny, primeiro presidente da Costa do Marfim, o *Rassemblement Démocratique Africain* – RDA (Reunião Democrática Africana, em português), foi composto inicialmente por pessoas de diferentes linhas ideológico-partidárias e das diversas colónias francesas em África. Tinha como

quanto os advindos do meio estudantil, estiveram em ferrenha disputa para consagrar um modelo de sociedade independente dentre uma seara de possibilidades, mas embasado em três conspeções básicas: a) aquela baseada na total emancipação política ao modelo colonial (capitalista) e onde a via socialista seria a única possível para legitimar ao povo o poder cultural, político e económico; b) a União Francesa (espécie de *Commonwealth* de países falantes do francês), onde os países coloniais africanos teriam uma autonomia política interna, mas continuariam dependentes socioeconomicamente da metrópole; e, c) onde a independência se daria de forma gradual, mantendo, entretanto, o vínculo económico com a antiga metrópole dentro de um princípio da interdependência com base nas “solidariedades de interesses” (Benot, 1981: 124).

Observa-se que, com exceção do primeiro modelo, as chances de uma total dependência em todos os aspetos da vida social (económica, política e cultural), com ou sem independência política, se manteriam. Assim, é válido lembrar que para muitos dos países africanos com língua oficial francesa da AOF, o paradigma da independência gradual foi o adotado.

Neste contexto, cabe recordar que nem sempre a tal disposição de unidade africana (muito menos de União Francesa) foi compartilhada por todos os grupos de pessoas – de origem africana ou não, negros ou não, – na luta contra o colonialismo; e menos particularmente pelos radicados fora de África. Para citar um exemplo, ainda em relação a África de língua oficial francesa, a Federação de Estudantes da África Negra em França (FEANF)¹⁷⁷, de inclinação comunista, num documento de 1959 intitulado *Les Etudiants africaines e l’unité africaine*, escreve:

Parece que os pan-africanistas nos propõem, nas nossas alianças, uma simples solidariedade de raça e de cor. Isso é ineficaz [...] mas, mais gravemente, é também

objetivo expresso a união destes países africanos por meio do pan-africanismo e a luta anticolonial de forma moderada.

¹⁷⁷ Sigla em francês para a *Fédération des étudiants d’Afrique Noir en France*.

perigoso: porque a solidariedade racial pode transformar-se facilmente em racismo, em chauvinismo e pan-negrismo [...]. O pan-africanismo corre um grave risco: o de ser utilizado pelos diversos imperialismos (FEANF, 1959 *apud* Benot, 1981: 200).

Este grupo questionava, principalmente, a distância que os agentes da doutrina do pan-africanismo, inclusive os do RDA, mantinham em relação às agremiações estudantis (FEANF), aos partidos (*Parti Africain de l'Indépendance* – PAI; Partido comunista francês) e aos movimentos de aspirações secessionistas. Na realidade, toda a desconfiança se justificava tendo em vista que, mesmo com todo o processo da Revolução socialista na Rússia e com o declarado apoio do bloco soviético por meio da tomada de posição da III Internacional (Comintern) pela colaboração ativa aos movimentos de libertação nacional, alguns dos pan-africanistas anticoloniais tão pouco os mencionavam, aludiam de forma *en passant* tais eventos em seus discursos, ou tergiversavam sobre o assunto completamente. Yves Benot (1981) se questiona sobre esse facto colocando a hipótese de haver, após 1945, uma tentativa de afirmação do nacionalismo negro não apenas em oposição ao imperialismo, mas, sobretudo, por oposição ao comunismo¹⁷⁸. Assim, diz:

Na época, os pan-africanistas fazem figura de moderados em relação à III Internacional, que, embora tendo penetrado pouco na África negra, anima já levantamentos anticolonialistas de envergadura na China e na Indonésia. Talvez os congressos pan-africanos só tenham sido tolerados, em Paris e em Londres, por as autoridades pensarem que tudo era preferível ao comunismo (Benot, 1981: 201).

Em primeiro lugar, o que que estas associações colocavam em questão não limitava-se apenas as noções de unidade africana e de pan-africanismo, consideradas abstratas e que buscavam falar dos africanos e dos seus problemas em bloco (como faziam até então os colonizadores europeus), mas a finalidade dessa unidade para a independência em si. Na verdade, o questionamento visava saber se a consagração da emancipação se daria

¹⁷⁸ Entretanto, é preciso, da mesma forma, haver uma maior reflexão crítica sobre se as aspirações da República Soviética Russa, à época, não tinha um fundamento igualmente imperialista.

de forma total, propiciando aos novos Estados o direito de escolher o seu próprio modelo de desenvolvimento sociocultural, o controle de sua economia e de seus recursos naturais, não sendo apenas uma mudança que refletia a simples transferência de poderes dos líderes coloniais aos líderes africanos, mas uma verdadeira ruptura “umbilical” com o regime colonial.

Em segundo, o que esse grupo antecipava naquele momento, era a crítica à manutenção da exploração e da desigualdade por meio da proclamada interdependência entre as potências imperialistas e os “ex-países colonizados”. Dessa forma, a partir da adoção do paradigma da interdependência ou do apelo à “solidariedade de interesses”, mesmo por via de uma aparente capitulação da relação colonial, a arquitetura burocrática e o sistema jurídico colonial vigente deram lugar e forma para um neocolonialismo.

Capítulo 6. Uns vão, outros ficam. Ruturas coloniais e identitárias: continuidades, descontinuidades

Neste capítulo, primeiramente pretendo mostrar que a despeito do projeto político de Estado proposto pela FRELIMO, grande parte dos diferentes sujeitos desta pesquisa envolvidos pelos eventos que culminaram na emancipação moçambicana de Portugal, permanecendo no país após a independência, não estavam necessariamente empenhados com este empreendimento político nacional. Pelo contrário, discuto que muitos dos que decidiram ficar, e mesmo os que nasceram no país após os processos de transição para a independência, para além de não terem afinidades político-ideológicas com o novo projeto político de nação, ficaram por não disporem de outro lugar para onde partir; ou porque perderam ligações com Portugal (*network bonds*) ou simplesmente porque não detinham o capital suficiente para sair do país.

Destaca-se ainda que alguns resolveram não deixar o território por possuírem negócios em Moçambique e, da mesma forma, por não terem mais grandes ligações afetivas com Portugal ou mesmo expectativas a respeito deste país; ou simplesmente por comodidade, pois perceberam que tinham melhores condições de vida em Moçambique em comparação ao modo como viviam na metrópole, não perspetivando assim uma mudança tão brusca (quicá outra vez) em suas vidas. Essa foi a realidade de muitos indivíduos advindos dos *Settlers colonies*; ou seja, do projeto da colónia de povoamento português visando a manutenção de populações da metrópole na colónia, muitas delas oriundas de zonas rurais de Portugal e das ilhas, para o desenvolvimento direta ou indiretamente de um tipo de colonialismo praticado pelos próprios colonos brancos (Pimenta, 2005).

As diferentes razões para a decisão de permanecer em Moçambique após a independência do país são complexas e variadas. Mas destaca-se que muitos destes sujeitos não estavam nem totalmente contra nem completamente a favor das mudanças as quais

estavam a presenciar. Isso demonstra que mesmo os que foram contra algumas das mudanças sociopolíticas que se estava a atravessar, não lhes passava pela cabeça deixar o país pelo qual nutriam um sentimento de pertença e, independente de terem nascido ou não no território moçambicano, definiam-no como lar.

Do mesmo modo, outro sujeito significativo e alvo dessa pesquisa diz respeito àquele o qual a decisão de permanecer no Moçambique independente estava atrelada ao seu comprometimento com a revolução. O sujeito nacionalista revolucionário também será analisado à luz do momento histórico da independência, mas levando em conta as transformações pelas quais passou e sua expectativa na atualidade.

Importa ainda referir que a partir da independência moçambicana em 1975, o mosaico constitutivo de diferentes grupos e indivíduos que formavam o tecido nacional moçambicano no período pós-revolução teve um reforço e cooperação de vários grupos de estrangeiros, muitos dos quais “brancos”, para ajudar na (re)construção do país, os chamados cooperantes e os internacionalistas. Muitas dessas pessoas, advindas de várias partes do mundo – Europa, Américas, Ásia, África do Sul – passaram a estar intimamente comprometidas com os procedimentos de planeamento e de gestão do jovem Estado, representando um tipo de cooperação internacional específica, estimulado pela noção de solidariedade internacionalista (Fuchs, 2014: 10). Os internacionalistas, assim como os nacionalistas, tinham como objetivo o auxílio ao Estado na construção de um ideal de nação socialista através do emprego dos seus conhecimentos pessoais, profissionais e técnicos. Estavam, sobretudo, comprometidos com a causa da independência e a adoção do modelo socialista de governo. Os cooperantes, no geral portugueses nascidos em Moçambique, mantiveram a nacionalidade portuguesa (ou outra) ajudando na reconstrução do país com seus conhecimentos, habilidades profissionais e técnicas.

Nota-se que a chegada de pessoas a Moçambique durante e após os processos de independência, por meio de refúgio, exílio ou simplesmente com o intuito de cooperar, demonstra que há um fluxo contínuo de pessoas que chegam ao país, colocando assim em xeque o discurso de uma interrupção desse movimento com a saída em massa de “brancos” a Portugal e aos países vizinhos, como a África do Sul e Rodésia, por exemplo. Pelo contrário, não há nenhuma rutura nesse trânsito e nem saem todos os brancos “portugueses”, pois há uma série de pessoas que decidem ficar em Moçambique naquele período. Isto é, acabaram por ficar os que já lá estavam sem grandes comprometimentos ideológicos, e também os que estavam comprometidos politicamente com a causa da libertação nacional.

Evidencia-se por isso que aquele território é uma zona mais complexa, é uma zona de grande envolvimento das forças progressistas que acham que vale a pena apostar no projeto, e portanto o fluxo de indivíduos se manteve e as pessoas continuavam a chegar. Os indivíduos deslocavam-se a Moçambique quer com o apoio do Estado – que é, por exemplo, o caso dos provindos dos países nórdicos e de Portugal – quer, muitas vezes, por iniciativa própria. Uns temporariamente, outros definitivamente.

Assim, é válido recordar que entre 1974 e 1975, no processo de transição, foram assinados alguns acordos de cooperação/manutenção entre o governo português e o governo da FRELIMO; visto que até aquele momento o aparelho de Estado em Moçambique estava constituído essencialmente por portugueses (Crespo, 1984). Outro entendimento foi o que dizia respeito ao quadro geral de adidos¹⁷⁹, o qual, por sua vez, assegurava que por durante dois anos ficava em Moçambique um número mínimo de técnicos portugueses no aparelho de Estado moçambicano de forma a não comprometer a transferência de gestão, já que até

¹⁷⁹ O quadro geral de adidos correspondia aos funcionários públicos do Estado Português que, se residentes nas colónias, tinham por lei a transferência para a metrópole passados dois anos de exercício de função.

então não havia técnicos moçambicanos suficientes para dar conta de todos os processos técnico-administrativos em todos os ministérios e departamentos de Estado.

Portanto, a falta de pessoal técnico qualificado em parte explica porquê chegaram tantos quadros especializados de fora durante e após o processo de independência. Não havendo gente suficientemente qualificada no país para entrar nesses lugares, passou a haver um apelo à cooperação internacional e à solidariedade para o acompanhamento e auxílio técnico em todas as áreas, especialmente nas mais sensíveis e críticas. Dentre o pessoal que compunha o quadro geral de adidos, mesmo entre o pessoal técnico sem grandes preparações ideológicas, houve alguns que permaneceram no país após o intervalo de dois anos; que por razões pessoais optaram por ficar no país após o período estabelecido, transformando-se em cooperantes, e tendo seus vencimentos renovados. Ressalto que tive breve contacto com alguns desses sujeitos, em especial internacionalistas. E apesar de não serem esses indivíduos foco da pesquisa nesse momento, tomei a decisão de começar a investigar sobre a trajetória desses sujeitos que, a meu ver, refletem um pouco o cosmopolitismo constitutivo de Moçambique derivado do fluxo incessante de pessoas que se mantém até o presente.

Em relação a grande parte dos estrangeiros que foram para Moçambique após a independência através de programas internacionais de cooperação, auxílio e solidariedade, nota-se, segundo relatos, que a maioria já regressou aos seus países, pois cumpriram a sua missão (Fuchs, 2014). Vale mencionar que estes sujeitos, *a priori*, não foram com planos de viver no país definitivamente, dado que enquanto Moçambique ia recompondo suas estruturas funcionais, estes quadros foram partindo. Neste sentido, procuro demonstrar que a questão da chegada e saída de “brancos” é uma permanência, visto que foram modificando os seus projetos pessoais e políticos, de acordo com as mudanças de cada época.

A despeito das intensas transformações sociais pelas quais Moçambique passou na transição para a independência (derrubada do governo colonial, implantação do governo de transição, planeamento, definição e execução das estruturas regimentais de uma governação de cunho socialista, adesão de grande contingente de nacionais e estrangeiros a esse projeto) nota-se que, e em diálogo com os interlocutores, realizou-se a independência tornando o país soberano politicamente em relação a Portugal. Porém, este feito ocorreu sem levar a cabo uma total descolonização dos processos técnico-burocráticos, das instâncias de poder económico e, principalmente, das lógicas do saber, exploração e quantificação, sobretudo no que concerne à subvalorização do trabalhado e ao desrespeito em relação ao modo de vida e ao saber-fazer de grande parte da população; típico dos modelos (neo)coloniais.

Na prática, longe de ser uma especificidade moçambicana – mas sim transversal a quase todos os países que uma vez estiveram sob o jugo colonial e a reproduzir seu modelo naquilo que Quijano (2005) definiu como colonialidade do saber e do poder – percebe-se que uma continuidade e propagação desses padrões coloniais em Moçambique manteve-se de forma a reprimir as liberdades e as identidades individuais e coletivas. E continua da mesma forma tolhendo direitos e exercendo arbitrariamente o poder e a força sobre seus cidadãos e residentes por meio de um simulacro quotidiano (Mbembe, 1992), igualmente regido pelas lógicas do mercado para pospor ou mesmo embargar as potencialidades de uma emancipação social, democrática e cidadã por via da regulação social (Santos, 2003).

Por fim, por meio da análise dos fluxos e dos múltiplos grupos que passaram a integrar a realidade moçambicana de ontem e de hoje, e do exame daqueles que podem ser considerados como “brancos” em Moçambique, analiso como esses sujeitos, que por variados motivos permaneceram no país até a atualidade, se sentem incorporados na sociedade moçambicana. Após o exame de um espaço temporal de décadas, com base numa

crítica diacrónica sobre o período colonial, verifico neste capítulo como os discursos nacionais vêm englobando estes sujeitos ou repelindo-os da narrativa da grande nação moçambicana forjada na luta de independência.

Perceber o que para estes moçambicanos “brancos” ou estrangeiros brancos residentes de longa duração em Moçambique está presente ou ausente nestes discursos que possa colaborar para se sentirem parcialmente ou totalmente integrados à sociedade, é o que também passo a discutir neste capítulo. Todavia, lembro mais uma vez que assim como todos processos identitários, os processos identitários nacionais são seguimentos em construção e estão, por isso, em um contínuo diálogo com os factos do presente e do passado, os quais não se apagam com os ventos da história.

A questão do racismo de base colonial derivado do modelo de exploração da mão de obra nativa por meio do trabalho obrigatório e representado pela figura do colono branco, ainda está muito presente nas recordações e no imaginário dos países africanos que surgiram a partir de processos revolucionários no século XX. Entretanto, importa ressaltar que no Moçambique independente, assim como em outras nações africanas, passou-se a adotar uma política oficial antirracista, ao invés de uma política multirracial como na África do Sul ou multicultural como em vários países europeus (Alemanha, Inglaterra, França, etc.). Tal aspeto, para além das características particulares de cada contexto, tem de ser levado em consideração nas análises sobre processos identitários em grupos de brancos nas ex-colónias europeias em África, de forma a se evitar uma análise rasa e superficial sobre esses processos, em especial sobre a conjuntura moçambicana.

6.1. Transição para a independência e o papel da oposição democrática do sul de Moçambique

Mesmo antes do processo de transição para a independência, existiu uma Oposição Democrática “branca” no país, a qual, por meio de seus desejos e anseios de liberdade para Moçambique, foi, do seu modo, bem combativa na luta contra o regime colonial fascista. Por volta de 1960, esta Oposição Democrática realizou denúncias sobre as posições adotadas pelo colonialismo português e manifestava-se mais claramente contra o regime na colônia. Constituíam essa oposição, basicamente advogados, alguns funcionários da administração pública, professores, intelectuais, comerciantes, médicos e estudantes integrados na elite colonial, mas que, todavia, não tinham ligações diretas com o aparelho estatal, sendo os mesmos autossuficientes economicamente e independentes político e profissionalmente do Estado (Souto, 2007: 261). Os Democratas de Moçambique, como ficou conhecido este grupo opositor, foi um grupo heterogêneo e no seu interior havia várias correntes de pensamento e opções políticas para o país: aqueles que queriam manter uma autonomia política, mas sob a tutela de Portugal na área econômica; os que queiram autonomia política e econômica, mas com a minoria branca com as rédeas do país; e aqueles que queriam a independência total independente de que grupo estivesse no poder, dentre outros. Vale destacar, contudo, que até o 25 de Abril o grupo dos Democratas funcionava como grupo de discussão; só passando a constituir-se enquanto um agrupamento político de pressão a partir de maio de 1974.

Na década de 1960, alguns destes sujeitos estiveram imbuídos, de uma forma afetiva e estética, dos ideais marxistas. Contudo, visto o seu *background* social-urbano burguês, as interpretações dadas pelos próprios democratas para tais aspirações ideológicas contrastavam, em certa medida, com a filosofia e com a prática dos movimentos de

emancipação em formação no campo e nas aldeias do interior do país, onde não apenas a escassez material das forças de resistência, mas, sobretudo, a extrema pobreza do campesinato em si, requereu de forma tácita outra abordagem motivacional para a luta de libertação. Naquele contexto, o compromisso de melhorar as condições básicas de vida daquela massa explorada pelas amarras do colonialismo foi a abordagem mais apropriada.

Para Fernando Couto (2011), os Democratas de Moçambique tornaram-se fortes aliados da FRELIMO durante os meses subsequentes ao golpe de Estado de abril de 1974. Como grupo heterógeno, os Democratas de Moçambique organizavam-se por regiões em associações: Lourenço Marques, Beira, Tete, Quelimane, dentre outros. Aquando da transição para a independência moçambicana, nas palavras de Fernando Couto, os Democratas de Moçambique

Constituíram conscientemente um grupo de ação política que atuou sempre em consonância com a FRELIMO nas zonas urbanas, especialmente na capital e na Beira. Funcionaram como porta-voz não oficial e recuado da FRELIMO, fazendo frente aos diversos partidos políticos que se constituíam, não permitindo a ação do governo provisório, ou de qualquer outro governo que não tivesse o reconhecimento prévio dos dirigentes da FRELIMO (Couto, 2011: 292).

Os Democratas tornaram público que não era seu objetivo constituírem-se como um grupo político em Moçambique, mas sim, como um contrapoder contrário à tentativa de se criar terceiras forças desnecessárias. Contudo, ressalta-se que apesar do comprometimento dos Democratas e de assumirem como objetivo maior assegurar as conversações entre a FRELIMO e o governo português (Couto, 2011: 293), foi com o intuito de combater o “inimigo interno”, incluso os “democratas de última hora”, que o novo regime no poder, já em 1975, passou a acusar de traição seus antigos aliados.

De facto, tendo em conta que o “inimigo” tinha muitas faces em Moçambique nesse período, pois englobava grupos da classe média da Beira, negros da pequena burguesia de Maputo e dissidentes do movimento, não seria de se esperar que ações enérgicas por parte do novo governo fossem tomadas contra tais associações internas. Portanto, no período de

transição, todos os grupos que se opuseram à FRELIMO ao perspetivar uma independência total, não pelas mãos desse movimento, desejando os próprios estarem no poder, foram abarcados pela definição de “democratas de última hora”. Por receio de uma independência nos moldes neocoloniais, o movimento de libertação acabou por não concordar com as aspirações daquela burguesia nem com os novos democratas. Conquanto, após o período de transição, muitos democratas resolveram acatar, mesmo a contragosto, as resoluções e as diretrizes do novo poder central. Estes comprometeram-se com um novo projeto de nação e, como elite, vislumbravam as potencialidades do Moçambique independente.

Dessa forma, desde o tempo colonial até a independência moçambicana, tanto no campo da política interna quanto no palco das discussões e das relações diplomáticas e geoestratégicas, as elites intelectuais moçambicanas, os *happy few*, incluindo os estudantes expatriados e os democratas moçambicanos, foram peças fundamentais na transformação social em curso. Distinguiam-se não apenas porque eram os únicos que no meio de uma estrutura provincial colonialista, com uma organização proletária precária e um campesinato mantido num quadro de existência frágil, estavam aptos tecnicamente para a elaboração de programas de ação e a apoiar o Estado na luta por uma emancipação total, mas sobretudo, porque foram (e ainda são), parafraseando Yves Benot (1981: 17) “a única alavanca capaz de provocar transformações radicais que finalmente venham quebrar o círculo do neocolonialismo”.

Essa pequena elite era bem diversificada entre si, com divergentes posições políticas, ideologias distintas, clivagens de opinião, etc. Porém, operavam em sintonia quando o assunto era a oposição ao regime ditatorial de governo e algumas de suas práticas na colônia. Como explica Amélia Souto (2007), esta oposição não estava estruturalmente organizada em partidos ou associações, e muito menos disposta em hierarquias. Assim, foi

um total sentimento antifascista que vinculou os membros deste grupo de constituição heterogénea.

Mas, recorda-se que nos anos 60, apesar do fascismo estatal ser constantemente objeto de críticas e questionamentos, não se percebia um mesmo grau de hostilidade quando o assunto dizia respeito à questão e à manutenção ou não do modelo colonial; preferindo este grupo, no geral, manter este tema distante da pauta de debate sobre a contestação ao regime, pois temiam que esta matéria fragilizasse ainda mais a mínima coesão num grupo tão ideologicamente distinto entre si (Souto, 2007: 362). Como explica Amélia Souto “embora não questionando a presença portuguesa no ultramar, manifestavam o seu profundo desacordo em relação aos aspetos que consideravam como os mais degradantes da política colonial” (Souto, 2007: 362).

Por meio de demandas escritas aos representantes do governo¹⁸⁰, este grupo buscou iniciar e intermediar conversações entre o Estado e elementos representativos de diversos segmentos da população moçambicana, oriundos de diferentes raças, crenças e proveniências sociais, a fim de elaborarem em conjunto os possíveis termos para a autonomia administrativa, política e financeira da província de Moçambique.

Entretanto, buscando ainda a ampliação completa da cidadania portuguesa para todos os moçambicanos independente do grau de instrução, a democratização política e a institucionalização do elo entre Moçambique e Portugal nos moldes de uma comunidade portuguesa de nações, involuntariamente esse grupo fortalecia a intenção do governo colonial em reforçar sua presença, administrativa e militar em Moçambique e descartar por completo qualquer tipo de proposta de “descolonização” política do país, como se estava a verificar noutros países africanos.

¹⁸⁰ Verificar a carta escrita por esse grupo de cidadãos portugueses da província de Moçambique e dirigida a Adriano Moreira em 6 abril de 1961 (*apud* Souto, 2007: 362).

Ao retratar uma carta do presidente da Comissão Provincial da União Nacional de Moçambique de 1961, Gonçalo Mesquitela, Amélia Souto (2007) destaca que o próprio Mesquitela afirmava que o “firme aspeto nacional” podia ser definidor do ambiente geral da província naqueles dias, de forma a querer sancionar uma ideia de

[...] inexistência de qualquer cisão entre a população europeia e a “massa civilizada” no concernente “à manutenção de Moçambique na nação portuguesa”, e supunha que boa parte da “massa indígena” também estava de acordo com aquele princípio¹⁸¹. Também não tinha dúvidas que Moçambique queria ser português. [E que] segundo Mesquitela, as poucas opiniões contrárias pertenciam a elementos “comunistas ou comunizados” que, com apoio total da população – podem ser localizados e afastados de Moçambique por via administrativa (Souto, 2007: 363).

Nesse mesmo documento, de acordo com Amélia Souto (2007: 363), é possível perceber que o próprio presidente da comissão provincial estava a par da “existência de várias tendências no seio da oposição”, que conjugava uma ala extremista restrita (de esquerda), outra mais voltada ao carácter nacional (que por reiterada omissão indiretamente beneficiava a situação) e outra direitista, também restrita, que por meio da afirmação de uma portugalidade tencionava sempre apoiar a situação, desde que não fosse coagida a aderir aos extremismos dos ideais do regime ditatorial.

A oposição foi ainda inquirida várias vezes pelo governo provincial até 1969, de forma a aderir a uma lista única de campanha eleitoral em que tanto a situação e a oposição estivessem representadas, resguardando assim a “ilibada” posição da Comissão Provincial da União Nacional, e visto que agruparia, mesmo que inadequadamente, dois elementos moderados da oposição e quatro da situação (a maioria).

Na segunda metade dos anos 1960 em diante, este subterfúgio de cunho eleitoral foi usado pelo poder colonial, poder este representado na metrópole pela figura de Marcelo Caetano e, na província, pela Comissão Provincial da União Nacional. Teve o intuito de mostrar alguma legitimidade de representação e validade na condução do regime colonial

¹⁸¹ Discursos como estes foram comuns nos periódicos moçambicanos e portugueses da época. Verificar, por exemplo, Vitor Gomes (1961) *Notícias da Beira* de 20 setembro, p. 1 e 3.

fascista. Contudo, visto que a guerra havia sido deflagrada em Angola no ano de 1961 e em 1964 em Moçambique, como reflexo, a tão “requisitada” oposição intensificava a sua crítica contra o regime, refletindo as contradições pelas quais a sociedade moçambicana estava a passar e, “embora não parecesse existir no seio do governo e da população metropolitana e colona da província qualquer cisão em relação à manutenção de Moçambique na nação Portuguesa”, o sustentáculo ideológico da unidade nacional estava fragilizado, principalmente porque, a partir das notícias sobre Angola, foi a população colona branca moçambicana que passou a ponderar tal apoio (Souto, 2007: 365).

Na verdade, a assunção de uma Estado moçambicano independente de Portugal estava fora de questão para uma grande parte da Oposição Democrática em Moçambique. E mesmo após a constituição da FRELIMO e do início da luta armada no país em 1964, a oposição manteve-se neutra, tendo pouco manifestado, isoladamente nesse período, algum tipo de apoio às causas do movimento. Contudo, este assunto não foi trazido à ribalta do debate, visto que, como foi explicado, representava um dos temas tabu, o qual poderia provocar algum tipo de cisão precoce neste já fragilizado grupo. Assim, mesmo acompanhando as poucas notícias sobre o estado das guerras de guerrilha nas províncias ultramarinas, esta oposição, em principio, não buscou perceber as causas da luta e qual era a substância por detrás das exigências de independência, pois

Este reconhecimento [de uma reivindicação à independência] exigia a necessidade de questionarem o seu próprio nacionalismo e patriotismo nos termos em que o regime os definia, na medida que uma afirmação de moçambicanidade [...] era uma opção política de aberto confronto com o sistema. [...] o reconhecimento de uma luta de libertação pela independência de Moçambique só era possível se a opção fosse feita sobretudo quando o nacionalismo branco português começasse a confrontar diretamente com o nascimento do nacionalismo moçambicano. Um nacionalismo que se afirma através da luta pela independência e onde a construção de uma nação com identidade própria fazia parte intrínseca da sua inspiração (Souto, 2007: 366).

Entretanto, a neutralidade não foi a realidade de outro grupo de algumas centenas de pessoas radicado nos subúrbios de Lourenço Marques, igualmente dinâmico e ativo, e

que esteve mormente na clandestinidade devido a sua ação de propaganda política a favor da FRELIMO e forte sentimento anticolonial: os nacionalistas africanos do sul de Moçambique. Esta organização clandestina era formada por dirigentes advindos de uma pequena elite africana e contava com mestiços, negros assimilados e não assimilados e pessoas de outras proveniências culturais na sua constituição.

De acordo com Benedito Machava, entre os finais dos anos 50 e início da década de 1960, foi nesta pequena elite africana que despontou e consolidou-se o sentimento anticolonial e nacionalista no sul da colónia, tendo mesmo alguns destes fugido para se juntar a FRELIMO em Dar-es-Salaam entre 1962-63. Explica que este grupo se distinguia da maioria da população por um certo grau de escolaridade e formação profissional que possuía e que lhe proporcionava alguns lugares subalternos no aparelho administrativo colonial, como escriturários, enfermeiros, professores nas escolas indígenas, guarda-livros, interpretes, etc (Machava, 2015:57). Tal grupo não esteve por muito tempo na ativa, pois que foi desmantelado rapidamente pela PIDE por meio da infiltração de seus agentes no seio desta agremiação clandestina, sendo seus membros encaminhados para as cadeias da polícia colonial, a exemplo da penitenciária da Machava (Machava, 2015: 57; Souto, 2007: 367).

Amélia Souto (2007: 281) explica que entre os anos 1964 e 1965 foram levadas a cabo várias prisões, dentre nacionalistas e de vários militantes da FRELIMO advindos da sua base em Dar es Salaam, como Matias Mboa, Josefate Machel e Joel Monteiro, este último torturado e morto nas instalações carcerárias da PIDE. Outras pessoas foram presas por propaganda clandestina, as quais se tornaram figuras destacadas no meio artístico e intelectual do país, como Malangatana, Mateus Sansão Muthemba, Luís Bernardo Honwana, Rui Nogar, dentre outros.

Os líderes da luta clandestina em Lourenço Marques, quase na sua totalidade presos entre 1964 e 1965, e em sucessivas vagas até 1970-72, não acompanharam as lutas ideológicas dentro da FRELIMO. [...] Enquanto a FRELIMO se consolidava como uma frente de orientação marxista de cariz revolucionário, em Lourenço Marques o imaginário político dos nacionalistas clandestinos e das elites

africanas que continuavam a ganhar consciência política foi tomando características próprias (Machava, 2015: 58).

Pelo facto de estarem sob constante observação da polícia colonial, este grupo nacionalista teve pouco ou nenhum contacto com os membros da Oposição Democrática ao colonialismo após a grande vaga de prisões de nacionalistas realizadas pela PIDE, visto que, pela sua constante “indecisão” e estrutura fragmentada, representavam mais uma ameaça do que uma solução para os objetivos dos nacionalistas. Primeiramente, por que havia certo receio em relação à idoneidade da oposição branca no que diz respeito ao amparo dos interesses dos moçambicanos, mas sobretudo, devido ao seu silêncio diante das temáticas da independência e da luta nacionalista. Em segundo lugar, sua duplicidade possibilitou-os ter diversas “válvulas de escape”, diante dos distintos obstáculos, dificuldades ou sanções, o que não se colocava como hipótese aos negros. Por fim, a PIDE havia redobrado a vigilância sobre a oposição branca, com receio que esta pudesse realizar contactos mais estreitos com a população e a oposição negra, e assim elevar as tensões na sociedade colonial em Moçambique¹⁸²(Souto, 2007: 367-68).

Por esses motivos, a ligação entre alguns membros da Oposição Democrática e os movimentos de libertação¹⁸³, não passava de uma relação informal e esporádica, por via de alguns nacionalistas militantes que não foram presos, e limitava-se ao apoio à obtenção de medicamentos e alguma ajuda financeira para luta anticolonial (Souto, 2007: 368). Assim, durante a sua curta existência, os nacionalistas de Moçambique, por sua vez, mantiveram alguma ligação com os movimentos de libertação, sobretudo com a FRELIMO, por meio de

¹⁸² O comando de defesa de Lourenço Marques informou no seu relatório que em 1967, na capital, haviam sido reveladas duas células da FRELIMO, realizadas 1.117 ações de propaganda e aliciamento, 10 reuniões de caráter subversivo, três casos de comércio ilegal de fardamento, 27 casos de uso ilegal de armas e munições, etc. (cf. COMDELM. Lourenço Marques, 1967. Relatório NR1. FSJB/SGDN, cx. 4268.1 *apud* Souto, 2007: 279).

¹⁸³ De acordo Amélia Souto (2007: 368), apenas a partir do 25 de abril de 1974 é que a Oposição Democrática branca e os nacionalistas africanos vão estreitar relações de forma a desenvolver um trabalho em conjunto.

alguns de seus membros que estavam atuando em liberdade clandestinamente, porém sempre com alguma distância e cuidado redobrado.

Vale mencionar que o Partido Comunista Português, estando na clandestinidade não maior parte do regime do Estado Novo, não teve influência direta nas negociações políticas da colónia de Moçambique. Pelo facto de nunca ter tido uma representação efetiva na colónia para além de alguns ex-membros residentes, observava de longe o desenrolar dos acontecimentos políticos na província de Moçambique, mas sempre com críticas à ingerência portuguesa pelo uso de contingente militar para a guerra nos anos que antecederam a independência moçambicana. Em entrevista à Amélia Souto, Rui Baltazar explica que a posição do Partido Comunista:

[...] em não querer envolver-se diretamente na criação de estruturas em Moçambique derivava da posição que tinha de que o problema das colónias devia ser resolvido pelos africanos, isto é, que a luta das colónias, sendo essencialmente uma luta nacionalista, devia ser feita pelo próprio colonizado e as soluções encontradas por ele (Souto, 2007: 369).

Como explicam Bragança e Wallerstein, (1978 (II): 141), a oposição ao regime colonial, tanto a democrática quanto os nacionalistas moçambicanos, atuava de várias formas e de maneira a denunciar as práticas autoritárias e fascistas do regime colonial. Promoviam atividades que variavam desde a organização de concertações em cineclubes após a apreciação de filmes tidos como subversivos pela censura da PIDE, críticas subtis em rádios, magazines e jornais (por meio de jornalistas progressistas), explorando o reduzido espaço de legalidade possível de se obter. E até por meio de defesa jurídica de presos políticos através de advogados que, em geral, eram advindos da Oposição Democrática. Estes últimos, com frequência tentavam mediatizar os julgamentos de forma que a PIDE, mesmo controlando a censura de maneira intransigente, não pudesse abafar tais casos, e assim pudessem chamar a atenção da sociedade para o que estava ocorrendo na colónia.

Desse modo, é válido perceber que dificilmente a PIDE agia no sentido de encarcerar colonos brancos acusados de exercer atividades subversivas em Moçambique. Como explica Souto (2007), quando culminava na prisão de um branco, fazia contra pessoas mais humildes, como estivadores, camponeses, técnicos em enfermagem, etc. Na verdade, a polícia colonial nunca realizava prisões a advogados brancos da Oposição Democrática, pois, apesar de controlar a máquina de propaganda, sabia que o prestígio social que essas pessoas carregavam consigo teria fortes ressonâncias políticas e sociais na colónia e até na metrópole. Portanto, a prisão de um colono branco de certo prestígio em Moçambique, sobretudo após a deflagração da guerra de guerrilha, teria uma grande repercussão social. Tal acontecimento “provava que na colónia se questionava o ultramar com tal profundidade que se viam obrigados a fazer prisões”, e apesar da PIDE ter tentado “manter a ilusão de que todos os brancos estavam de acordo com o projeto defendido pelo governo” (Souto, 2007: 374).

Após a subida de Marcelo Caetano ao poder em setembro de 1968, a Oposição Democrática logo percebeu que suas demandas não seriam mais uma vez atendidas pelo governo provincial. Já nos seus discursos, Caetano demonstrava, mesmo por pressão de sua base, que não estava de acordo com as campanhas e demandas desse grupo para uma maior abertura política na província, nem mesmo a favor da apresentação de uma lista de candidatos próprios da oposição para concorrer às eleições legislativas para a assembleia nacional daquele ano de 1969. No decorrer da época eleitoral a tal campanha de “abertura” não foi permitida sob alegação de que Portugal estava em situação de guerra com operações militares em Moçambique. Até mesmo uma lista de candidatos foi rejeitada pelo diretor dos Serviços de Administração Civil por supostamente não apresentar a comprovação de elegibilidade de que os candidatos não eram portugueses por naturalização dentre outros discutíveis pormenores (Souto, 2007: 376-377). Destarte, como explica Amélia Souto,

A oposição democrática foi não só calada e classificada como antipatriótica e antinacional, mas também a sua lista de candidatos foi rejeitada, não lhe sendo permitido qualquer debate político sobre a questão colonial. Embora tentasse passar a sua mensagem e abalar a aparente unanimidades dos brancos em Moçambique, a luta era desigual pois o adversário tinha todas as prerrogativas e privilégios do seu lado – a imprensa, rádio, locais de comícios, reprografias, censura. [...] A oposição limitava-se a demonstrar como o ato eleitoral era demagógico e inútil (Souto, 2007: 376).

Assim, a ala mais progressista percebeu que a Oposição Democrática teria de tomar uma posição mais concisa de suas convicções políticas, e nas eleições de 1973 decidiu-se a via da independência, articulada primeiramente por meio de um projeto federalista. Esta ideia, contudo, foi apoiada por alguns mais “radicais” e recusada por muitos, os quais não perspectivavam, como foi dito, um projeto político para Moçambique totalmente independente de Portugal. Para outros, fora do círculo da Oposição Democrática, e considerados mais “moderados” pelo governo central, não estava descartada, contudo, uma independência do tipo rodesiana (branca) e liderada por Jorge Jardim (Souto, 2007: 379).

A coalizão entre europeus progressistas e as elites africanas esteve pautada “na percepção mútua de que todos estavam no mesmo lado da trincheira contra o regime colonial-fascista” (Machava, 2015: 61). Benedito Machava assevera ainda que nem no cárcere e nem nos reduzidos campos de atuação política que ainda subsistiam na capital, o amadurecimento político dos africanos adquiriu propensões revolucionárias, pois para a maioria o principal propósito da luta naquele momento se traduzia na extinção do regime colonial e a obtenção da independência do país.

A cada vez maior interação entre a ala progressista da comunidade europeia e as elites africanas da capital reforçou e enformou esse imaginário político moderado. [...] A interação entre os Democratas de Moçambique e as elites africanas de Lourenço Marques intensificou-se durante o período da repressão da PIDE. (Machava, 2015: 60).

Nos finais de 1973, com a deterioração da situação social e política justamente pelo cerco marcelista contra o avanço da luta de libertação, percebendo que mesmo a busca por uma opção federalista de experiência política não seria possível devido a posição

intransigente do governo colonial, a ala mais progressista da Oposição Democrática decidiu radicalizar suas ações e estreitar os laços com a FRELIMO. Destarte, este grupo de oposição, através da figura do jornalista Fernando Magalhães, escolheu oferecer um apoio irrestrito, conseguindo estabelecer contactos com representantes da FRELIMO em Genebra, nomeadamente Jacinto Veloso e Joaquim Chissano. A colaboração com a Frente pautou-se no provimento de informações, a partir de dentro, de uma noção geral do quadro militar, económico político e social de Moçambique, e recebendo da FRELIMO “indicações e orientações sobre aspetos em relação aos quais achasse importante ser apoiada pela oposição através do desenvolvimento de atividades específicas, políticas ou práticas” (Souto, 2007: 380).

Em 25 Abril de 1974 deu-se o golpe de Estado em Portugal, ampliando com este feito as formas de negociação para a independência total de Moçambique, e sob os parâmetros resolutórios definidos e defendidos pela FRELIMO.

6.2. Revisitando as colónias de povoamento

Ao se refazer brevemente uma análise retrospectiva sobre a procedência e manutenção das colónias de povoamento (*settlers colonies*) e da corrente diaspórica que este empreendimento provocava, percebe-se que por meio do projeto de colonização de povoamento dirigido com brancos da metrópole e idealizado pelo governo colonial a partir do segundo quartel do século XX, tem-se um fluxo constante de indivíduos estrangeiros que passam a transitar entre Moçambique e Portugal e entre estes e outros países europeus, africanos e asiáticos, muito por conta do comércio e do capital colonial que crescia e se aperfeiçoava nessa época.

Cabe recordar que boa parte dos colonos portugueses e estrangeiros imigrados a Moçambique¹⁸⁴ entre 1910 e 1940 eram basicamente formados por quadros civis e militares do aparelho de Estado colonial português, e também de alguns missionários cristãos (principalmente católicos)¹⁸⁵. A partir das décadas de 1950 e 1960, com o *boom* económico e desenvolvimentista da colónia devido à ampliação dos caminhos de ferros e à construção de alguns colonatos (Zambézia e do Limpopo) e barragens, a corrente diaspórica portuguesa e de outras partes do mundo para a colónia teve um incremento populacional sem precedentes na história de Moçambique. De acordo com William Minter (1998: 17), o número de brancos em Moçambique cresceu de 18 mil em 1930 para perto de 85 mil em 1960¹⁸⁶. Amélia Souto (2007: 101) constata que entre 1940 e 1970 há um incremento da população branca, ainda que esta tenha representado menos de 2% do total da população da colónia que era, no ano de 1955, exatamente 5.764.362 habitantes, incluso os estrangeiros não portugueses.

Neste sentido, ressalto que é justamente por meio dos princípios explicativos que formam as bases de análise dos fluxos de dispersão, sobretudo dos movimentos diaspóricos, em conjunto com categorias analíticas – tais como, migração e transnacionalismo, aliado a outras como hibridação e mestiçagem cultural – que se pode explicar os processos de identificação ou não a determinado povo, território ou lugar. Entretanto, a manutenção ou não de laços de sociabilidades com uma comunidade real ou imaginada algures pode influenciar e, de certo modo, determinar a decisão de se partir ou ficar.

¹⁸⁴ O uso do termo “imigrante” para os portugueses advindos da metrópole não é contraditório, pois mesmo após a aplicação da RAU em 1933, constituindo Moçambique enquanto uma província de Portugal, os fatores inclusos nas motivações individuais e coletivas dos emigrados de Portugal em direção à colónia, não diferem em substância das razões àqueles em direção, por exemplo, ao Brasil ou aos EUA no mesmo período; podendo ainda ser analisados pela ótica dos estudos diaspóricos (Rocha, 2012).

¹⁸⁵ De acordo com dados apresentados por William Minter (1998: 16), em 1920 Moçambique, sob o governo colonial, apresentava uma população de 10 mil brancos, 12 mil mestiços e algo em torno de três milhões de africanos.

¹⁸⁶ Outro estudo afirma que o influxo de portugueses vindos da metrópole mais que triplicou até 1960, passando de 27.400 na década de 1940 para 97.200 nos anos 1960 (Penvenne, 2005).

Como foi demonstrado anteriormente, com a chegada de novos colonos em Moçambique no final de 1940 em diante, houve um choque de interesses políticos e económicos entre uma antiga elite (derivada de mercadores e militares dos finais do século XIX e início do XX) e uma elite económica em formação oriunda das novas estruturas forjadas pelo poder colonial e erigida a partir do emprego das novas dinâmicas políticas, económicas e sociais do Estado Novo, as quais estavam respaldadas em leis que discriminavam uma grande parcela da população pela origem e pelo fenótipo.

Recorde-se ainda que os métodos de seleção e classificação para se supor um grau de instrução e de “civismo” dos sujeitos coloniais não estavam minimamente baseados na realidade do nível de instrução do total de indivíduos da colónia, pois que amparado numa classificação fenotípica. Por esse motivo, uma elite minoritária negra e mulata instruída foi combativa no questionamento de tais métodos discricionários promulgados legalmente e empregados pelo Estado colonial, e tipificado por aqueles como leis de exceção.

Nos altos e baixos da economia colonial nos três primeiros decénios do século XX, a elite negra e mulata, “assimilada” e organizada¹⁸⁷, buscava também contornar as dificuldades encontradas a partir da chegada de novos colonos brancos, como forma de manutenção de seus privilégios, e apesar de nem sempre concordarem entre si sobre questões que lhes afetavam como grupo singular e em relação à vida na colónia como um todo. Dessa forma, como sugere Jeanne Penvenne,

[...] it demonstrates a keen awareness that any and all forms of legal exclusion which coincided with racial distinctions compromised all black persons, even those of privileged status. From the outset, the thrust of the campaign was the unacceptability of race as a criterion for distinctions among citizens. The Grémio’s refrain “We are all Portuguese!” asserted equality tempered with the assurance of loyalty. At a second level, the struggle sheds considerable light on conflicting co-identities within the black elite. Although as a group they remained unwilling to concede the basic premise from which racist relations of domination ultimately proceeded, individuals and sub-groups within the elite nevertheless maneuvered to enhance their own interests in the narrowing arena, with some being able to present themselves as “more Portuguese” than others (Penvenne, 1989: 256).

¹⁸⁷ Muitas destas pessoas faziam parte do Grémio Africano, como pode ser percebido no capítulo 5.

Também como descrito nos capítulos anteriores, a pequena burguesia assimilada adotou a dinâmica política e cultural portuguesa. Mas essa elite de nenhuma forma compactuou com as pressuposições de superioridade racial branca incluídas no novo modelo civilização proposto. Assim, nas palavras de William Minter, tal elite assimilada:

[...] também reagiu contra a competição representada pelo fluxo crescente de imigrantes brancos, legalmente considerados como “civilizados”, mesmo se analfabetos. A discriminação favorecia os brancos oriundos de Portugal, não só em relação aos africanos mas, também, aos mestiços e, mesmo, aos brancos nascidos localmente (Minter, 1998: 17).

Como foi dito, a nova burguesia branca colona da década de 1940, todavia, era uma ínfima minoria se comparada com a totalidade da população residente no país. Porém, como ressalta Amélia Souto (2007), essa população colona em Moçambique seria complexa, pois formada por uma heterogeneidade de grupos sociais e económicos. Entretanto, como observado, tal característica heterogénea desse grupo em Moçambique, em qualquer dos casos, nunca pode ser considerada um antónimo de privilégio.

Assim, a despeito da baixíssima instrução do colono, o fator racial do projeto colonial buscava legitimar uma superioridade branca. Desse modo, remontando todo o processo discursivo de imposição de uma superioridade racial, Souto assevera.

Esta linguagem passou a fazer parte da mentalidade colonial e servia para legitimar a exploração, sobretudo nos períodos mais agudos de crise económica, quando recursos escasseavam. A “missão civilizadora” do Estado tinha assim, como objetivo fundamental, a construção desta desigualdade porque necessária à reprodução das relações de dominação, das quais dependiam, de forma crescente, o controlo colonial e o desenvolvimento capitalista. Era necessário que a economia colonial enriquecesse não apenas o país colonizador – a metrópole – mas também a raça colonizadora, metropolitana ou colonial (Souto, 2007: 102).

A partir dos anos 1950/60, percebe-se um intenso fomento à imigração e à colonização branca em Moçambique. Dentre as várias razões, destacam-se duas: a renovada tentativa de desinchar a metrópole de um grande número de população ociosa e sem

emprego, nomeadamente das áreas rurais do continente e das ilhas¹⁸⁸; e principalmente, por forma de uma estratégia global na colónia de se criar zonas de povoamento, em especial na região norte do país, que serviriam de zonas-tampão à progressão da guerra colonial a partir de 1962.

Amélia Souto (2007: 98) explica que entre os anos 1960 e 1970 foram criados no norte do território moçambicano, distintos colonatos, a exemplo dos colonatos “em Montepuez e Morrupa (Cabo Delgado), Nova Madeira e Mandimba (Niassa), Bacia do Revue (Manica e Sofala), com base na exploração agrícola, pecuária e silvícola” e os colonatos do Gurué, na Zambézia, “dedicado à plantação de chá, Ribávè (Nampula), com produção de tabaco”, dentre outros. Com relação a esses colonatos Souto (2007) esclarece que a integração de populações africanas nos mesmos deu-se somente a partir dos anos 1960, e que essas pessoas eram selecionadas criteriosamente entre as elites da sociedade tradicional e em meio aos agricultores assimilados com formação escolar básica no sistema educacional português ou nas missões religiosas. Esse sistema, apesar de aparentar fomentar uma “elite” agrária africana colona, visava-o fazer com muitas limitações.

O objetivo final deste empreendimento estatal era cooptar populações locais para apoiar a manutenção do projeto colonial português de exploração em Moçambique, como realizado nas décadas anteriores. Entretanto, como explica José Negrão (2001: 147), o plano de um colonato nativo com agricultura cooperativa nunca foi totalmente posto em prática pela governação colonial, fosse pela necessidade de um avultado investimento a ser feito na irrigação de terras, fosse pelo facto de todas as terras irrigadas já terem passado por um processo de concessão aos agentes privados, levando o governo colonial a adotar a ideia de colonatos para camponeses africanos, mas aplicando-a junto a portugueses,

¹⁸⁸ Cláudia Castelo destaca que em 1958 um número de 8 famílias provenientes do Alentejo e da Madeira foram selecionadas para habitar o colonato do Limpopo (primeiramente para aldeia de Guijá), sendo posteriormente recrutadas outras famílias provenientes do Minho, Trás-os-Montes e Açores, e distribuídas nas 13 aldeias que compunham o colonato (Castelo, 2012: 34-35).

“especificamente chamados para a colonização rápida de Moçambique”. José Negrão ressalta que para os camponeses africanos,

[...] um novo conceito foi introduzido pelo governo, os rurulatos, com agricultura de sequeiro e com os custos de produção mais baixos possível [...]. Nessa altura, os rurulatos foram concebidos como um passo intermediário em direção dos aldeamentos, os quais deveriam ser a fixação definitiva em áreas especiais com uso de tecnologia que iria substituir o sistema de cultivo de queimadas e rotação das machambas (Negrão, 2001: 148).

De acordo com Negrão (2001) os pequenos projetos de colonização levados a cabo no Vale do Zambeze e no norte de Moçambique, a partir da segunda metade da década de 1950, foram concebidos visando duas metas principais. A primeira de carácter económico e social, visava aumentar o número de agricultores brancos na região, aperfeiçoar as condições sociais, culturais e económicas dos nativos, ampliar a produção na região de produtos essenciais e, finalmente, aumentar o valor de mercado dos artigos produzidos na região. A outra meta era política e dizia respeito à “estratégia militar para a permanência da presença portuguesa em Moçambique” (Negrão, 2001: 148-149).

Em relação à meta social para a ampliação da população branca colona, o sucesso na fixação dos mesmos em áreas rurais foi diminuta, levando-os a concentrarem-se nas cidades, em especial nas capitais dos distritos. No caso do Vale do Zambeze, a maioria dessa população colona branca dirigiu-se para cidades como Tete, Quelimane e Pemba. Isso explica, em parte, a pouca interação direta nessas áreas do centro e do norte moçambicano entre os agentes coloniais (colonos brancos) e as populações locais (povos colonizados), tornando assim, impossível uma estratégia global militar de combate ao avanço dos movimentos de libertação sobre esses territórios a partir de 1964. Como sugere Rita-Ferreira (1988: 124), na altura que antecede a independência, por volta de 1973 – e apesar do esforço do regime colonial em tentar mostrar um clima de normalidade no país¹⁸⁹ – a maioria da

¹⁸⁹ No semanário *O Brado Africano* de 2 de junho de 1973, com o título “Para que Moçambique prossiga na senda do progresso”, a matéria sugere que o governo provincial vem realizando um “gigantesco esforço de promoção [...] na educação, no fomento das atividades agrárias e industriais [...] com o objetivo de que todo o

população branca colona já havia saído de Moçambique com receio de perder os seus bens ou o pouco do capital que conseguiu juntar no período em que recebeu incentivo direto estatal.

6.3. A emancipação de Moçambique e o processo de composição do inimigo da revolução

A 25 de julho de 1975 inicia-se uma nova fase da história de Moçambique. Na realidade, para muitos moçambicanos, mas, principalmente para dirigentes, cooperantes e colaboradores da Frente (e naturalmente do partido Frelimo), esta data seria o primeiro capítulo do nascimento de um novo país que, forjado na luta de libertação, estava a dar os primeiros passos para a tentativa de criação de um modelo menos desigual de sociedade. Assim, com a derrubada do poder colonial fascista em 1974, a subsequente preparação transitória para o advento da independência, nota-se que o sustentáculo ideológico para a consecução da aniquilação das formas de exploração do indivíduo sobre o outro repousava na idealização e na realização do “homem novo”¹⁹⁰, o qual, por sua vez, e segundo seus teóricos, não estava fadado a seguir os passos vacilantes de sua entidade antecessora, nem na forma nem no padrão de existência social (Machel, 1974a, 1974b; Meneses, 2015). A assunção dessa entidade revolucionária, contudo, dependia do aniquilamento dos supostos agentes do colonialismo enquanto um dos pilares do projeto, identificados aquando das

cidadão se constitua em elemento dinâmico de uma sociedade em progresso e possa usufruir de um nível de vida que o dignifique e prestigie a nação” (Costa, 1973).

¹⁹⁰ Nos discursos de Machel significava um homem constituído através de uma educação revolucionária, capaz de realizar um trabalho coletivo em prol do desenvolvimento de uma economia próspera e da autossuficiência produtiva, e ao mesmo tempo um “ente” despido de quaisquer crenças e superstições derivadas de heranças tribais (Macagno, 2009: 20-21).

resoluções adotadas no I Congresso da FRELIMO em 1962, e ainda presentes em Moçambique após a independência (Meneses, 2015: 16).

Faz-se relevante constatar que para a consecução dos objetivos da revolução, como forma de se alcançar os desígnios do “homem novo”, foi levado a cabo a criação das zonas (semi) libertadas, enquanto núcleos organizativos, significando um importante modelo prático representacional do processo revolucionário¹⁹¹. Concebidas anteriormente ao processo de transição para a independência, as zonas libertadas expressavam também os modos de gestão quotidiana do tal ente dotado das virtudes da revolução para o Moçambique independente. Assim, segundo Samora Machel,

A característica fundamental das zonas libertadas é que as massas cumprem as palavras-chave, são mobilizadas e publicamente organizadas por nós, e seguem a nossa linha [política] nas suas atividades diárias. É assim que a libertação da exploração, a eliminação do tribalismo e o nascimento da nação acontecem juntamente com o estabelecimento prático do poder popular a nível das estruturas políticas, económicas e sociais. [...] As zonas libertadas são centros de difusão da nossa ideologia, da vida nova que estamos a criar (Machel, 1974a: 11 *apud* Meneses, 2015: 18).

Samora Machel assevera que as zonas libertadas são territórios livres da dominação “capitalista-colonial, feudal tradicional”, visto que não estavam mais sob a administração dos régulos nem dos administradores coloniais. Este autor ressalta que as massas desses espaços passaram a ser administradas e organizadas de forma aberta e pública por uma nova ordem e conteúdos de direção assentes nos sustentáculos teóricos e práticos da revolução (Machel, 1975b: 93).

Nessa ótica, as dinâmicas da luta de independência, assim como a destruição do colonialismo português em Moçambique, libertariam o povo moçambicano para exercer a democracia popular explícita nas diretrizes do movimento. Da mesma forma, através de um trabalho de “purificação” levado a cabo nas zonas libertadas, o indivíduo até então não

¹⁹¹ Um resumo dos objetivos da luta de libertação recebeu destaque num documento especial coordenado por José Saraiva para o *Jornal de Notícias* intitulado “As etapas da luta”. Ver Miranda, 1975. p. 4.

enquadrado no modelo-prático da revolução teria a oportunidade de o fazer na busca da realização do ser revolucionário e militante da causa. A educação do povo, pela via militante e revolucionária, também seria o caminho pelo qual se buscaria eliminar o descompasso de uma educação elitista burguesa centrada no privilégio de poucos para a exploração das massas, tendo o aluno militante a noção de que seu aprendizado “se destina a habilitá-lo a melhor servir as massas e nunca para, como o colonialista, se instalar como parasita no dorso do povo (Machel, 1975a [1974]: 21).

Nesta aceção, através de um trabalho de educação para o “homem novo”, buscava-se “destruir as ideias e hábitos corruptos herdados do passado; desenvolver o espírito científico para eliminar a superstição; promover a emergência de uma cultura nacional, liquidar o individualismo e o elitismo” (FRELIMO, 1982b [1969]: 196 *apud* Meneses, 2015: 20). Vale lembrar que o “homem novo” revolucionário constitui-se em oposição ao modelo imperial colonial; e essa oposição dá-se pela identificação dos inimigos da revolução, tanto externos quanto internos, a exemplo dos representantes de países imperiais e do indivíduo colonialista. O Xiconhoca¹⁹², ou seja, aquele que mesmo sendo moçambicano, mas em consonância com os inimigos externos, irá fazer de tudo para sabotar as realizações e as promessas de uma transformação radical na identidade do ente nacional moçambicano revolucionário e pós-revolucionário, buscando promover alterações nas suas intrínsecas virtudes. Por esse motivo, Maria Paula Meneses explica que:

A conceptualização de inimigo conheceu um aprofundamento analítico, integrando não apenas o colonialismo, mas todas as formas de dominação e exploração que se erguiam contra o projeto de Estado popular. Na frente interna, a luta pela melhoria das condições de vida do povo, contra a corrupção, contra os desertores que traíam a luta, foi ganhando referência na identificação do “inimigo” do “homem novo” que emergia em Moçambique. Este inimigo interno revelava-se crescentemente complexo, atuando, sob múltiplos disfarces, em várias frentes (militar, política e económica) (Meneses, 2015: 19).

¹⁹² O Xiconhoca foi uma caricatura conceitual criada e popularizada pelo Departamento de Informação e Propaganda da FRELIMO. Representava os males e legados do colonialismo e o modelo do moçambicano imoral e corrupto. Foi amplamente usado e divulgado no combate aos inimigos da revolução (Meneses, 2015: 31).

Tal arquétipo de representação social simbolizado pelo “homem novo”, segundo os discursos oficiais da época e realizados pelo próprio Samora Machel, não possuía cor, não tinha raça e se diferenciava do seu correspondente colonial pela função que o mesmo receberia na teia inter-relacional da sociedade comunal; ou seja, a de um suposto agente no combate ao flagelo social da exploração do homem sobre o homem.

Na realidade, o que se explicava constantemente no interior da FRELIMO e ao povo moçambicano através de seus manuais e por meio de uma educação revolucionária, era que os complexos de toda sorte impediam a consecução dos princípios de aprendizado dialético e a progressão de grupo, dado que as forças reacionárias internas e externas atuavam incessantemente para sabotar a revolução através da exploração de complexos e conflitos variados, incluso os raciais¹⁹³. Desse modo, Machel ressalta que:

O racismo, seja ele de brancos em relação a negros ou de negros em relação a brancos, é uma das formas mais degradantes e humilhantes do sistema de exploração do homem, o instrumento preferido das classes reacionárias para dividir, isolar e aniquilar as forças progressistas. Para nós, o racismo e os seus irmãos gémeos – o tribalismo e o regionalismo – constituem autênticos crimes contrarrevolucionários (Machel, 1975a: 10).

No seu *Processo de Revolução Democrática Popular em Moçambique* – uma obra bem elaborada e concisa que faz um resgate das motivações estratégicas da luta pela independência, e que é, ao mesmo tempo, um manifesto em defesa da revolução, – Samora Machel (1975b) faz uma análise da situação ainda periférica de Portugal no campo económico e na relação com as outras ex-potências coloniais. Machel explica como o colonialismo português, além de não ter proporcionado progressos para o desenvolvimento social do seu próprio povo, assumia o papel de porta voz e, ao mesmo tempo, de

¹⁹³ Com o título “Vão acabar as discriminações em Moçambique” na capa do *Diário de Notícias* do dia 26 de junho, o jornal destaca algumas promessas de Samora Machel como presidente, e sublinha que “o presidente socialista prometeu [...] acabar com todas as discriminações – raciais, sociais e religiosas – no país” (Barros, 1975).

intermediário das diversas potências imperialistas para os seus projetos neocoloniais. Argumenta ainda que, por meio de um plano próprio e de uma tentativa de transição para a independência por etapas, Portugal teve o intuito, num primeiro momento, de ali colocar seus representantes indígenas e manter o *modus operandi* da exploração com uma nova roupagem (Machel, 1975b: 12-13).

Desse modo, Machel afirma também que o processo de descolonização não representava a simples transferência geográfica e de poderes de Lisboa para Lourenço Marques, nem uma continuidade do arquétipo de opressão exercido até então, típico dos esquemas forjados pelo neocolonialismo em África, porém agora realizado por governantes de “pele preta” (Machel, 1974a: 11). A mão firme do novo Estado moçambicano, por sua vez, se justificava pela ameaça constante ao ideal socialista idealizado e defendido pelo novo grupo no poder e pelo seu representante máximo. Ainda, Samora Machel dizia que para desenvolver um trabalho coletivo de educação em prol do povo, onde a mulher era peça fundamental da revolução, seria necessário estabelecer uma atitude solidária e transformadora; mas, para isso seria essencial eliminar o obscurantismo e o individualismo. Segundo este autor,

Desenvolver uma moral sã e revolucionária que promova a libertação da mulher, a criação de gerações com um sentido de responsabilidade, exige a destruição das ideias e gostos corruptos herdados. Para implantar a base de uma economia próspera e avançada é necessário que a ciência vença a superstição. Unir todos os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que a nossa consciência morra [mate] a tribo para que nasça a nação (Machel, 1975b: 35).

Após a independência moçambicana, eram considerados os inimigos do povo aqueles que interna e externamente pusessem em causa o projeto de construção nacional baseado na emergência do “homem novo”, onde o novo modelo de unidade nacional suplantaria as diferenças de ordem racial e étnica. Entretanto, como explica Sérgio Chichava, em conformidade com regimes africanos análogos, que buscavam defender um modelo de partido único “em detrimento de um pluralismo político e social, oficialmente com receio de

incitar particularismos identitários, a Frelimo enquanto partido tentava negar qualquer tipo de diversidade: religiosa, política, étnica, etc.” (Chichava, 2008: 8).

Da mesma forma, Maria Paula Meneses (2015) sugere que, tendo a FRELIMO, enquanto movimento, procurado alargar a todo o Moçambique a visão de nação firmada na grande narrativa concebida pela luta anticolonial, centrada na denúncia do colonialismo e das suas perversões, no período da transição (1974-1975), fez com que os debates sobre as diversidades culturais e políticas presentes em Moçambique fossem fortemente evitados (Meneses, 2015: 27).

Por fim, por meio do discurso oficial, Samora Machel imbuído de uma ética socialista e de uma moral revolucionária, não condenava somente os tribalismos, mas qualquer tipo de segregação de tipo racial, de diferenciação de base educacional e social, complexos de inferioridade e superioridade, e elitismos de toda sorte. Assim, reafirmava categoricamente que nunca havia lutado contra o povo português ou contra a raça branca, mas contra o sistema de opressão colonial que teimava em continuar (Machel, 1974a: 17; 1975b: 20).

Não sendo o povo português nem a população branca da colónia alvo da luta anticolonial, mas sim o colonialismo e o neocolonialismo, busco analisar, nos seguintes tópicos o papel dessa população “branca” de origem portuguesa ou de outra matriz cultural, que por razões variadas permaneceu no território após a independência e participou, de forma diligente ou não, dos eventos que procederam à revolução moçambicana. Como expus anteriormente, grande parte dos que permaneceram na ex-colónia não tinham motivações ideológicas para essa opção. Na verdade, cabe mencionar que há uma miríade de situações e razões para o desejo de permanecer em Moçambique sem se estar aderente ao projeto político de nação, muitas delas estavam ligadas a lógicas económicas e/ou afetivas, e por estas mesmas razões, muitos outros “brancos” estão a voltar ao país atualmente.

6.4. Saídas e chegadas de “brancos” a Moçambique: uma permanência

Após a guerra de libertação (1964-1974) e o período de transição para a independência (1974-1975), o modelo de sociedade buscada pela via nacionalista e socialista da FRELIMO almejava eliminar a ampla exploração da força de trabalho camponesa por parte de um grupo social, racial ou mesmo suprimir qualquer forma de discriminação de uma comunidade cultural sobre a outra. Isso não significava que os detentores dos meios de produção tinham de ser alheados totalmente de suas posses. Todavia, foi imperioso que os lucros derivados do sistema produtivo fossem melhor distribuídos tendo em perspectiva uma elevação do padrão de vida da maioria da população moçambicana (Machel, 1974c, 1975b; Minter, 1998; Meneses, 2015). Nesse processo de relocação das demandas prioritárias houve muita confusão, propositada, sobre o destino dos “brancos” da colónia (Rita-Ferreira, 1988).

A partir de 1975 uma desmesurada propaganda negativa sobre o tratamento dado aos brancos das ex-colónias foi posta em marcha interna e externamente, com apoio de nações contrárias aos ideais da revolução e consideradas como os principais bastiões dos regimes de minoria branca em África: a saber, África do Sul e Rodésia. Essas ações propagandísticas, muitas delas frontalmente contrárias ao novo governo, emitidas por Estados e movimentos considerados inimigos do regime da FRELIMO, a exemplo da Resistência Nacional Moçambicana, que através da rádio “Voz da África Livre” a partir da Rodésia, chegou a provocar apreensão em muitos portugueses, moçambicanos e outros residentes “brancos” do país.

Contudo, vale lembrar que mesmo antes do processo transição para independência, os órgãos supra-estatais e os serviços de inteligência sul-africanos, rodesianos e moçambicanos buscaram sabotar na nascente o projeto moçambicano de

revolução social e independentista, por meio da publicação de eventos inverídicos, de criação de factoides em jornais, promovendo um terror psicológico na pequena população branca do país. Portugal da mesma forma havia assistido as tropas rodesianas no interior de Moçambique por meio de uma operação mútua contra as guerrilhas anticoloniais¹⁹⁴ (Minter, 1998: 41).

As matérias veiculadas via imprensa ou rádio estrangeiras e moçambicanas, muitas destas últimas ainda sob o comando do Eng^o. Jorge Jardim, continham um conteúdo um tanto fantasioso sobre a nova realidade moçambicana naquele período. Após tentativas de negociação para uma transição política favorável a Portugal “buscando dividir e seduzir as pessoas com meias promessas” (Brangança e Wallerstein, 1978 (III): 52-53), os dirigentes coloniais chegaram o ponto de, em suas linhas de transmissão, decretar a total falência do novo regime antes mesmo da sua implantação, buscando difundir ainda a ideia de que o governo da FRELIMO estava propenso a confiscar imediatamente os bens de todos residentes brancos de Moçambique assim que possível por puro revanchismo racial (Rita-Ferreira, 1988: 126). Recordar-se, contudo, que os “brancos” nascidos em Moçambique eram uma diminuta parcela da população geral, e por isso nem todos, após os processos de independência, estavam propensos a trocar a sua nacionalidade portuguesa pela naturalidade moçambicana e, como afirma William Minter, “a maioria dos brancos não estava disposta a viver sob um regime africano” e “[...] muitos brancos entraram em pânico face a perspectiva de serem governados por ‘terroristas’” (Minter, 1998: 125-126).

O processo de intensa saída de “brancos” se inicia em 1973, havendo alguma continuidade substancial nos três anos subsequentes à independência (1975), e em paralelo com a chegada de novos “brancos” (cooperantes e internacionalistas). Vale recordar ainda

¹⁹⁴ Operação esta assente numa tríplice aliança militar e política entre Portugal, África do Sul e Rodésia, e que a partir de 1970 ficou conhecida como exercício Alcora. Nesta tese, Cf. Meneses e Martins, 2013.

que dentre os “brancos” havia africanos de várias proveniências étnico-raciais, que mesmo antes de 1961 já gozavam do estatuto de assimilado. Como mencionado, muitas dessas pessoas formavam a pequena elite africana negra e mestiça que inclusive fez oposição democrática ao regime colonial. Rita-Ferreira (1988:124) explica que esse grupo minoritário de origem europeia, africana e asiática era beneficiário de um grau relativamente alto de receitas, níveis de consumo, de saberes científicos e técnicos, possuindo total conhecimento de gestão dos órgãos do estado, das companhias do setor público e das agências económicas do serviço privado, e sendo igualmente “a única em cujo seio se tinha desenvolvido um verdadeiro espírito nacional”. Sobre essa pequena elite ressalta:

Foi dela que emanou a maioria dos dirigentes e ideólogos da FRELIMO e dos seus mais qualificados militantes e simpatizantes. Dividida por ideologias e religiões antagónicas, foi também dela que emanaram os movimentos proto-políticos que recusaram considerar a FRELIMO ‘como única e legítima representante do povo moçambicano’ e que, com trágicos resultados, opuseram alguma resistência à entrega da soberania àquele movimento triunfante (Rita-Ferreira, 1988:125)

Para William Minter, o malogro inicial do projeto independentista revolucionário ocorreu, dentre outros motivos, porque os postos especializados estavam todos preenchidos por portugueses, e com a saída de muitos “brancos” do país, razão indireta de tal insucesso segundo o autor, a economia industrial e financeira nas cidades começou a entrar em colapso. Outro setor muito prejudicado foi a economia de mercado rural, igualmente dependente de atacadistas e cantineiros portugueses (indo-portugueses, sino-portugueses, etc.), “cujos os camiões e lojas asseguravam a troca dos produtos agrícolas por instrumentos de trabalho, roupas e outras mercadorias” (Minter, 1998:31).

Assinala-se que houve atritos contundentes entre grupos economicamente mais favorecidos e menos favorecidos na realidade diária da própria sociedade moçambicana, ou entre brancos e negros. Contudo, destaca-se que essas fricções foram uma realidade desde as primeiras décadas da república, quando a elite negra e mestiça tentava ferverosamente, através de editoriais de jornais e petições públicas (como as já relatadas nos escritos de “O

Africano” e “Brado Africano”), mudar a consciência popular e as ações do Estado colonial sobre a realidade dos negros da colónia (Penvenne, 1989).

Mas questiono se o que motivava estas fricções sociais estava mais na diferença de classe perceptível na sociedade colonial, e ainda hoje na pós-colonial, do que na diferença de cor da pele, também muito presente. Em ambas épocas a classe pode ser tida como um fator de discórdia que tende a aumentar caso o fosso entre as mesmas seja demasiado largo (Nkrumah, 1977a, 1977b). Mas é no período colonial da sociedade moçambicana que a questão do racismo, ou seja, do racismo colonial e o preconceito de classe tem relevo, haja visto que as leis promulgadas pelo Estado português a partir da segunda década do século XX tenta incansavelmente discriminar quem é cidadão com direitos, por meio de distinção do fenótipo, classe e da diferenciação cultural, e quem não o é¹⁹⁵. Este é um aspeto que precisa ser levado em consideração, pois delegar unicamente o fator racial, ou a certo revanchismo de cunho racial, os motivos que levaram milhares de portugueses e seus descendentes a deixarem Moçambique desde 1973, é realizar uma análise simplista da história da nação moçambicana colonial e pós-colonial.

A tão falada saída em massa de portugueses antes e após a independência de Moçambique está envolta em mitos, o que não deixa de ser sintomático de uma época em que o regime do *apartheid* na vizinha África do Sul buscava com certo êxito alicerçar-se e propagar seu sistema de segregação racial para o resto da África Austral. Apesar de Portugal ter sido o destino prioritário para a maioria dos “retornados¹⁹⁶”, muitos daqueles “fugidos”

¹⁹⁵ Ressalto que a partir da instituição do estatuto do assimilado na década de 1930, a procedência cultural passou a apresentar um peso menor no que tange à classificação estatutária da sociedade, visto que a maioria dos mulatos, mestiços e alguns negros de formação cultural claramente portuguesa se viram compelidos a aceder a tal estatuto para provar que eram civilizados. Sobre esse assunto conferir Penvenne (1989) e Rowana (1989).

¹⁹⁶ Termo como ficaram conhecidos aqueles indivíduos de ascendência portuguesa por *jus sanguinis* ou por naturalização que no período de transição para as independências (1973-1975), ou depois deste, foram pela primeira vez ou voltaram a Portugal por não estarem em comum acordo com os projetos revolucionários dos novos Estados independentes.

dirigiram-se, por opção ou não, justamente para países africanos regidos político e socialmente por minorias brancas.

Assim, é preciso salientar que milhares de cidadãos portugueses (brancos, negros, asiáticos e mestiços) e seus descendentes não foram de facto expulsos do país. Todavia, após o golpe de 25 de Abril 1974, a maioria desse segmento social sofreu pressão para escolher sobre a aderência ou não ao modelo de Estado que se procurou implantar, havendo condicionantes de acordo com a opção de permanecer ou não em Moçambique. Uma resolução que esteve bastante em evidência dizia respeito àquelas pessoas com muitas posses e que não desejavam mais ficar no país, pois determinava justamente a nacionalização dos bens de capital (casas, fábricas, etc.).

Contudo, vale a pena analisarmos brevemente o período que vai de abril a setembro 1974, e que Rita-Ferreira (1988) chama de interregno anárquico¹⁹⁷. Primeiramente, em relação a este intervalo de tempo, o autor revela que o grupo de residentes “brancos”, ou seja, “de origem europeia e asiática, bem como de africanos urbanizados”, não estava a espera do advento do 25 de Abril e nem mesmo tinha consciência que a FRELIMO consistia numa organização armada revolucionária, que adotava a ideologia marxista-leninista, e arrebatava apoio das massas populares do país, assim como de países progressistas e organismos internacionais (Rita-Ferreira, 1988: 127). Foi a partir do 25 de abril que muitos “brancos”, estando já contra o regime colonial e em apoio a oposição democrática, perceberam de facto o que se estava a passar no cenário político do país, ajudando no processo democrático de transição, e inclusive aderindo à FRELIMO posteriormente:

O 25 de Abril gerou uma série de cogumelos políticos. Mas o mais real era a FRELIMO. Até então eu não sabia, era uma atrasada política. Quando começa os discursos políticos entre os cogumelos que aparecem, o grupo dos Democratas de Moçambique ainda não estava estruturado; era uma organização que esteve ligada a FRELIMO, onde havia advogados, etc; depois havia os clandestinos que trabalhavam com a FRELIMO, os que fugiram para Dar-es-Salam, um até como

¹⁹⁷ Para o autor, compreende o período que decorre o golpe de Estado em 25 de abril de 1974 e à data da investidura do Governo de Transição em 20 de setembro do mesmo ano, e onde ocorre uma “fuga” em massa de população de ascendência europeia, asiática e africana (Rita-Ferreira, 1988: 125).

colono, o Jacinto Veloso, que escreveu o “[Memórias em] voo rasante”. [...] Via os jornais e percebi o que se estava a passar e dizia: “eu quero militar com a Joana Simeão! (risos). E o pai do meu primeiro filho, que era um intelectual de esquerda, mas não militante, dizia: Oh, Rosário, tu não estas bem da cabeça! Essa nem pensar...! Mas são os Democratas de Moçambique, disse eu! mas ok. Então houve um grupo de pessoas que, ou eram de esquerda ou eram como eu; que queria a nossa independência (Entrevista com Rosário, em 10 março de 2014).

Rosário, 66 anos, nascida em Moçambique, explica que antes de aderir formalmente a FRELIMO no período supracitado, realizou trabalhos com militantes que já representavam a Frente em Lourenço Marquês:

[...] Então fomos trabalhar com os democratas de Moçambique, levados pela mão do Zé Luís Cabaço, que nos conhecia, os branquinhos né, nós nos conhecíamos. Então, qual era nosso trabalho? o grupo era um bocado grande, e trabalhávamos num prédio ali na 24 de Julho. O Zé queria que trabalhássemos e estudássemos a imprensa, o que era muito importante, etc.; e depois ele corrigia isso tudo pra ser analisado pelo topo da FRELIMO, que estava lá longe, não estava aqui ainda. E não era nada camuflado, pois já se podia falar na FRELIMO, já era 74 e já tinha acontecido o 25 de Abril. Nesse momento, toda gente já sabia que os Democratas de Moçambique era pró-FRELIMO (Entrevista em Maputo, 10 de março de 2014).

Rita-Ferreira, ao analisar os eventos compreendidos no período de transição, sugere que a imobilidade dos militares (que chama de um cessar fogo unilateral), programada ou não, esteve na génese dos eventos que desencadearam a saída em massa de populações de origem europeia e asiática naquele interregno. (Idem: 129). A “ausência” dos militares da função de manutenção da lei e da ordem¹⁹⁸ e a consequente substituição dessa função por autoridades administrativas e policiais locais, foi iniciativa suficiente para proporcionar desordens, atos de violências e saques à cantinas e estabelecimentos comerciais no meio rural. A destruição, encerramento ou ocupação desses comércios e outras atividades produtivas em posse de indivíduos de origem asiática e de pequenos agricultores locais, causaram um primeiro êxodo de pessoas, em geral do campo para as cidades, com igual fuga em massa e transferência do pessoal especializado dos complexos agroindustriais e de empresas privadas para países vizinhos, bem como para Portugal e Brasil (Idem: 130-131).

¹⁹⁸ Com base em relatos o autor sugere que as razões para a interrupção das atividades dos militares foram ordenadas pelo Estado Maior das Forças Armadas em Lisboa (1988: 130).

Para Rita-Ferreira (1988), os graves acontecimentos desse período, como ataques e homicídios nos subúrbios da capital, cometidos por grupos de brancos insurrectos armados contra negros, particularmente nos eventos do 7 de setembro e do 21 de outubro¹⁹⁹, foram resultado da persistente inquietação provocada pela propaganda política proveniente de diferentes quadrantes geopolíticos, da gradual sensação de insegurança exacerbada pelo aumento das incursões armadas da FRELIMO, da total inação funcional dos militares portugueses, com anuência de parte deles a ideologia do movimento, e dos danos e prejuízos às infraestruturas económicas por todo o país.

Os ataques e homicídios cometidos por grupos de conservadores brancos contra habitantes negros tiveram como resposta uma imensa mobilização de multidões de negros do subúrbio em direção à “cidade de cimento”, lançando mão de investidas violentas e indiscriminadas contra europeus e asiáticos, também de bairros periféricos, ocasionando igualmente um grande número de mortes (1988:133). O número de ataques violentos e mortes só não foi maior porque essa mesma multidão enfurecida foi contida antes de alcançar o centro da cidade de cimento. De acordo com Benedito Machava, um grupo de contrainsurreição armada liderado por elites africanas residentes nos subúrbios de Lourenço Marques, conhecido como grupo Galo da Mafalala²⁰⁰, de posição política mais moderada, teve papel fundamental na contenção das insurreições armada da minoria branca, mas sobretudo no controlo das revoltas populares contra esta mesma minoria, ocorridas no rescaldo da assinatura dos acordos de Lusaca em 7 de Setembro de 1974 (Machava, 2015: 54; 79-80).

Os dois esforços violentos para desestabilizar o processo de transição, a revolta no 7 de Setembro em Lourenço Marques, e os distúrbios sangrentos do 21 de Outubro, foram

¹⁹⁹ Sobre estes eventos verificar, dentre outros, Machava, 2015; Meneses, 2015 e Rita-Ferreira, 1988.

²⁰⁰ Para maiores detalhes sobre o grupo “Galo da Mafalala” verificar, nesta tese, Benedito Machava, 2015.

percebidos como reações da elite colonial desejosa em conservar seus privilégios, com base na exploração da maioria dos moçambicanos (Machava, 2015; Meneses, 2015). Maria Paula Meneses declara que os objetivos por trás desses eventos supostamente buscavam instigar um conflito racial, desqualificar os acordos de transição, desacreditar a habilidade do governo de transição em preservar a tranquilidade pública, e em resguardar a vida e os bens das pessoas (Meneses, 2015:24). Todos esses episódios acabaram por ser percebidos pela FRELIMO como a derradeira ofensiva armada do fascismo colonial português em Moçambique, contribuindo para um maior receio da própria FRELIMO com relação aos que não apoiavam a sua causa (*Ibidem*).

Os episódios de distúrbios, insurreições conservadoras e morticínios estão bem presentes na lembrança de alguns “brancos” que vivenciaram este período logo a seguir o 25 de Abril em Maputo. Foi um intervalo de tempo de muita euforia mas igualmente tenso; especialmente para os que se engajaram ativamente para a independência do país, como Rosário:

[...] a partir do 25 de Abril então começam as ameaças de bomba e tudo mais [...] e chegam a pôr uma bomba num carro, mas sem ninguém dentro. Os próprios democratas sabiam que estava a se passar um movimento contrário a independência; e nós não sabíamos em que pé estavam as negociações nem lá nem cá, pois era prematuro nos darem essas informações. Só estávamos a preparar caminho. Então de repente veio o 7 de Setembro...e foi aquele susto; susto não, pois éramos jovens e não estávamos com medo. Mas estivemos apreensivos, pois tomaram a rádio e anunciaram que vinham atrás de nós. Então começamos a mudar de casa,...e havia as mães que não estavam nos esquemas dos filhos, mas iam comprar pão e outras coisas básicas pra nos ajudar, pois estávamos sem nada né. Aliás foi-se deixando tudo pra trás, com as mudanças constantes. Então, os que não queriam a independência anteciparam o golpe e foi uma coisa não prevista, pois as negociações estavam a ser preparadas com os portugueses. Quando começa os acordos em Lusaca, a bagunça já tinha sido feita toda aqui (Entrevista em 10 março de 2014).

Após a independência total em 25 de junho de 1975, conforme era de se esperar houve excessos, como o famoso caso, tempos depois, das restrições conhecidas como 20/24: correspondia a uma determinação de que as famílias ou as pessoas, individualmente, poderiam, na hora da compra da passagem para o lugar de destino, transportar consigo

apenas 20 quilos por peça de mala, dentro de um espaço de tempo de 24 horas a contar da compra das passagens. Contudo, apesar da rigidez nas ações para adequar a sociedade pós-colonial nos moldes da revolução que se buscou estabelecer, estes atos mais duros, como restrições para com aqueles que não perspetivavam permanecer no país, pelos relatos, estavam longe de corresponder à regra.

Sendo assim, as razões para a partida podem ser explicadas e caracterizadas, *a priori*, mais com base nas divergências nas aspirações políticas, ideológicas e económicas, e pautadas nas escolhas feitas por essa população, do que propriamente assente em alguma ação de Estado dirigida diretamente para esse grupo e baseado em preconceitos de ordem racial ou qualquer outra. De facto, muitos “brancos” deixaram o país antes da independência. Outros, porém, saíram de Moçambique após serem levados a cabo os processos de nacionalização da saúde e das habitações de rendimento, etc., mas as razões foram sempre pessoais.

A respeito das contradições nos processos de saída, outro entrevistado, Rodolfo, 63 anos, marido de Rosário, afirma que quando era mais jovem ouvia muito o pai dizer que era pró-independência. Mas já adulto, enquanto estava a viver no Chimoio [ex-Vila Pery] e a tirar o curso, ressaltou:

Uma vez fui a Lourenço Marques, atual Maputo, e fiquei muito admirado; não esperava nunca que meu pai tivesse os contentores [prontos], e metesse as coisas e fosse embora para Portugal. Meu pai era a última pessoa que eu pensava que fosse fazer isso. [...] Eu que sempre ouvia ele falar em esquerda e tudo mais; e ele veio de Portugal durante a segunda guerra; porque aquele país estava em crise, e estava já de alguma maneira a ser acossado. E, naquela época, minha avó estava com muito medo, pois encontrava o Avante em casa escondido. O pai lia o Avante, um jornal comunista (Entrevista em 10 de março de 2014).

Sendo um projeto progressista, com regimentos e diretrizes bem delineados, o modelo de governação proposto pela FRELIMO não correspondeu às expectativas daqueles que – ainda que desejassem a independência e tivessem igualmente um pensamento de vanguarda –, por razões particulares ou incompatibilidade de ideias, preferiram deixar o

país antes, durante ou depois dos processos de independência. O motivo para o êxodo não foi circunscrito, mas para um grupo considerável, em geral conservador, o fim dos privilégios foi determinante para essa escolha.

Em suma, é pertinente a questão colocada por William Minter (1998: 31) sobre se o êxodo dos colonos teria estancado caso tivessem sido desenvolvidos mais esforços por parte do novo governo para aplacar seus medos e incertezas. Contudo, como o autor assevera, “sem dúvida que grande parte simplesmente se recusava a aceitar viver sob um governo independente que não lhes concedia privilégios especiais só pelo facto de serem brancos” (Minter, 1998: 31). Tanto a aplicação da ideologia política e económica da Frente de Libertação, quanto a perda de privilégios cultivados num modelo capitalista colonial, por parte do grupos de alguns “brancos”, são motivos para se concluir que a saída em massa de pessoas, a despeito das permanentes chegadas, foi um evento, de certo modo, inevitável.

Capítulo 7. As histórias do depois. Antirracismo e solidariedades

Neste capítulo, baseado em alguns novos relatos, analiso como os entrevistados percebiam e/ou recebiam direta ou indiretamente as atitudes racistas no período colonial. Avalio também como percebiam na atualidade as possíveis atitudes de discriminação pelo fenótipo providas de um segmento da sociedade, mas que procura falar pela maioria da população.

Busco ainda examinar quais são os pontos de interseção e exclusão entre o passado colonial e o presente pós-colonial sobre a temática da discriminação, e quais as divergências existenciais e as formas de se colmatar esta experiência no presente da realidade moçambicana de Maputo e Tete. As visões e experiências dos meus entrevistados sobre este assunto, ora se coadunam, ora divergem, principalmente no que tange às experiências individuais e em relação aos efeitos dos fenómenos raciais num futuro próximo.

No dia 19 de março de 2014, pelo final da tarde, estive a conversar com Tânia num café na Avenida Vladimir Lenine, próximo ao Jardim dona Berta, em Maputo. Tânia, 54 anos, nasceu e viveu em Tete até completar os 20 anos. Casou-se cedo e saiu daquela cidade para acompanhar o marido que foi morar em Maputo a trabalho. De família com origens goesa e moçambicana por parte do avô paterno, e de mulato de negro com branco por parte da avó, Tânia autodenomina-se enquanto “mestiça clara”.

Apesar de na aparência fazer parte de um grupo tido por alguns no país como “brancos da terra”²⁰¹ ou não-negros, tanto no período colonial quanto no período mais recente, Tânia diz que teve e ainda tem grandes dificuldades em se enquadrar num

²⁰¹ Em conversas corriqueiras em Moçambique com pessoas que poderiam ser abarcadas pela definição de branco, algumas sugeriram que só seriam considerados brancos no país os estrangeiros do norte da Europa ou *boers* da África do Sul. Acredito que esta questão, como outras a respeito deste assunto, é relativa ao contexto, pois na sociedade moçambicana há vários níveis de gradação para a pessoa branca, dependente ainda de onde parte para tal denominação.

determinado segmento ou estrato racial. Na infância, com muitos obstáculos para sua família pagar uma escola privada, conta que sua irmã e ela estudaram em colégio de freiras em Tete, e que eram “das poucas crianças mais escurinhas” a frequentar tal instituição.

Nós éramos duas meninas e pela distância não podíamos ir pra escola pública e tal, que não era a mesma coisa, [pois] era um colégio religioso da igreja católica, mas nós éramos muito poucas as pessoas que não eram brancas. Se bem que as freiras até faziam caridade, faziam uns preços especiais para as pessoas com menos posses. Mas de alguma forma o facto de sermos de outro tom de pele estava enraizado na sociedade (Entrevista realizada em 19 de março de 2014).

As lembranças de Tânia desse período não são de todo más, porém como era característico para as famílias de origens declaradamente mestiças pelas autoridades coloniais naquela época, diz que encontrava barreiras para ascender ao mundo social dos “brancos” com ascendência europeia, e visto que “entre os brancos de um lado e os indígenas do outro, assimilados e mistos despertavam evidentes suspeitas nos dois polos” (Thomaz e Nascimento, 2012:330).

Quando se é criança, este mundo colonial separado por pretensas superioridades de cor, a princípio, não faz sentido. Contudo, perpassa um pouco por aquilo que Franz Fanon (2008) coloca:

No mundo branco, o homem de cor [que não a branca] encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (Fanon, 2008: 104).

Esta afirmação de Fanon (2008) possibilita na atualidade tanto a análise a respeito da convivência com situações de racismo no mundo ocidental, em países ditos civilizados e democráticos como, por exemplo, a França, mas configura sobretudo uma tácita descrição sobre as realidades outrora vividas em países sob a baioneta do colonialismo no século XX, a respeito, por exemplo, de Moçambique sob domínio do colonialismo português.

Em conversa com Tânia sobre sua percepção da realidade colonial e das dificuldades que por ventura enfrentou por adentrar num “mundo branco” – representado pelo colégio de freiras e toda a rede social que esta relação educacional proporcionava até a adolescência – riu-se um bocado, hesitou um pouco, e acabou por dizer:

[...] lembro-me de um facto que está vivo na minha mente ainda hoje... a colega que fez esse trabalho comigo [na escola] também não se esquece nunca mais de falar desse assunto. É que havia um espetáculo... a minha vida em casa... os meus pais nunca nos quiseram notar essa diferença, a cor de pele, eu acho que aquilo era um dom que meu pai tinha [de não deixar que notassem a diferença!?!]. Então, no colégio nós sentíamos isso quando houve essa... Havia, assim, grandes realizações, como teatro etc., no encerramento do ano, e as princesas... a princesa tinha que ser uma branca, loira e não sei quê, e nós as duas mais escurinhas daquele grupo de teatro, fomos convidadas a servir de janela, e não abrir a boca; fazer papel de janela! Era assim [nesse momento Tânia mostra a posição com os braços a mencionar um quadrado que seria a janela], e a princesa encostava-se ali; nós ficávamos ali, janela, exatamente as mais escuras; não tínhamos que abrir a boca. E fartavam-se com algumas coisas dessas janelas, nós questionávamos e não sei quê, até ao dia, muito próximo da independência, depois do governo de transição, nos chamaram a protagonizar o show principal de Marrabenta. Mas era Marrabenta, porque se fosse de valsa talvez nós não estivéssemos em condições, porque durante o percurso todo nós não entramos nessa. Mas como se deu a independência, ou estava próximo a independência, e já tinham incluído alguma coisa nossa no currículo das festas, quando chegou a vez da Marrabenta, nós aí fomos chamadas a dançar e a fazer papéis principais. Esse tipo de coisa, esse tipo de discriminação é que aborrecia (Entrevista realizada em 19 de março de 2014)²⁰².

Situações como esta podem parecer uma descrição banal ou quase folclórica, onde para uma peça popular, a menina negra, mulata (ou não-branca) é preterida por outra branca, loira, etc., para representar o papel principal de princesa. E ao mesmo tempo, revela a estereotipação dos usos e costumes quando tenta-se atrelar um estilo musical, como a Marrabenta, a um grupo cultural, cor ou “raça” com base em atributos tidos como étnico-raciais²⁰³.

²⁰² É válido esclarecer que o facto de, à época, Tânia estudar em uma escola de freiras é representativo de que ela e sua família advinham de uma classe socialmente mais abastada. Contudo, a razão de Tânia e a família terem um capital económico, não significa que detinham igualmente um capital social que lhe impedisse de sofrer algum tipo de preconceito.

²⁰³ Vale ressaltar ainda que a Marrabenta é um estilo musical com origens no sul do território moçambicano e constituída de uma mescla de música regional africana (tida como tradicional) com influências da música afro-americana. Contudo, esta linguagem musical foi adotada pelo projeto colonial e pelas associações africanas para ser representante de uma pretensa identidade nacional. Sobre a Marrabenta como instrumento de promoção de uma identidade nacional conferir os trabalhos de Rui Laranjeira (2005) e Amélia Matsinhe (2005).

De acordo com Homi Bhabha (2005: 154), o mito da pureza racial e da prioridade cultural criado em torno do estereótipo colonial opera com o intento de “normalizar” as convicções múltiplas e os sujeitos discriminados no discurso colonial, como resultado do próprio procedimento de negação do “outro” pela narrativa colonial nos vários moldes representacionais do cotidiano e das artes. Como sugere Francisco Noa (2002) em relação a interpretação e estereotipação do “outro” no campo literário de cariz colonial:

A representação do Outro decorre da própria natureza da linguagem que é a da sua duplicidade. Quer dizer, ela é capaz de ser denotativa e conotativa simultaneamente. Ou, então, de ser literal e metafórica. [...] O outro é, assim, a grande ficção, inatingível, incomensurável, adentro da grande ficção que é o romance colonial (Noa, 2002: 307).

Homi Bhabha (2005) propõe uma leitura do estereótipo racial de cariz colonial do mito originário de pureza racial enquanto derivado de um fetichismo que recusa simplesmente a diferença. Essa recusa, dá-se pela apetência a uma suposta forma originária que estaria mais uma vez ameaçada pelas distinções de cultura, de cor e de “raça”. Dessa forma, a edificação de estereótipos exerce, assim, um extraordinário processo de segregação e de validação da hegemonia sobre a pessoa colonizada, em que a rejeição da diferença transforma o ente colonizado num ser inadaptado, numa reprodução caricata, num ‘duplo’ “que ameaça cingir a alma e toda a pele, indiferenciada do ego”:

O estereótipo não é uma simplificação por ser uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma imobilizada, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro autoriza), constitui um problema para a *representação* do sujeito nas suas significações das relações psíquicas e sociais (Bhabha, 2005: 155).

Infelizmente, a suposta trivialidade nos casos como o de Tânia, repete-se constantemente pelo mundo em nossa época “moderna”. Vale recordar que nos contos de fadas ocidentais, dentre as várias pretendentes da corte, brancas, loiras, etc., o príncipe acaba por escolher sua princesa fora do seu meio social, acabando por ser ela de origem humilde e assinalando assim um final feliz. Porém, este *Happy End* corrobora uma peculiar

característica: a enteada pobre que vira princesa nestes contos, com raras exceções, acaba por também ser sempre branca, excluindo assim milhões de outras aspirantes ao principado.

O inconsciente coletivo para o pensamento fanoniano, isto é, – local onde se traça as ideias, arquétipos, os mitos e lendas, onde reis e rainhas, princesas e anjos são todos brancos – é uma construção cultural adquirida, e não apenas engramas contínuos do tipo humano. Assim, para Fanon (2008: 159-60), o contacto e “ingestão” incessante destes mitos, lendas e todos os preconceitos para com os indivíduos que não são de “cor branca”, que não descendem diretamente de uma Europa branca (e, segundo o próprio, de uma Europa racista), leva a qualquer um, branco ou não, a internalizar e regurgitar estes discursos, mitos, histórias estereotipadas e preconceitos; mesmo que eventualmente sofrendo-os na própria pele.

No sentido oposto, a brancura enquanto virtude ontológica também é uma construção cultural, assim como qualquer virtude ontológica societária. Sobre esse dualismo cromático e semiótico, segundo Fanon:

Na Europa, o preto [e hoje em dia na ribalta outra vez o árabe], seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta preposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro”. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém²⁰⁴; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loira, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na Europa, isto é, em todos países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado (Fanon, 2008: 160).

Nessa perspetiva, para uma sociedade eurocentrada, segundo este autor, o negro representaria o arquétipo dos valores inferiores. Então, assim não é de se espantar que no caso de minha interlocutora e de sua irmã, no tempo colonial, estas experiências poderiam

²⁰⁴ Cabe lembrar que em Portugal ainda é comum usar-se a expressão “fazer-lhe a vida negra” quando se pretende provocar problemas à alguém. No Brasil, a expressão “a coisa está/ficou preta” subtende que problemas estão a afetar a pessoa.

representar justamente aquilo que Fanon (2008) e Bhabha (2005, 2007) apontam, denunciam e contestam nos seus escritos: o *locus* colonial como produtores de duplicidades existenciais. Ou seja, é possível sugerir que por não pertencerem totalmente a uma candura branca, foram simplesmente relegadas a meras coadjuvantes inanimadas, a janelas, a adereços que “entravam caladas e saíam mudas”. Alguém poderá questionar se este facto foi obra do acaso. Será? Tal facto a marcou profundamente, e suas nuances, tanto contextual quanto vivencial, podem exprimir que não se passa somente de uma coincidência. E mesmo que se tratasse de coincidência, o *momentum* colonial existente *per se*, com suas contradições e marginalizações, corrobora para extinguir esta dúvida.

Todavia, na entrevista procurei ressaltar o facto curioso de que, aos olhos da maioria da população, Tânia e sua irmã também não eram consideradas negras, deixando-as um bocado *in between*. No que Tânia respondeu-me que também por este facto desde nova escutou dizerem-lhe coisas do tipo: “mulato não tem bandeira pá!”; ou depois, “mulato se não é mecânico, é ladrão!”. Não vou aqui neste momento discorrer sobre a situação, em específico, do mulato em Moçambique, pois além de não ser esse meu foco nesta pesquisa, esta temática suscita outras sensibilidades que devem ser melhor avaliadas. Entretanto, pelo que o pude observar através de conversas corriqueiras com pessoas locais sobre esse assunto, há uma estereotipização em relação ao mulato, e mesmo um preconceito fortemente arraigado em grande parte da população dita negra por questões sociopolíticas de outrora, e não tão encoberto.

Esse tipo de preconceito, como todos os outros, está baseado em mitos que no caso do mulato estaria assente num discurso no qual este último “não tem bandeira”, ou seja, não tem pátria, porque se aproveitaria facilmente de sua condição de quase branco (e também de quase negro) para supostamente debandar para o lado do (ex)colonizador, traindo assim a própria pátria de nascença. De acordo com Gabriel Ribeiro (2012), essa representação do

mulato enquanto um ser ambíguo ou bivalente cunhada pela expressão acima, teria a ver com a questão da transição para a independência. Ou seja, estava relacionado mais com um primeiro momento de redefinição da identidade moçambicana: de uma “portugalidade” para uma “moçambicanidade”; onde para “esse segmento racial (o mulato) facilmente se imputava a paternidade lusitana que sobrava da colonização e que, de alguma forma, a perpetuava na nação independente” (Ribeiro, 2012: 35).

A segunda expressão, “mulato ou é mecânico, ou é ladrão”, segundo o autor supracitado, teria sido cunhada no período pós-colonial, já no rescaldo da “guerra civil”, em meio ao movimento para o multipartidarismo e de abertura económica, e onde naquele momento percebia-se um incremento da criminalidade urbana. Neste sentido, cabe ressaltar que supostamente no tempo colonial muitos mulatos aprenderam com os “brancos” os ofícios da mecânica, não apenas de automóveis, mas também dos caminhos de ferro e das embarcações dos portos.

Desse modo, sendo o mulato o “legatário” profissional do “branco”, esse dado aparentemente positivo foi reutilizado negativamente para dar resposta a essa sociedade, ainda em busca de recomposição perante 14 anos de “guerra civil”, a respeito do aumento da marginalidade urbana nos meados dos anos 1990. Sociedade esta na qual o furto de automóveis, o uso de estupefacientes, álcool e de outros artigos tidos como degradantes ou viciantes, foram legados a este segmento social (Ribeiro, 36; 39). E por isso,

Nessa lógica, seria plausível que o estereótipo do “mulato sem bandeira” com o tempo fosse sendo substituído pelo estereótipo do “mulato mecânico ou ladrão [de automóveis]”. [...] o aparecimento e frequência da segunda expressão não substitui necessariamente a primeira (Ribeiro, 2012: 37).

Vale lembrar que no início do período colonial do século XX, anterior aos dois movimentos de estereotipização antes destacados para referir aos mulatos em Moçambique, este segmento foi usualmente conotado pejorativamente como sendo “filho de uma quinta”. Este termo depreciativo correspondia, segundo Ribeiro (2012), ao preço também

depreciativo pago pelos colonos brancos às prostitutas negras dos centros urbanos em Moçambique. Os rebentos indesejados destes relacionamentos seriam, assim, abandonados, para depois, com sorte, serem adotados pelas instituições eclesiásticas. Contudo, é facto que no interior do território, e também nos centros urbanos, os filhos resultantes dos intercursos sexuais entre homens brancos e mulheres negras ou mestiças no seio das famílias coloniais eram, no geral, integrados e educados enquanto um membro da família branca colonial, eventualmente com algumas ressalvas de cunho afetivo (Ribeiro, 2012).

Em relação a este segundo ponto, é necessário dizer que na história da colonização portuguesa em África e nas Américas, era habitual nas sociedades coloniais (e mesmo nas politicamente independentes mas com legados coloniais como a brasileira) a acolhida dos filhos gerados nestes relacionamentos. Grande parte desses intercursos entre homens brancos e mulheres negras ou mestiças, deram-se de forma violenta, e as consequências sociais desses “encontros” foram igualmente bem expressos em literaturas, em obras como, por exemplo, “O mulato” (1881) do romancista brasileiro Aluísio Azevedo e “Portagem” (1966), do escritor moçambicano Orlando Mendes.

Com relação aos estereótipos a respeito dessa camada mestiça, cheguei mesmo a presenciar uma conversa entre pessoas que conhecera numa travessia para o Catembe, na qual um dos participantes da conversa dizia abertamente que não gostava de mulatos justamente com o uso dos argumentos estereotipados acima. Daí fiz uma intervenção rápida e interroguei-o sobre os brancos, sobre o que essa pessoa achava dos brancos em Moçambique, dos antigos e dos “novos”. O interlocutor respondeu-me dentre outras coisas que “o branco é como o negro!”, “ambos tem grande potencial e ambos são capazes”²⁰⁵ (capazes inclusive de muitas atrocidades, como qualquer outro, pensei comigo). Este tipo de afirmação, tende a flertar de certa forma com os discursos de superioridade ou de

²⁰⁵ Conversa informal realizada em Catembe, em março de 2014.

manutenção da pureza da raça, e outros baseados numa superioridade biológico racial. Mesmo que se tome como uma reação ao preconceito numa lógica de complementariedade, exposto por Du Bois em *The conservation of races* (1970) o qual Sartre, em seu “Orfeu negro”²⁰⁶ chamou de “racismo antirracista” – mostra ao mesmo tempo um grande desconhecimento tanto da história do colonizado quanto do colonizador.

Termos depreciativos foram comumente utilizados no tempo colonial para distinguir o “outro” colonizado do colono europeu, inclusive o de ascendência indiana. Em entrevista realizada no dia 6 de fevereiro de 2014 com Samir (60 anos), moçambicano de origem indiana, professor de inglês, proveniente de uma família de comerciantes indianos em Maputo, o mesmo me disse que no tempo colonial a sua vida “não foi fácil”. Falou que além de sofrer preconceito por parte dos colonos portugueses, recebendo sempre a alcunha de monhé, foi perseguido pela PIDE por causa dos seus atos “contestatórios” e por suas preferências e hábitos sociais (música, vestimenta, tipo de penteado, etc.).

Contou-me que aos dezoito anos de idade foi perseguido, preso e obrigado a cortar seus cabelos; os quais à época, segundo Samir, eram longos (chegou mesmo a mostrar-me uma foto sua com cabelos compridos aos 16 anos, e com muito orgulho falou que naquele tempo adorava e ainda adora *Rock*). Para Samir, o uso dos cabelos longos foi o modo encontrado para mostrar rebeldia contra o sistema. Afirmou nunca ter esquecido esse acontecimento traumático: de ter sido preso, ter apanhado e humilhado por ter os cabelos longos cortados bem curto à força. Para além de ter sido constantemente acochado pelos colonos, tal episódio o marcou profundamente e, dentre outros motivos, o fez ser “apoiente” da FRELIMO, ainda que com certa distância no princípio.

Diferentemente do período colonial, ressalta-se que na atualidade moçambicana um tipo de argumento depreciativo, com o uso de estereótipos e expressões que desvalorizam

²⁰⁶ Texto que complementa a crítica do autor sobre o racismo in: “reflexões sobre o racismo” (1968).

de certo modo um segmento social, a exemplo do termo “monhé”, não pode ser considerado, *per se*, e numa lógica estrita, como sendo derivativo de um ato racista ou uma comprovação do próprio racismo na sociedade moçambicana. Como afirma Albert Memmi (1993: 34), valorar a distinção em benefício de um “nós” não é demonstração satisfatória de uma mentalidade racista. Entretanto, mesmo sendo o fio de interpretação desse facto ténue e delicado, é preciso refletir que considera-se racismo, quando nesse argumento há acusações de forma generalizada visando diminuir o acusado para fundamentar uma agressão ou um privilégio sobre o mesmo (Memmi, 1993: 72); o que, apesar disso, não se aplica no caso dos mulatos, e aos outros “brancos” em Moçambique, porque os negros na sociedade não necessariamente adquirem privilégios por difundir tais estereótipos nem os brancos e mulatos os perdem.

Um exemplo prático-discursivo dessa situação sobre nuances dos processos discriminatórios pode ser extraída da agradável e interessante entrevista que realizei no dia 4 de março de 2014 com Joel (73 anos) e Eulália (68 anos) na residência do casal em Maputo²⁰⁷. Ambos foram membros da FRELIMO e passaram pelo campo de treinamento de Nachingwea²⁰⁸ na Tanzânia. Ao ser questionada se alguma vez sofreu racismo ou algum tipo de discriminação racial de alguma espécie, Eulália faz uma ressalva estimulante sobre as nuances da problemáticas da discriminação racial. E diz:

[...] esse conceito de discriminação racial é um conceito um pouco polémico. Porque, muitas vezes, é difícil estabelecer a fronteira nítida entre o estranhar o outro, que é diferente, comporta-se diferente, fala diferente, e a discriminação propriamente dita com base na raça. Porque normalmente quando povos são diferentes, são diferentes exatamente porque os usos e costumes são diferentes. Então a tendência imediata, empírica, é um povo estranhar os usos e costumes de outro povo que ele não tem. E quando, muitas vezes, o nível de escolaridade... não quero dizer que as pessoas com escolaridade não sejam adeptas do racismo, claro que essa questão não se coloca nesses termos, porque isso também existe, senão

²⁰⁷ Joel é arquiteto reformado e Eulália é professora de história. Ambos são moçambicanos de nascimento. Ela é filha de um português nascido em Portugal e de mãe nascida em Moçambique. Ambos os pais de Joel eram portugueses de nascimento.

²⁰⁸ Nachingwea é um distrito no sul da Tanzânia, onde na segunda metade dos anos 1960 a FRELIMO criou um campo de treinamento político-militar. Foi também o local para onde eram levados os presos que conspiraram contra o movimento de libertação.

não existia o antissemitismo, o holocausto, etc. Mas, agora, estranhar o outro quando não se consegue explicar, de uma forma digamos científica, muitas vezes a pessoa pega-se em aspetos superficiais, de fisionomia; ou porque é escuro, ou porque é branco, ou por causa do aspeto mais imediato que estabelece a diferença. Portanto, muitas vezes uma pessoa pode sentir-se vítima de discriminação racial só porque uma coisa que outra pessoa está a dizer é dita por uma pessoa que não tem a sua cor da pele (Entrevista realizada em 4 de março de 2014).

Eulália ressalta ainda:

O racismo da forma que está, é recente. Se fores lá no Arquivo Histórico há lá cartas de João, acho que o terceiro, dirigido ao ‘El Rei’ de Delagoa Bay, em que ele se dirige aos chefes locais africanos como El Rei. Quando os portugueses chegaram aqui, os povos que estavam aqui não chamaram branco aos portugueses, chamaram *opa* [?], que naquela altura significava peixe, que vem do mar. Então, isto pra dizer que, se se forem investigar aonde a diferença racial se transforma no ponto de tirar vantagens políticas e económicas, antes de se chegar a este ponto houve um processo que não se distinguia o rei de Portugal do El Rei local do sul de Moçambique. Bem, racismo não é estranhar o outro. *Racismo é usar a diferença pra tirar vantagens e privilégios* [como sugere Memmi, 1993], ou a ter mais acessos, ou usufruir de melhores condições da sociedade ou da conjuntura em que vive. Pra mim isso é um pouco polémico (Entrevista realizada em 4 de março de 2014, grifos meus).

Como explico no quarto capítulo dessa tese, o privilégio do branco no período ditatorial em Moçambique, e conseqüentemente o racismo colonial que o sustentava, foram edificados como forma de se extrair vantagens das populações negras colonizadas por meio da exploração de sua força de trabalho.

Sendo assim, no primeiro caso contado por Tânia, de quando era uma infante, pode-se dizer que aquele acontecimento em si, era baseado numa distinção de cunho racista, pois era cientificamente e moralmente justificado que na sociedade colonial moçambicana os brancos tivessem primazia nos lugares de destaque. Mas mesmo assim, a menina, secundarizada enquanto mestiça, não deixou ou foi impedida de atender a escola dos brancos, o que, infelizmente, ocorrera com frequência a muitas crianças negras.

No caso de Tânia, além de estar enquadrada, nem sempre por escolha própria, na categoria “mulata”, devido sua genealogia mestiça, também a contragosto, segundo a própria, delegam-lhe outros termos que demonstram um preconceito fundado na exorcização de algo que poderá ser considerado abjeto para alguns.

Porque eu sou descendente de goeses mas não totalmente. A minha avó materna era daqui, embora ela fosse uma negra muito especial que também tinha suas misturas. Há segredos da minha família que infelizmente alguns dos quais não vamos saber jamais, pois há muita gente que já morreu. A minha avó materna era uma negra de cabelo liso [...] então nós nunca entendemos muito bem porque isso, mas ela tinha algumas coisas [...], mas era negra! Então, eu tenho uma mistura de goeses, com negro, com branco, mas já com um mulato de branco com negro. Então, ela não era bem “caneco”... caneco é um nome depreciativo como chamam os goeses, mas ela não é bem caneco, ela tem outra coisa, é outra mistura; é o mulato e pronto! Os mulatos eram vistos como pessoas sem bandeira (Entrevista realizada em 19 de março de 2014).

Esta atribuição (caneco) nem sempre é realizada pela maioria da população com poucos recursos económicos em Moçambique, como no caso do predicado facultado ao termo “mulato”, mas sim por uma pequena parcela dos habitantes. Em geral, o termo “caneco”, atribuído, segundo Tânia, de forma pejorativa aos goeses, designa os indivíduos com ascendência da antiga Índia portuguesa (Goa, Diu e Damão). Segundo Ribeiro (2012: 26), este termo lhes conferia uma forte ligação com a componente colonial católica em Moçambique, principalmente pelo o uso do português como língua materna, pelos modos de estar muito similares aos dos portugueses na colónia e de forma a destacar a mestiçagem cultural como um elemento essencialmente marcante na constituição deste grupo no país. Dessa forma, é viável referir que a categoria “caneco” é utilizada sobretudo pelos mestiços e “brancos” da colónia e, conseqüentemente, da pós-colónia, como forma de diferenciação destes grupos entre si. Portanto,

[...] os “canecos”, quando são reconhecidos enquanto tal, são, ainda assim, mais próximos dos “mulatos” – no sentido de partilharem, de alguma forma, a “moçambicanidade” – do que os islâmicos ou hindus “monhés”, estes com maior facilidade excluídos da “moçambicanidade”. [...] Em síntese, a distinção entre “mulatos” e “monhés” na sociedade moçambicana, mais do que da cor da pele, depende da matriz religiosa (cristãos/católicos *versus* islâmicos ou hindus) e da ascendência exógena (ocidente europeu *versus* Índico) (Ribeiro, 2012: 26).

Entretanto, não sustento a ideia de que os “mulatos” e os “canecos” partilham uma “moçambicanidade” devido certa similaridade na matriz cultural de origem portuguesa. Se assim o fosse, estaríamos a afirmar que a moçambicanidade enquanto tal, é uma construção baseada nas práticas quotidianas do *modus operandi* e da cultura portuguesa na

colônia, e não penso que o seja. Pois como foi explicado anteriormente, esta identidade foi perspectivada em contraposição àquilo que se definia e defendia enquanto uma “portugalidade” no período colonial.

Vale lembrar que esta “portugalidade”, entendida enquanto uma reordenação, gestão e manutenção das instâncias económicas e políticas em todo território moçambicano pela administração colonial, produziu deformações de ordem social e identitária que afetaram pragmática e politicamente a vida em coletividade no Moçambique do final do século XIX até meados da década de 1970. Este modelo de reorganização socioestrutural incluiu ainda a variedade de conexões que vigoravam entre a colônia e a metrópole, e entre os agentes sociais que constituíam esses diferentes mundos cognitivos, tendo reflexos sociais na pós-colonialidade com características de *long duree*.

7.1. Sentimentos de integração e solidariedade

Em conversa com Tânia, ponderando que as categorizações sociais em Moçambique poderiam colocar algumas pessoas, nesse caso os ditos “mulatos”, numa posição um pouco desconfortável em relação a maioria da população, perguntei-lhe se achava que tinha tido até então privilégios por ser mais clara do que a maioria da população. Tânia respondeu-me logo que não, pelo contrário. Disse-me que até a independência sua situação foi difícil, mas depois da emancipação política “já isso era bem melhor”:

Acho que a partir da independência foi o período que eu me senti bem mais integrada porque os meios e os ambientes que eu participei não havia qualquer tipo de referência, nem a cor da pele, nem a origem de todo. Para tanto o Samora Machel foi uma das pessoas que foi fundamental pra isso (Entrevista realizada em 19 de março de 2014).

Esse sentimento de integração, referido por Tânia, não foi sentido apenas por parte de um segmento mulato, mas, conforme as entrevistas, por todo um segmento visto

como minoritário na sociedade moçambicana independente. Tal sentimento corrobora com as opiniões de outros entrevistados mais velhos sobre esse assunto.

Outro inquirido, que pela sua ascendência direta de portugueses da metrópole, poderia ser classificado como “branco” descendentes de colonos, falou-me sobre sua experiência no pós-1975. Cláudio José, ao referir especificamente sobre o início dos anos 1980, diz que “foi um período de grande solidariedade”. Ressalta que foi a altura em que sentiu-se mais integrado principalmente pelos desafios que estavam postos. Entretanto, salienta:

Há grandes paradoxos aqui, que estão também tão longe de serem resolvidos. Por exemplo, veja em relação à Universidade. Havia muito mais atitude, muito mais liberdade num certo sentido, do ponto de vista académico, no princípio dos anos 80, do que hoje. Hoje a Universidade é um campo completamente estéril. [...] São ruínas, é tudo ruínas mesmo que episodicamente surge alguém com energia pra pintar paredes. Mas não se passa nada lá dentro. Foi totalmente esmagada nas ideias. E naquela altura havia um debate. Havia, ao mesmo tempo, um temor de autoridade, mas um desafio a autoridade e uma identificação em aspetos importantes com a autoridade, que hoje não existe (Entrevista realizada em 6 de março de 2014).

O descontentamento em relação ao presente, referente à política e/ou as lutas sociais, tanto na academia quanto no quotidiano da sociedade, não é um discurso isolado, e por isso voltarei a discorrer sobre esse assunto. Contudo, segundo o entrevistado, outro dado que corroborava para aumentar os laços de solidariedade e, conseqüentemente, de um sentimento de integração na sociedade diz respeito justamente à escassez de alimentos e de produtos de primeira necessidade. Esse facto, “contraditoriamente”, permitia que as pessoas estivessem mais propensas a ajudar umas as outras, tanto nas horas difíceis quanto no lazer, dado que os ganhos assim como as dificuldades sociais estavam postos às pessoas de forma mais horizontal.

Dado que neste período (final dos anos 1970 e início dos 1980) a iniquidade de posses não era alta, a ajuda mútua era a moeda de troca dessa solidariedade; ou seja, de acordo com Cláudio José, “a escassez era lidável com a tal solidariedade”. Por sua vez,

contou-me que naquele tempo, a determinada altura, na rua onde vivia, era o único que possuía uma televisão, pequena, a preto e branco com antena; pois lhe fora enviada de Portugal pelo seu pai, e os vizinhos iam assistir a novela em sua casa.

[...] naquela época era “O bem-amado”. E iam ver a casa. Ou seja, eu queria sair com minha mulher, e deixava meus filhos pequenos com os meus vizinhos, que era bom pra nós, e era bom pra eles porque ficavam lá com a televisão, assistiam “O bem-amado”, traziam as crianças deles. Isto hoje é impensável. Quer dizer, trocava-se um “vestido” de cebola, se alguém havia trazido do campo bananas e, passava-se por cima do muro. Ou seja, era um outro tipo de dinâmica; perdia-se muito tempo a pensar em arranjar comida, mas as relações entre as pessoas eram intensas. Hoje... hoje não faço ideia quem são os meus vizinhos. Naquela altura a comunidade de dádiva [...] funcionava como uma comunidade de paz. Hoje em dia é tudo vertical (Entrevista realizada em 6 de março de 2014).

Este depoimento revela muito o paradoxo que se vivia na sociedade moçambicana do imediato pós-independência. De acordo com Tânia, “naquela altura, as tensões estavam mesmo viradas para a escassez de comida, e nós tivemos faltas muito sérias naquele tempo”. Contudo, percebe-se que havia ao mesmo tempo uma grande solidariedade que perfazia a realidade existencial da “comunidade imaginada” moçambicana do pós-independência, mesmo em meio a tantos problemas de ordem socioeconómica. O parasitismo e o individualismo não eram apenas combatidos como política de Estado pelo ideal do “homem novo”; estes dois aspetos (parasitismo e o individualismo), nas entrelinhas das falas de meus entrevistados, pareciam simplesmente estar secundarizados naquele momento, nomeadamente por meio de uma aliança inconsciente contra a escassez generalizada e pela promoção individualizada para o bem comum coletivo. Havia a fome, a qual foi causa de muitas mortes neste período, e também foi consequência de uma guerra de agressão fratricida.

Outro interlocutor, Júlio Henrique, professor da Universidade politécnica (75 anos), ²⁰⁹explica que respeito da problemática da escassez contou-me que sua mãe, mesmo velhinha, dirigia-se para a fila às 4 horas da manhã quando ficava a saber que havia chegado

²⁰⁹ Fez parte do quadro funcional do partido Frelimo de 1975 a 1990.

produtos como carne, entre outras mercadorias perecíveis. Afirma ainda que naquele tempo não havia disputas e o ambiente era de grande solidarismo em razão de estarem todos com grandes carências de produtos.

Eu lembro-me que a escassez era geral e as pessoas respeitavam e solidarizavam-se muito umas com as outras. Por exemplo, lembro-me que nas filas que eram feitas de manhã para o talho, para mercearia e não sei o que; a pessoa acordava às 3 ou 4 da manhã chegava lá e punha um cesto para o seu lugar na fila; não eram pessoas que estavam furando a fila. A pessoa punha o cesto e ia descansar. Quando chegava as sete horas vinha e ocupava o lugar do cesto. Ninguém contestava isso; quer dizer, havia um grande respeito e a escassez geral proporcionava isso. Alguém entre os quadros da economia e da política digamos assim, a gente ia ao estrangeiro e comprava uma garrafa de qualquer coisa, e chegava aqui e chamava os amigos para todos beberem, e a garrafa durava meia hora (risos). [Entrevista realizada em 30 de janeiro de 2014].

Contudo, outro entrevistado, Mohamed (33 anos), técnico em audiovisual e residente em Tete²¹⁰, tem uma visão diferente do período da escassez nos anos 80. Em seu discurso pouco ressalta os episódios de solidariedade; talvez por que era muito novo para recordar em detalhe as dinâmicas desse período. Diz que esse tempo foi marcante não tanto por ter sofrido na pele os dissabores da guerra e da fome, apesar das restrições alimentares da época, mas por ter vivenciado de perto e ser constantemente lembrado pela memória e narrativa dos mais velho sobre estes eventos. Assim, diz:

Eu vou falar de como eu vejo a coisa. Não vou falar da independência, vou falar desde o ano em que nasci [1980], de algumas coisas que estão ligadas também à época colonial e da fase do presidente Samora, e um pouco da fase do presidente Chissano e por aí. Vou falar de alguns momentos que me contaram, foram os momentos mais altos... pela negativa. Da época do presidente Samora, houve um momento da fome, houve uma fome que marcou, a fome dos anos 1980. Contam os meus pais, que a pessoa não podia estender o milho fora, ao sol, porque passava alguém com fome e queria comer o milho. E nalguns casos, como já não comia há muito tempo, não tinha comida, ele acabava morrendo porque... pronto, não sei porque razão, mas já não comia há muito tempo e tipo, acontecia (Entrevista realizada em 31 de março de 2014).

E continua...

Pronto, uma e outra pessoa acabava caindo na Estrada por fraqueza. Pronto, foi um momento muito alto, pela negativa. E nesse tempo estava [no poder] o presidente que hoje nós consideramos um herói. Não quer dizer que ele não fez nada, mas era um regime dele. Foi o momento do pico [da fome], mas não sei se considerássemos as outras décadas, mas nesta época, depois do colonial até cá, foi o pico negativo onde ele esteve. E nessa mesma época dele, que esteve como presidente, houve também um outro pico pela negativa onde foram expulsos de cá

²¹⁰ Mohamed tem ascendência indiana por parte de avô materno e portuguesa por parte de avós paternos.

várias pessoas com outras nacionalidades, principalmente portuguesa, e outros que eram considerados portugueses ou com ligações com o antigo Estado colonial. Há alguns familiares meus que estão em Portugal, hoje, que foram corridos. Uma das irmãs da minha mãe, inclusive. (Entrevista realizada em 31 de março de 2014).

Apesar do depoimento crítico (ou enviesado) de Mohamed a respeito da gestão dos conflitos desse período, pude constatar por meio de uma análise geral das entrevistas que a convivência entre as diferentes comunidades culturais até então no início dos anos 80, deu-se de forma pouco conflituosa. Mesmo com a economia nacional sufocada, com a escassez de produtos, com a guerra nas zonas do interior do país e as cidades em estado de alerta, predominava um princípio de coletividade; pois como expõe Cláudio José, este princípio de comunidade por meio da doação (principalmente de si) e da troca, era exercido para um tipo de manutenção da paz.

7.2. “O inimigo não é o branco!”: a construção do antirracismo e o combate aos privilégios no Moçambique independente

Talvez a única questão mais controversa nos movimentos de libertação nacional da África portuguesa e da África Austral tenha sido a posição que estes movimentos devem adotar para com pessoas brancas que são simpatizantes dos objetivos destes movimentos.

Há duas posições opostas que podem ser tomadas. Uma é dizer que a minoria branca do país é, só por si ou conjuntamente com forças exteriores, o inimigo principal da libertação nacional e que os “liberais” brancos, ou mesmo os “radicais” brancos são na realidade parte deste grupo e portanto devem ser mantidos à distância. A posição oposta é dizer que a questão é fundamentalmente uma questão política ou com uma base de classe e não uma questão racial, que o homem branco que apoia a causa da libertação africana é um aliado bem vindo, e que o habitante branco que se considera parte da “nação” africana é apenas mais um membro do “povo”. E é claro, há uma série de nuances possíveis entre estas duas posições (Brangança e Wallerstein, 1978 (II): 224).

Na maioria dos discursos dos meus entrevistados está presente a concordância com a máxima antirracista e pós-colonial defendida por muitos, verbalizada por Samora Machel e direcionada aos moçambicanos, em especial à parcela não-negra de Moçambique. Assim, por mais que o mantra antirracista, formulado no II Congresso da FRELIMO, fosse

uma realidade no quotidiano da primeira década de independência do país, na atualidade esse axioma não parece ter a mesma força de outrora.

De acordo com Júlio Henrique, estiveram envolvidos e empenhados direta e indiretamente no processo revolucionário, “entre três a quatro mil brancos”. Segundo o entrevistado, as pessoas que estavam envolvidas de forma direta foram saindo paulatinamente da vida política ativa do país, por volta da segunda década após a emancipação nacional, e exercendo cargos em escolas, universidades, institutos de pesquisas e/ou ONGs, etc. Os poucos que continuaram ativos na política assumiram cargos de assessores ou outras funções nos governos distritais regidos pela situação ou da oposição, em outras zonas no centro e no norte do país. Talvez, essa conjuntura possa justificar que não houve discriminação no contexto político, e que a saída de “brancos” da política, especialmente em Maputo, foi decorrente, portanto, de um processo natural.

Entretanto, de acordo com Eulália e Joel, após a morte de Samora Machel, houve nitidamente “uma tendência para o *black empowerment* na política” (*sic*), no sentido de que Joaquim Chissano procedeu com o início da retirada de todos os não-negros do gabinete do governo. Segundo os dois entrevistados, o presidente “tem a prerrogativa de escolher os seus ministros, ainda que ficando alguns, como o general Jacinto Veloso, que foi ministro da segurança no governo de Samora Machel” (*sic*). Mas sustentam que foi com Guebuza que o “empoderamento” negro se radicalizou totalmente. Dizem que algumas dessas pessoas que foram saindo, a nível de partido, ainda são membros do comitê central: “quando há reunião de quadros são convidados mas não tem nenhum poder deliberativo [...] possuem prerrogativas de observadores” (Entrevista realizada em 4 de março de 2014).

Importa notar que para algumas pessoas os discursos sobre a questão da “raça”, e mesmo sobre a luta contra o racismo na sociedade, não foram de todo exercitados fora do campo das palavras escritas. Em conversa com Horácio próximo ao Arquivo Histórico de

Moçambique (AHM), este chegou mesmo a dizer que o discurso em relação ao “branco” era uma coisa

[...] e no campo da realidade era uma coisa completamente diferente. Eu acho que a questão do branco dentro dos movimentos de libertação – já não falo só da FRELIMO, mas do MPLA, do PAIGC, – nunca foi muito bem equacionado. E quando se deram crises no interior desses movimentos, de ordem e de cunho racial, tinham outras origens. Mas também para falar da questão racial, nunca foi discutida essa questão. Portanto, essas pessoas, os brancos, foram retirados, colocados em lugares menos visíveis, mas a questão de fundo nunca foi resolvida (Entrevista realizada em 17 de dezembro de 2013).

A questão de fundo que meu interlocutor ressalta, pode estar relacionada com as divergências internas dos movimentos. No período de consolidação do movimento de libertação em Moçambique, tais discordâncias no núcleo não tardaram em experienciar rupturas de cunho político-ideológico no seio desse agrupamento, acarretando tanto deserções quanto aceitação e encobrimento de indivíduos com ideias e práticas divergentes dos ideais do grupo. Por exemplo, uma carta escrita pelo comitê central do movimento no número 38, de março-abril, e publicada em *Mozambique Revolution* (FRELIMO) logo após a reunião do comitê central afirma, em tom de autocrítica, que nesta reunião se buscou reestabelecer um sentimento de confiança recíproca entre todos, pois a mesma havia sido prejudicada por divergências entre seus dirigentes,

Não sabíamos bem onde a base dessas divergências residia, mas percebíamos que, quando tinham que ser tomadas decisões importantes se dava um choque de opiniões, revelando a existência de duas linhas, cada uma delas representada por um número de camaradas defendendo posições diferentes. [...] Estas divergências manifestaram-se em muitos assuntos importantes. Por exemplo, na definição de quem é o inimigo, na questão de decidir a linha estratégica a adotar (uma guerra popular prolongada), sobre a importância a dar à luta armada em relação a outras formas de luta, etc. (Cf. Bragança e Wallerstein, 1978 (II): 202).

E claro, uma das divergências também teve haver com o papel dos brancos na luta contra o colonial fascismo português. Contudo, estava-se a concluir que assim como nem todos os africanos negros eram a favor da causa nacionalista do Moçambique independente, nem todos os brancos na colônia eram fascistas e colonialistas, e muitos estavam a trabalhar pela possibilidade da independência. Refletindo sobre os discursos de

Samora contra o racismo e o segregacionismo racial e outros tipos de discriminação, Eulália

e Joel asseveram:

Esse era um objetivo, né!?. Que até hoje continua a ser um objetivo, de lutar contra o racismo e contra a discriminação racial, religiosa, étnica, de género etc. Mas, as sociedades africanas são sociedade muito estigmatizadas, estratificadas, com sistemas rígidos que são transmitidos às gerações seguintes através de ritos de iniciação. Claro que as sociedades africanas são dinâmicas e aquilo que se passou no século passado não é propriamente a percepção deles, mas eu estou a reportar o que havia reportado quando a gente chegou a FRELIMO. Portanto, a predominância é o sistema patriarcal onde de facto havia discriminação na base do sexo. A mulher tinha um estatuto inferior ao do homem.[...] havia por parte dos moçambicanos que discriminavam [a mulher] (Entrevista realizada em 4 de março de 2014).

E Eulália completa:

Portanto, quando a gente chega, a FRELIMO, com o estatuto, combatia o racismo, pois havia todo um esforço para se fazer esse combate, quando muito não seja através do discurso teórico. Mas em toda a situação, mesmo dentro da própria Tanzânia, havia um preconceito muito forte em relação aos brancos. Tanto é que quando houve a crise interna da Frelimo em 1968/69, os brancos da FRELIMO tiveram que sair da Tanzânia e foram pra Argélia. E muitos moçambicanos que aderiram a FRELIMO eram moçambicanos que já viviam na Tanzânia, ou em campos de refugiados, ou nem sei onde, sobretudo os Macondes, que saíram do norte de Moçambique e foram se instalar em campos de refugiados na Tanzânia porque no planalto da Mueda a guerra era muito violenta. Portanto, havia um preconceito de todas as partes em relação ao tom de pele; mesmo entre os negros, o mais escuro ao menos escuros, eles próprios se discriminavam, e se discriminam ainda hoje (Entrevista realizada em 4 de março de 2014).

Sobre os últimos eventos em Moçambique envolvendo discursos de figuras públicas referentes a uma “originalidade” ou “primazia africana”, constata-se a dificuldade, na atualidade, de se afirmar que este tipo de posição segregacionista, e os seus discursos, são provenientes de uma ala advinda desde o tempo anterior à independência. Tanto na opinião de Horácio quanto para Tânia e Laura, mais do que racismo em sua forma “pura”, alguns relatos na atualidade revelam mesmo as disputas de poder ainda latentes no campo político e económico do país. Para outros, como Cláudio José, representa igualmente um completo abandono dos ideais de transformação social positiva pregados pelo partido artífice da emancipação moçambicana. Tais ideais ainda são recordados (e, por vezes, descordados) de

forma enfática por interlocutores moçambicanos provenientes de diversas matrizes culturais e idades.

Desse modo, uma maior ou menor consciência do processo de emancipação nacional e da busca pela paz nas duas décadas seguintes a esse sucedido não coloca em dúvida a importância do combate contra a racialização e de seus essencialismos na sociedade. Destaca-se ainda a relevância de outras lutas tão ou mais pertinentes quanto essas, tais como o combate contra a concentração de renda, contra a acelerada estratificação social, a luta a favor da universalização do sistema de saúde e educacional nacional, maior e mais igualitária distribuição da renda, e transparência na arrecadação nacional. Mais importante, porém dependente das conquistas atrás idealizadas, é a manutenção da paz²¹¹.

Assim, refletindo ainda sobre a distinção entre racismo e racialismo, Kwame Anthony Appiah (1989) considera este último termo enquanto uma crença nas características herdáveis de membros de um povo que permitem a partilha de certos traços e tendências entre si e não com outros membros de outra raça. Conforme George Fredrickson (2004: 131) tal crença reduz as diferenças ao essencial, contudo não envolve fatalmente desigualdade ou hierarquia. Segundo este autor, os racialistas não se transfiguram em racistas enquanto não fizerem dessas convicções a base para reclamar privilégios especiais para os membros que consideram ser da sua própria raça e para desvalorizar e depreciar àqueles tidos como racialmente “outros” (Fredrickson, 2004: 131).

Logo, o essencialismo a respeito dos usos da “raça” e do étnico, enquanto categorias de distinção por meio de crenças e lealdades de grupo não é de todo novo – pensado por Hegel no século XVIII e especialmente por afro-americanos antiescravagistas

²¹¹ Em 2014, após as eleições para presidente e governo distritais, as tensões entre Frelimo e Renamo elevaram-se no campo político e militar. No ano seguinte, houve embates entre as forças militares destes dois agrupamentos políticos, tendo começado o fim do “cessar fogo” que perdurou até três de março de 2017, quando ambos decidiram voltar a um armistício de mais 60 dias.

nos meados do século XIX, – está na base dos questionamentos de Kwame Appiah (1989) sobre suas utilidades nos atuais contextos da Europa e em África:

Racialism is not, in itself, a doctrine that must be dangerous, even if the racial essence is thought to entail moral and intellectual dispositions. Provided positive moral qualities are distributed across the races, each can be respected, can have its “separate but equal” place. [...] Racialism is, however, a presupposition of other doctrines that have been called “racism”, and these other doctrines have been, in the last few centuries, the basis of a great deal of moral error and the source of a great deal of human suffering. One such doctrine we might call “extrinsic racism”. Extrinsic racists make moral distinctions between members of different races, because they believe that the racial essence entails certain morally relevant qualities. The basis for the extrinsic racists' discrimination among people of different races is their belief that members of different races differ in respects that warrant differential treatment, respects-like honesty or courage or intelligence-that are uncontroversially held (at least in most contemporary cultures) to be acceptable as a basis for treating people differently (Appiah, 1989: 44-45).

No entanto, o racialismo, mesmo pressupondo uma divisão “igualitária” entre grupos, não pressupõe um antirracismo, pelo contrário. Por isso, como se sabe, no final do século XX a expressão extrínseca desses essencialismos de grupo acabou por levar, na sua forma extrema, a massacres como o do Ruanda na África central e o da Bósnia, na ex-Jugoslávia.

Todavia, é imperioso recordar que a lógica de uma sociedade não-racista pós-colonial em Moçambique perpassava por uma tendência de não discriminação dos seus cidadãos com base na cor da pele, na religião, na proveniência cultural e social (Machel, 1975a); ou seja, que refutava enfim quaisquer essencialismos. Tal concordância, concebida e assente por meio do projeto do “homem novo”, inspirou e ao mesmo tempo motivou a rejeição e o combate aos privilégios de ordem colonial e um sentimento de união que teve sua alvorada nos anos após a emancipação, mas encontrando um esgotamento do seu entusiasmo não muitos anos volvidos ao acordo de paz em 1992. Portanto, a adoção *de facto* do modelo neoliberal de governação, principalmente com o Estado a ser um dos acionista e facilitadores da livre exploração das multinacionais no país, pode ser considerado o ingrediente fundamental para promover regalias a determinados grupos minoritários e a reavivar tensões através das disputas de poder e de privilégios.

Por meio das conversas com meus interlocutores, foi possível perceber que as recentes declarações públicas de ordem estadística, realizadas por alguns poderes constituídos, e com base em reafirmações étnicas, tiveram como intenção final relegar para o campo étnico-racial problemas que, penso, na verdade, serem de cunho socioeconómico e administrativo, e portanto, tentam legitimar a manutenção do poder político-económico de uma classe política, se possível, *ad infinitum*.

Destarte, para a maioria dos entrevistados, estes depoimentos públicos que valorizam características étnico-raciais e que, por conseguinte, contrariam mesmo os preceitos constitucionais, podem estar assentes numa lógica de sequestro do poder a qualquer custo. Todavia, concordo com Horácio, quando este diz que essa situação dá-se porque não se ultrapassou de facto os preceitos de exploração colonial e de perceção do “outro”, sendo este outro diferente em termos étnicos e/ou de classe. Nessa perspetiva, e a respeito de sua perceção das mudanças no quadro social e político do país nos anos 1980 e o adensar das contradições que este quadro proporcionou nos últimos anos, Horácio explica:

[...] as pessoas tentaram ultrapassar essas diferenças sociais, de cor e não sei quê. Tentaram ultrapassar, fizeram um esforço, conviviam, mas passado algum tempo, não havia nada por trás disso, havia um esforço pra tentar ultrapassar, mas depois as comunidades, assim como no tempo colonial, estão a viver todas isoladas umas das outras. Por exemplo, eu convivo aqui com os meus colegas de trabalho, mas ao fim do dia cada um vai para o seu sítio. Não há mais nenhuma convivência social. É tipicamente colonial, cada um vive no seu bar, no seu gueto, num sei quê, e tal. Por exemplo, você não sai daqui e vai tomar uma cerveja junto com o seu colega, e nem nada (Entrevista realizada em 17 de dezembro de 2013).

Sabe-se que as sociedades atuais, e mesmo nas recém politicamente emancipadas como Moçambique, com o intenso fluxo de pessoas e de serviços, complexificaram-se suas dinâmicas de tal forma que o padrão de inter-relação social de seus membros também sofreu modificações drásticas em função daquilo que Zygmunt Bauman (2001) cunhou de culturas e sociedades inclusas numa “modernidade líquida”. Entretanto, esse facto em si, não escusa nem diminui qualquer relação de tipo colonial que se mantém mesmo num momento tido, cronologicamente, como “pós-colonial”.

Levando em consideração que um dos meus interesses foi igualmente saber se alguma vez meus interlocutores percecionavam fortes mecanismos e padrões de identificação e alteridade num país que está a sofrer céleres mudanças, perguntei também a Horácio se alguma vez em Moçambique sentiu alguma forma de diferenciação ou mesmo preconceito por ser branco ou por ter ascendência portuguesa após os anos que se seguiram ao regime socialista. Ao que ele respondeu-me:

Ao nível da população em geral, não. Mesmo quando vou ao mundo rural, que talvez as pessoas olhem talvez com certa desconfiança. Mas não, nunca senti hostilidade qualquer coisa nesse nível. Sinto isso talvez mais ao nível da cidade com as nossas elites urbanas. Aí sim, sinto que há algo, como sendo um potencial concorrente no mercado de trabalho e não sei quê... pois está a incomodar. Isso eu sinto. Isso se dá nos últimos dez, quinze anos que essas tensões vêm surgindo, né (Entrevista realizada em 17 de dezembro de 2013).

Rosário falou-me que houve casos, muitos anos após a independência, de lhe apontarem o dedo e dizer: ‘ô branca, vai pra tua terra!’. Mas, que não deu importância, pois muitos desses casos foram acontecimentos recentes, de pessoas que não viveram a dureza da independência (Entrevista realizada em 10 de Março de 2014). Rodolfo por sua vez relatou-me que em Moçambique “propriamente nunca senti[u] nenhum sentimento de exclusão ou coisa parecida”.

Apesar de declarar de nunca ter sofrido pessoalmente alguma situação de discriminação, Rodolfo lembrou-se que recentemente, num dia de manifestações políticas na cidade, estava a andar pé na Avenida Marginal e percebeu que algumas pessoas começaram a dizer: “ô branco, vai-te embora! e coisas do género” (*sic*). Mas por haver guardas por perto não se preocupou com estes insultos. Afirmou que como vive no mesmo lugar há muito tempo e anda a pé para todo lado – e o conhecem porque sempre o chamam pelo nome –, acha que as pessoas “sabem distinguir muito bem quem é moçambicano e quem não é, principalmente pela maneira de estar, mesmo nos *autosstops*, e em paragens de polícias” (Entrevista realizada em 10 de Março de 2014).

Ao ser questionada como vê na atualidade a situação relativa aos discursos de afirmação étnico-raciais, e em comparação com os primeiros anos após a independência onde o discurso era de igualdade, Tânia assevera:

Não, hoje não. Hoje provavelmente houve alguém que virou-se e disse ao contrário, e ficou há pouco tempo outra vez a falar em origem, moçambicanos originários, puros, da gema e não sei quê; as coisas estão a se complicar. Agora estou a me sentir outra vez bem mal! (risos). Mas o período que me senti melhor foi aquele logo após a independência (Entrevista realizada em 19 de março de 2014).

Como Tânia já trabalhou como Delegada distrital no campo da comunicação social em Chimoio e na própria Rádio Moçambique em Tete e Maputo, nota-se que a mesma evita citar nomes, ou “dar nome aos bois” como se diz coloquialmente, em relação aos então recentes eventos relacionando altas figuras públicas do espectro político do país²¹². Neste sentido, mesmo com algum ceticismo, dá a entender que espera que este caso não passe de um evento isolado, e descreve:

[...] naquela época ficaram do lado dele [Samora] sobretudo, porque da altura da luta, da guerra, não haviam só negros lá; então acredito que as pessoas que estavam próximas dele, que estavam com ele compartilhavam das mesmas ideias. Um e outro que hoje está a demonstrar exatamente ao contrário; é que provavelmente [...] provavelmente foi sempre assim e hoje está a manifestar aquilo que durante muito tempo não consegui manifestar. Mas hoje as coisas estão a se complicar outra vez. Será que vamos voltar ao tempo antes da independência? (Entrevista realizada em 19 de março de 2014).

Com relação a esta preocupação de Tânia, é válido lembrar que os diferentes agrupamentos políticos-militares que deram origem a FRELIMO antes da independência (nomeadamente UDENAMO, UNAMI e MANU) apresentavam divergências entre si, e a

²¹² No ano de 2013, aquando embates e acusações políticas envolvendo o partido no poder e a posição capitaneada pela Renamo, o então presidente Armando Guebuza chegou mesmo a sugerir, em um dos seus discursos públicos, que os que estavam a suscitar tais desconfianças e provocar desavenças com o governo não eram moçambicanos “da gema”, gerando com este discurso algumas polémicas na sociedade. Sobre as reações a esse discurso conferir Adelino Timóteo (2014) em:

http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2014/01/guebuzismo-desde-o-apartheidaté-ao-endocolonialismo.html?asset_id=6a00d83451e35069e201a3fc7ec0b3970b.

Último acesso em 27 de maio de 2016.

questão racial, como já foi exposto, era uma delas. Entretanto, não procuro aqui neste momento realizar um estudo sobre a origem de cada agrupamento, das suas nuances políticas e de seus partícipes, de modo a comprovar ou refutar quaisquer tendências divisionistas. Pois mesmo as disposições num certo período anterior (pré-revolucionário), podem sofrer mutações num outro tempo (pós-revolucionário), propiciando a mudança de tendências e visões de mundo que não são perenes, pelo contrário.

Dessa forma, ao entrevistar Laura (30 anos), moçambicana, mestre em ciência política e que trabalha em uma seção da ONU em Maputo, em dado momento perguntei-lhe sobre sua visão em relação ao antirracismo, mas sobretudo sobre alguma forma de preconceito ou mesmo atitudes racistas em Moçambique que tenha vindo a perceber nos últimos tempos. Segundo Laura,

[...] agora ainda mais. E só depois de viver na África do Sul é que eu consegui refletir sobre isso. Há uma grande diferença, eu acho. É que em Moçambique, a tensão racial talvez não seja do mesmo nível que na África do Sul. Mas o branco aqui, e mesmo outros que não são negros, são considerados “estrangeiros perpétuos”. Na África do Sul existe uma grande tensão, mas o branco é considerado mais ou menos como outro africano, quer dizer, pode haver uma tensão de dizer que não pertences aqui (África do Sul)!, e tal, mas... Enquanto aqui em Moçambique, talvez pela falta de debate intenso, as pessoas nem são consideradas moçambicanas (Entrevista realizada em 1º de dezembro de 2013).

A sua fala corrobora em parte com a opinião de Horácio em relação à não existência de um debate amplo nos meios políticos e académicos da sociedade moçambicana a respeito dos diferentes grupos socioculturais que conformam a sociedade moçambicana. Contudo, Laura declara enfaticamente que “qualquer tipo de racismo está ligado ao poder”. De forma pragmática assevera haver em Moçambique várias formas de poder, e por isso seria o problema mais complexo do que o privilégio relativo aos brancos, visto que, diz ela, “com ou sem eles, a exploração à maioria apenas aumenta, através de uma crescente estratificação social”. Mas segundo Laura:

A pessoa branca em Moçambique continua a ser mais valorizada [economicamente]. Nos anos 80 também era muito valorizada. Então, aquela ideia de ter um antirracismo, “nós não vemos cor” e não sei quê, é como muitas coisas

numa revolução, é um desejo. E tu até trabalhas por isso aqui. Mas mesmo naquela altura, tinhas acesso à educação; meu pai tinha a nona classe, e isso é um privilégio pois assumes uma posição de poder, não é? E diria também que há muitas formas de marginalização, e também muitas formas de poder. E a luta contra o racismo tem que ser uma luta dos brancos, e dos não-brancos, com relação ao resto das pessoas. Veja lá as palavras que nós usamos: “as províncias”, “a população”, “o povo”, coisas que parecem estar fora. Nós aqui na cidade de Maputo... será que havemos de gostar de sermos chamados de “o povo”, “a população”, como usamos para a periferia ou meio rural? Pois há toda uma dinâmica hierárquica, de classe, de identidade, racial, económica, etc. (Entrevista realizada em 1º de dezembro de 2013).

Pude perceber que esta valorização do branco ou do estrangeiro em Moçambique, salientada por Laura, dá-se mais de uma forma económica do que simbólica. Estando um dia a folhear jornais de oferta de empregos em ONGs, notei que a média salarial mensal do cidadão moçambicano, negro, era, no mínimo, cinco vezes menor do que a média de remuneração de um cidadão estrangeiro; mesmo exercendo ambos as mesmas funções

²¹³. Sobre essa diferença salarial em Moçambique, Eulália diz que há uma tendência para haver uma diferenciação:

[...] porque como os salários em Moçambique, comparando com os salários na Europa são muitíssimos baixos. [E explica que] é de todo conveniente para as instituições ou empresas que estão a fazer determinado trabalho, cumprir com as diferentes leis, e estabelecer a tal discriminação, que para eles não é discriminação porque estão a agir de acordo com a lei. É aí que se nota que há discriminação. E pelas informações que tenho, e acho que é em todas as empresas, é uma coisa que muitos moçambicanos se queixam. Ou seja, que nas empresas estrangeiras, os moçambicanos tem um trabalho, e os europeus e demais estrangeiros tem outro. Agora, se isso tem alguma coisa a ver com a raça, ou preconceito racial, não sei te dizer. Mas há uma tendência a pensar que os técnicos moçambicanos são de fraca qualidade; há uma tendência para generalizar. Mas isso não é um problema estritamente moçambicano (Entrevista realizada em 4 de março de 2014).

Assim, percebo que tanto Eulália quanto Laura, mais do que fazem uma afirmação, cada uma, a sua maneira, realizam igualmente um desabafo não em relação à situação dos brancos em Moçambique, mas sobretudo em relação à maioria das pessoas que estão em intenso processo de marginalização social. Não que estejam a reclamar sobre sua

²¹³ Mesmo com toda a matemática explicativa para justificar essa diferença, com argumentos que vão desde a necessidade de auxílio moradia ao estrangeiro, a carências culturais e afetivas que este possa presenciar, essa diferença só pode causar indignação aos cidadãos locais, muitas vezes tão ou mais capacitados do que aqueles primeiros.

condição enquanto grupo privilegiado em Moçambique, pelo contrário: mostram-se mesmo indignadas porque o discurso sobre o antirracismo, apesar de ter tido força nos primeiros anos da revolução, manteve em si as nuances que contradizem em parte esse princípio: a discriminação e a estratificação social.

Assim, percebo que a questão da distinção racial, com base na proveniência étnico-racial, assim como dantes, pode estar sendo usada como um instrumento de persuasão de massa, como forma de desvirtuamento para questões que estão mais prementes na sociedade, e de confrontação a qualquer tipo de apelo às desmistificações raciais. Portanto, emergências como, por exemplo, o combate à espoliação das terras de milhares de famílias camponeses, a precarização da assistência aos mais pobres, a luta contra a elevada concentração de renda, podem estar sendo desvirtuadas com base na premissa de que as dificuldades resolvem-se quando o “negro”, e somente ele, puder estar à frente da coisa pública (e económica) do seu país, e assim ditar as regras.

Mesmo que a proverbial assunção de que *the past is foreign country* faça sentido com referência a uma linha temporal determinada, temos que estar conscientes de que a gestão política desse passado poderá ser manuseada de acordo com as conveniências estratégicas do presente. Este, por sua vez, configura-se não tanto de acordo com as ações de um passado em si, mas através de atos, movimentações, comportamentos visando um presente continuado.

Desse modo, é possível supor, com base nos escritos de Albert Memmi (1993), que recentes declarações públicas com a utilização de categorias raciais ou de desvalorização étnico-raciais pelo “interesse superior da pátria”, poderiam ter uma conotação racista se, entretanto, subjacente às mesmas, não tivesse uma intenção de subtrair o foco para interesses económicos escusos e falhas de carácter administrativo procedentes dum passado recente, culpabilizando minorias culturais de distintas proveniências pelas mazelas sociais presentes,

e visto que tais suspeitas e omissões estão a afetar a todos, principalmente a maioria, e não apenas aos moçambicanos “brancos”. Nesta aceção, Memmi (1993) ressalta que atribuir

[...] os seus erros e dificuldades a outrem, um concorrente, um vizinho, uma minoria interna [um partido político?] ou uma outra nação, uma instituição ou a natureza, permite suportar melhor uma situação penosa e, ainda que ao se atribuir os nossos insucessos, privados ou públicos, desportivos ou profissionais à deslealdade do adversário desculpa as nossas carências (Memmi, 1993: 47).

Destaco outra vez que o racismo, mesmo do tipo implícito do qual fala Appiah (1989), aqui não se aplica: pelo facto de que, como foi explicado anteriormente, os discursos proferidos por um segmento político-partidário negro, os quais tendem a desvalorizar os não-negros (ou outros segmentos negros), não têm o propósito de subtrair privilégios aos “brancos”. Mas, buscam sobretudo manter as suas próprias prerrogativas por meio da gestão dos seus interesses e de negociatas a nível internacional com outros “brancos”²¹⁴ à frente das empresas multinacionais a atuar em território moçambicano, à custa da carência da maioria, e quiçá afastar da disputa os “brancos” internos e seus parceiros. É sim possível afirmar que a ordem neoliberal e o capital internacional são racistas em suas lógicas de atuação. E que apesar de ter sua origem no norte global eurocentrado, têm nos países mais pobres do sul global o seu principal alvo de espoliação na atualidade.

Por sua vez, o capital neoliberal internacional, por meio dos seus agentes e representantes internos nos países em que atua, promove a desarticulação das estruturas sociais e democráticas de forma a minorar as possibilidades de alguma forma de emancipação social. Esse mesmo movimento busca desacreditar a política (de governo, estudantil, sindical, etc.) e as organizações da sociedade civil enquanto instrumentos de combate a esta exploração.

²¹⁴ Vale destacar que o capital não tem cor nem cheiro e – num futuro que já está presente, por meio dos caracteres e *bits* computacionais (as *bitcoins*) – também não terá mais forma física.

7.3. A face policromática do neoliberalismo: resistências e solidariedades

(re)emergentes

Na atualidade, o quadro de desencanto e desprezo criado em sociedades guiadas por mãos de ferro pelo determinismo neoliberal, conduz, sobretudo, à fragmentação nas reivindicações coletivas de cunho político-identitário, quer nacionais ou locais, desencadeando essencialismos de toda sorte, inclusive identitários, e enfraquecendo as tentativas de insurreição coletivas, mesmo que pacíficas e democráticas. Como expressa Boaventura de Sousa Santos (2003: 6), o neoliberalismo nada mais é do que um conservadorismo com velha roupagem e não uma nova variante do liberalismo. Como este autor afirma, o neoliberalismo “é um modelo civilizacional assente no aumento dramático da desigualdade nas relações sociais. [...] por sua vez, assume múltiplas formas, que não passam de outras tantas faces da opressão” (Santos, 2003: 29).

Interessante perceber que o nível de desarticulação gerado pelo descentramento do *locus* de exploração capitalista – de um ocidente europeizado ou norte americanizado, através da globalização da ideologia, das práticas neoliberais e dos mercados financeiros “ocidentalizados” –, tem proporcionado que os contornos dessa exploração, e consequente opressão, se façam mais visíveis nos países periféricos através de seus representantes locais (sufragados ou não).

Nesta perspectiva, segundo Fernando Coronil (2005) o “ocidentalismo”, enquanto um agrupado de aplicações representacionais que tomam parte na gênese de concepções do mundo, propaga, inconsciente ou não, as modernas relações desiguais de poder. Do mesmo modo reparte os componentes desse mundo em grandezas isoladas, interferindo e fragmentando suas biografias de relações, transmutando a diversidade cultural-identitária em hierarquia e naturalizando essas novas interpretações (Coronil, 2005:

56). Esse “ocidentalismo”, por seu turno, é o elemento facilitador daquilo que Coronil chama de “Globocentrismo”; ou seja, os procedimentos de significação comprometidos com a subordinação de povos que não se encontram no espaço físico ou simbólico do ocidente. Sua submissão (a setores subordinados dentro do ocidente) aparece como um efeito do mercado, em vez de aparecer como consequência de um projeto político (ocidental) deliberado. Como sugere Coronil, distinto do eurocentrismo, o Globocentrismo

expressa a persistente dominação ocidental através de estratégias representacionais que incluem: 1) a dissolução do Ocidente no mercado e sua cristalização em nódulos de poder financeiro e político menos visíveis mas mais concentrados; 2) a atenuação de conflitos culturais através da integração de culturas distantes num espaço global comum; e 3) uma mudança da alteridade à subalternidade como a modalidade dominante de estabelecer diferenças culturais. Na medida em que o “Ocidente” se dissolve no mercado, funde-se e solidifica-se ao mesmo tempo; a diferença cultural agora se baseia menos em fronteiras territoriais que através de vínculos de identificação e diferenciação com a ordem ocidental tal como este aparece difundido através do globo (Coronil, 2005: 64).

Essa arquitetura de manutenção do poder de um “ocidente” sobre o “resto”, uma nova lógica de dominação colonial por meio da difusão e subjugação global através de mercados financeiros, tem como intuito primevo dirimir ou pelo menos dificultar ao máximo as respostas de insurreição das populações contra um *status quo* intermitente. Tais respostas podem ser dadas de várias formas, desde construção de redes de solidariedades localizadas e/ou internacionais, questionamentos aos essencialismo de toda sorte, por meio de pressão sobre as sociedades de base e civil, ou mesmo, até, insurreições civis armadas, e várias outras formas de organização plurais que podem configurar aquilo que Santos (2003: 28) chama de uma resposta globalizante contra-hegemónica.

Contudo, a frustração generalizada com o estados das coisas não é mera coincidência, pois o neocolonialismo e/ou “Globocentrismo”, enquanto formas de exploração e dominação, nacional e internacionalmente articulados, não procuraram apenas alhear os povos de uma inclusão cidadã, mas igualmente têm o intuito de promover a alienação e, por consequência, a omissão da população ante aos compromissos políticos e

sociais com a comunidade imaginada que é a nação, fomentando o individualismo acrítico enquanto única forma de ascender-se social e economicamente. Esse processo perpassa tanto entre as elites políticas e/ou económicas, quanto na população em geral. Esses procedimentos de promoção da alienação e da indiferença estão patentes na rápida observação crítica que Cláudio José faz sobre a realidade moçambicana:

Hoje, quer dizer, desde a elite até as massas existe, mesmo que não seja formulada assim, um grande desprezo pelo desprezo que o poder tem pela sociedade. Quer dizer, os pobres dizem: “os ricos, eles estão ali pra comer”. Ou mesmo o argumento de “apoio” popular que se encontra muitas vezes: “não vamos meter outros, porque estes já comeram, e portanto já estão meios saciados... Quem entrar de novo vai ter muito mais apetite então vamos sofrer muito mais”. E quando se diz isso, parece uma forma de apoio, mas é uma forma profunda de desprezo (Entrevista realizada em 6 de março de 2014).

Tomando como ponto de reflexão a declaração acima, Mbembe (1992) afirma que porque a pós-colónia é caracterizada pela escassez, a metáfora da comida atribui a si mesmo lentes de ângulos mais amplos de imagem e eficácia. Ou seja, comida e gorjetas (gratificações), segundo este autor, seriam um aspeto constitutivo do que significam política e resistência (Mbembe, 1992: 27). Portanto, esse desprezo pela política e pelos políticos pode ser encarada também como uma maneira de resistir às adversidades de um quotidiano marcado por carências e privações enquadradas nas novas dinâmicas sociopolíticas da pós-colónia.

Assim, como foi sugerido, a comunhão contra adversidades também é sinónimo de resistência. Cabe destacar que o sentimento de comunhão e integração de uma parcela da população tida como “branca”, em Moçambique, e explicitado por muitos dos entrevistados em relação à primeira década após a independência, foi pautado por um movimento de solidariedade que figurou como uma prática muito exercitada consciente e

inconscientemente após o processo emancipatório, em especial com o adensar da guerra civil²¹⁵.

Faz-se necessário salientar, porém, que, a despeito de um sentimento de desagregação social e político a partir da segunda metade dos anos 80, no período tido como neoliberal, esta sensação encontra sua explicação não tanto pelos supostos erros do passado, mas sobretudo, segundo interlocutores, pela carência de manutenção de uma solidariedade emancipatória de nível nacional e internacional. Essa escassez tem vindo a adensar-se no presente em conjunção com a abertura de mercado iniciada nos anos 80, acabando por desregular qualquer lógica de suporte estatal (económico, legal, cultural) e interpessoal de apoio social.

Uma solidariedade a nível local pode ocorrer por meio de apoio à criação ou reativação de organizações económicas populares, cooperativas camponesas, empresas auto geradas, sistemas alternativos de produção, etc. (Santos, 2002: 253). Mas, mesmo com a criação de todo esse aparato, com suporte estatal ou não, penso que é papel das elites políticas e económicas progressistas prestarem suporte (intelectual, logístico, financeiro, etc.) para esses instrumentos de mudança social.

Cabe lembrar que a “imposição” dos organismos multilaterais para implantação em Moçambique do Plano de Reajustamento Estrutural que nos anos 80 (PRE), criou um quadro de condições económicas e políticas insuportáveis que adensaram a pobreza e a privação de direitos, promovendo a exclusão e a marginalização de grande parcela da população de uma participação cidadã. Entretanto, essa exclusão gerou outros meios e mecanismos de reprodução social e de buscas alternativas de sobrevivência.

²¹⁵ Levando em consideração que o conceito clássico e generalista define a guerra civil enquanto uma revolta da sociedade contra seu Estado, João Paulo Borges Coelho (2009: 145) sugere que a propalada guerra civil em Moçambique se tratava mais de uma guerra de agressão, visto que a origem do movimento rebelde (RENAMO) é externa, pois criada pelo Central Intelligence Office da Rodésia com intuito inicial de combater as tropas Zimbabweanas no território moçambicano e desarticular as estruturas da Frelimo junto ao corredor da Beira.

Como explica Teresa Cruz e Silva (2002), as conjunturas económicas, políticas e sociais que distinguiram as décadas de 80 e 90 do século XX em Moçambique, também conceberam um ambiente oportuno ao reaparecimento ou conceção de redes de solidariedade, de distintos formatos de associativismo e de outras experiências cooperativas, “em busca de formas alternativas de gestão social para assegurar o acesso das classes populares a bens e serviços básicos” (Silva, 2002: 80). Estas redes têm a primazia no setor informal que, de acordo com a autora, dizem respeito mormente aos pequenos comerciantes, empregadas domésticas, vendedores ambulantes de rua, donos de chapas e seus associados, Tchopelas, dentre outros pequenos negócios. Destarte, este tipo de solidariedade, que resulta da agregação de diversos agrupamentos do setor informal, todavia busca ocupar o espaço de assistência e de regulação deixado vago pelo Estado.

A despeito da extrema importância das redes de solidariedades e organizações informais que se encontram, assim como as redes formais, divididas por setores profissionais distintos, a dinâmica dessas redes e organismos ainda faz-se inclusa no jogo individualizado do capitalismo selvagem de estirpe neoliberal. Desse modo, apesar desses seguimentos sofrerem de forma igual as mazelas deste modelo de governação e regulação, suas lutas e pautas são muitas vezes segmentadas tendo no final pouca ou quase nenhuma relação uma com a outra, mas conformam o jogo de interesses da governação de carácter supranacional.

Portanto, a constituição, a conexão e o fortalecimento de redes internacionais, intranacionais e intercomunitárias de solidariedade, a despeito das rápidas mudanças no mundo, pode significar uma resposta para reavivar antigos laços de comunhão social necessários para reativar antigas utopias. A esse respeito, e sobre os sonhos e conquistas de um passado recente, Cláudio José sublinha:

Portanto, havia um certo sentido de utopia, havia muitos desafios... e eu tô a vontade a falar porque nunca fui membro do partido, etc. Mas havia também uma coesão que vinha da agressão externa, sul-africana, quer dizer, e havia aqui uma genuína... [solidariedade?] e uma tentativa de construir no campo. Havia muitos erros, mas havia uma tentativa de construir que não se vê hoje. Esta elite, hoje, é

uma elite imprestável, impositiva, que vive para o seu Kuomitang diária do grande capital internacional e sua realidade interna. Portanto, é uma máfia desprezível. Essa é a noção que tenho (Entrevista realizada em 06 de março de 2014).

Essa noção crítica sobre uma elite política local encontra eco em vários outros discursos, mais ou menos elaborados em meio a sociedade moçambicana das cidades de Maputo e de Tete, e de lugares do país que tive a oportunidade de passar. Sobre este aspeto Rosário fala que “apesar dos pesares, de muitas coisas não terem sido devidamente bem feitas, ou deixadas por fazer a partir da revolução, houve a conquista da independência, e da dignidade ao povo”. E “as mensagens que Samora Machel tentava passar, que ele acreditava, principalmente para não se fazer errado, infelizmente fez-se; e o resultado se está a viver neste momento”. Ressalta que “a FRELIMO que está ai, não é a mesma”, e “as pessoas mais velhas, tem muito a contar, e que até contam suas memórias, mas não são ouvidas de verdade” (Entrevista realizada em 10 de março de 2014).

Por último, levando-se em consideração que nem todas as opiniões podem ser explícitas, pois o espectro da mão forte do Estado ainda paira em diversas localidades do território nacional, é preciso ter-se em conta que apesar de passados mais de três décadas do fim do modelo socialista, a agressão contínua a ser imperial, externa e interna. E a agressão interna, de estirpe neocolonial, se dá por meio de representantes desse modelo nas engrenagens do Estado, tentando manipular as informações e mascarar suas ações por meio de discursos e de apelos populares.

Por fim, em situações informais do quotidiano em Maputo e em Tete, as pessoas com quem conversei pareciam estar bastante conscientes dos problemas promovidos por uma administração voltada para o seu próprio enriquecimento enquanto classe política, com ações que buscam promover sua auto sobrevivência somente. Todavia, percebi que ao invés da desesperança generalizada, a confiança em dias melhores permeava os horizontes dessas pessoas. Muitos viam o grande afluxo de capital estrangeiro (e com ele um grande número

de estrangeiros) não como algum tipo de problema que devia ser reduzido. Pelo contrário, por meio a uma analogia ao desenvolvimento, diziam que este capital (empresas, pessoas, serviços) era bem vindo apesar dos problemas que poderiam (e que estavam) a acarretar. Alguns dos discursos, como o de Jairo (50 anos)²¹⁶, tem uma visão curiosa sobre essa situação. E diz:

[...] há dominantes e há dominados: o negócio do dominador é perpetuar a dependência. Está a se criar uma ilusão...de que quando vem uma empresa desse porte pra cá [como a Vale] ela tem muito dinheiro e vai nós dar tudo. Mas é bom tentar olhar para o país antes da vinda dessas empresas. E como estamos estruturados pra fazer nosso desenvolvimento?!...é fácil ancorar [problemas] nas empresas. A Vale tem despesas enormes com 4 empresas nacionais: Petromoc, Eletricidade, Água, e com uma empreiteira nacional. [...] Cobram a responsabilidade social das multinacionais, mas o que as estatais fazem com o dinheiro que recebem dessas multinacionais? E cadê a responsabilidade social do governo? Eu não morro de amores pelo capitalismo, mas cresci num contexto em que vi o socialismo atravessar para o capitalismo,...onde disseram: “você tem que pagar as contas, colocar os filhos na escola, e a mulher quer comprar um vestido ali e tal!” E tenho que pagar as contas...e é nesse país que estou. O problema é que as conversas começam viciadas ...e me acusam de já estar comprado (Entrevista realizada em 6 de abril de 2014).

Cabe atentar para o facto de que a problemática em relação aos “não-negros”, moçambicanos ou estrangeiros, não parece ser em si um dilema para as pessoas negras com que falei. Em rápida conversa com o senhor Paulo (66)²¹⁷, ao final da missa na paróquia do Matundo em Tete, sobre esse tema diz-me que os “brancos trouxeram as empresas pra cá há muito tempo atrás [...] depois teve a guerra e foram-se embora, mas ficaram os padres”. Senhor Paulo afirma que é “a favor da vinda das empresas [como a Vale] a Tete, mas gostava que o dinheiro não fosse todo embora”. Explicou-me que sua filha, “está a estudar engenharia agrícola na faculdade em Tete” e gostava que ela fosse trabalhar lá [...] pois o desenvolvimento é sempre bem vindo!”

A crítica feita aos políticos do país, as vezes ácida outras vezes plácida, foi uma constante em conversas com pessoas de diversas proveniências culturais, tanto em Maputo

²¹⁶ Nome fictício. Funcionário da Vale-Moçambique e, nas horas vagas, escritor; residente em Tete.

²¹⁷ Nome fictício. Leigo, coordenador de um grupo de leitura do evangelho na paróquia de Matundo e residente no Matundo (entrevista em 8 de maio de 2014).

quanto em Tete. A gestão da coisa pública ou a falta dela foi apontada, na visão das pessoas com quem falei corriqueiramente, como a principal causa dos problemas sociais e estruturais enfrentados pela população em geral. Em meio aos seus discursos, constatei haver ainda um discurso remidor, ou mesmo o desejo de um novo “salvador da pátria”, um outro Samora Machel talvez; o qual lhes vai guiar para fora de uma penúria que alguns chamavam de um “novo colonialismo”, mas agora realizado por “negros”.

Em busca da nova utopia pós-colonial e pós-racial de nação – Considerações finais

No combate contra a racialização da sociedade moçambicana imediatamente após os processos de transição política que conduziram à independência, esteve subentendida uma luta contra a manutenção de privilégios “hereditários” ou adquiridos, consequências diretas de projetos racistas coloniais e neocoloniais. Como aventei, nos primeiros anos da experiência socialista houve uma tentativa de suprimir ao máximo esses privilégios, recebendo, contudo, reações de variados quadrantes.

Cerca de uma década após a independência, com a abertura económica e a uniformidade capitalista financeira neoliberal, agências de financiamentos e regulação financeiras de carácter internacional como FMI e o Banco Mundial passaram a ditar os rumos do país por meio de programas sociais e de “desenvolvimento”. Como frisa Marc Wuyts, a regulação e “as ações dos doadores minou gravemente qualquer coesão e capacidade de gestão do sector público pelas autoridades moçambicanas” (Wuyts, 1990: 122). Decorrente dessa anuência, com o tempo adensou-se a criação de novas elites económicas com o intuito de administrar os “novos” mecanismos de gestão do país; tendo como destaque a lógica da meritocracia como fonte de explicação dos sucessos e infortúnios individuais e de grupo.

Uma leitura reducionista e superficial da realidade moçambicana pode sugerir que todos os “brancos” ou não-negros são detentores de privilégios que advém do período colonial, e que por isso são os principais representantes dos capitalismo neoliberal em Moçambique. Facto que definitivamente não corresponde nem à realidade do país nem à lógica de reprodução de um neocolonialismo em África.

Com base na apreciação da história colonial moçambicana até a década de 70 do século XX, verifica-se o facto de muitos “brancos” terem sofrido poucos impedimentos para a sua progressão intelectual e socioprofissional no país naquele período. Contudo o projeto

nacional para o Moçambique independente percebeu que essa pequena mais considerável parcela de indivíduos “brancos” adultos que ficaram, eram importantes na contribuição ao avanço do novo Estado-Nação, sendo direcionados para quadros de chefias e à frente de importantes setores de infraestrutura. Da mesma forma, outros concidadãos, de todas as “cores” e matrizes culturais, foram enviados para países estrangeiros por meio de cooperação internacional com Moçambique para aperfeiçoamento profissional, buscando-se assim o aumento dos quadros qualificados do país. Contudo, para os “brancos” que ocuparam cargos na estrutura do novo Estado, isto não significou de todo a manutenção de privilégios de qualquer sorte. Pelo menos não nos primeiros anos do processo revolucionário.

A proveniência genealógica do “branco” moçambicano na pós-colônia lhe conferiu alguns benefícios no campo material mais do que de seus companheiros negros, no tocante ao acesso a alguns produtos adquiridos por via de parentes residentes no estrangeiro. Todavia, isso não significou um privilégio no meio social. A decisão de apoiar a causa revolucionária conjugava a adequação ao modelo socialista de governação, e por mais que no período colonial tivessem privilégios e possuíssem avultados bens materiais, estes sujeitos já não podiam mais mantê-los publicamente. Outros, porém, que não apoiaram a causa e nem apreciaram a decisão de um governo unicamente dirigido pela FRELIMO, de qualquer forma aceitaram a determinação, levando suas vidas com o rótulo de proscritos da sociedade por algum tempo.

Anteriormente aos processos de independência e mesmo depois desse período, alguns “brancos” deixaram para atrás mais do que coisas materiais ao aderir aos movimentos de libertação; provocando mesmo grandes rupturas relacionais por aquilo que acreditavam:

[...] antes de ir pra Itália tive algumas confrontações importantes com familiares meus, com meus pais, com meu pai inclusive, mas depois quando voltei, trazia recomendações da FRELIMO para não entrar em confrontação com ninguém e viver uma vida como se fosse um colono normal. Então a partir dessa altura a confrontação era interna, quer dizer, eu vivia, digamos assim, muito angustiado porque era obrigado muitas vezes de participar socialmente de conversas que me repugnavam. Mas fazia parte do meu trabalho, e fiz isso da melhor forma possível. Só depois com a independência, realmente eu rompi com

muitos amigos e alguns parentes. Eu e os meus pais criamos um entendimento pacífico porque, especificamente meu pai que era mais firme no juízo, me pediu para não se confrontar politicamente comigo e eu não me confrontei politicamente com ele. Mantivemos sempre uma relação cordial, embora com opiniões muito diferentes e muito opostas. Mas não discutíamos, ele dizia a opinião dele e eu a minha e pronto (Entrevista realizada com Júlio Henriques em 30 de janeiro de 2014).

Já no período de transição, antes mesmo de abrirem mão de quaisquer bens materiais que porventura tivessem, como pôde ser observado nos discursos, a concretude da perda se dava primeiro no campo emocional-relacional e também no físico-corporal. As fraturas emocionais tiveram diferentes proporções, como sublinha Rosário:

A minha família já tinha ido toda embora com medo, mas não teve rutura na relação pela minha opção política, nem antes nem depois,[...] tinham um discurso do arco da velha, mas eu naquela minha militância, dizia que queria ser moçambicana, que era uma decisão já há muito tomada em relação a Portugal, mesmo muito antes da independência, [...] e já crescia num ambiente de madeirenses onde não se tinha muita simpatia por Portugal; falavam tão mal, que aqui não era Portugal nem nada; faziam-mos pouco dos portugueses, etc (Entrevista em 10 de março de 2014).

Destaque para o caso de Horácio que, depois de muitas desavenças com parentes próximos, teve de tomar difíceis decisões ainda bem novo. Diferentemente de Júlio Henrique, Horácio teve uma boa relação com seu pai que era um “tipo moderado”. Entretanto, para ele o problema maior foi com sua mãe, portuguesa, que diz ele “tinha uma postura totalmente pró-colonialismo” e apresentava “um gênio muito difícil de lhe dar”. Por isso, acabou por romper relações com ela e sair de casa, isto quando tinha apenas 17 anos, indo morar na casa dos tios em outra cidade. Seus pais separaram-se alguns anos depois, tendo sua mãe retornado a Portugal durante o processo de transição, implicando que voltasse a vê-la somente passados muitos anos. Em toda a sua vida esteve apenas duas vezes em Portugal a visitar seu pai que, já no final dos anos 1970, acabou por decidir viver para aquele país devido problemas de saúde (Entrevista realizada em 17 de dezembro de 2013).

Efetivamente que, mesmo antes da derrocada do modelo socialista, da abertura económica e do reajustamento estrutural, aquela tentativa de horizontalidade social na

sociedade já não correspondia mais a praxis diária. Entretanto, a questão da “raça” em si, está longe de ser o quesito que estrutura as diversas sensibilidades em Moçambique atualmente. Por exemplo, pode ser tão ou mais justificado dizer que é o capital internacional o problema que divide e afeta a sociedade moçambicana, – por meio dos seus representantes nacionais (famílias financeiras), naquilo que foi definido por neocolonialismo por Nkrumah (1977a, 1977b) e Cabral (1978) ou mesmo Globalismo (Coronil, 2005) – quanto a problemática étnico-racial.

Como foi aventado, a questão do esgotamento da ética para além da ausência de uma utopia de transformação, seja talvez o que colabora para adensar as contradições não apenas em Moçambique, mas em muitos países do Sul global. Nas palavras de Cláudio José, com a falta da utopia, ou seja, daquele sentimento que significa “que estamos aqui todos, num espírito comum para conseguir o que quer que seja”, sublinha ele: “Quer dizer, desapareceu a utopia, e quando se apela a ela que restaure a sociedade e tal, é pura retórica, é pura manobra para o presente” (Entrevista realizada em 6 de março de 2014).

Nesta aceção, por meio de um vazio de projeto ideológico de cunho nacional ou de qualquer outra índole, e a falta de uma solidariedade intersubjetiva tão comum na globalidade do “pós”, se acaba por relegar os problemas existentes a outros sistemas de interpretação das dificuldades inteligíveis, vivenciais e presenciais, com base na raça, identidade étnica, racialismo e racismo, e muitas vezes amparada por uma lógica essencialista. Não quero dizer que esses dilemas não estejam presentes em maior ou menor grau em Moçambique, mas como disse, não são eles que estruturam as dificuldades vivenciais da maioria dos moçambicanos e dos outros africanos na atualidade.

De todas as entrevistas que realizei no período que estive no país, para a maioria dos interlocutores o problema de cunho racial, nos seus discursos, esteve sempre em segundo plano se compararmos com o problema da inflação crescente, o desemprego, subemprego,

precarização das estruturas, corrupção; pois estas dificuldades estão a afetar a todos, incluso os tais “brancos”.

Durante os meses em que estive em Moçambique, e depois do procedimento de escrita que resultou nesta tese de doutoramento, algumas conclusões preliminares puderam ser extraídas de todo o processo de análise crítico-social a respeito do lugar dos chamados “brancos” de Moçambique, quer nos discursos oficiais, quer pelo senso comum na sociedade moçambicana. Enquanto uma classe social de indivíduos que se distinguem por historicamente terem maior poder aquisitivo e um nível de escolarização mais elevado comparado com a maior parte da população local, estes indivíduos são um grupo muito heterogéneo. Esta diversidade encontra-se quer nas posições e opções políticas, quer nelas afinidades afetivas, sociais e culturais, coerentes aos processos de hibridização cultural (Bhabha, 2007; Silva, 2009). Contudo, o que se buscou neste estudo, por meio da análise dos processos históricos (o antes) e por meio das entrevistas e do trabalho de campo (o depois), foi sobretudo desmistificar os essencialismos de ordem sócio-identitária.

Muitas das considerações aqui realizadas nesta tese foram resultado da confirmação de algumas hipóteses iniciais e a refutação de outras. Em primeiro lugar, foi possível comprovar por meio do material histórico recolhido e dos relatos com alguns sujeitos da pesquisa que as negociações e eventos ocorridos no período de transição à independência, onde definiu-se a validação e exclusividade da FRELIMO como representante do povo Moçambicano, levou a que muitos “brancos” comprometidos ou não com o colonial fascismo resolvessem abandonar o país, por não concordarem ou temerem a chegada de um novo regime político.

Igualmente, evidenciou-se que algumas ações políticas e económicas levadas a cabo pela FRELIMO a partir da independência em 1975 (adoção de uma linha ideológica marxista-leninista de Estado não assente na raça, nacionalização de fábricas, indústrias e

empreendimentos agrícolas), somado a uma contínua e intensa propaganda negativa advinda de países vizinhos controlados por minorias brancas, levou a que muitos “brancos” que não concordavam com aquele regime, decidissem deixar Moçambique, agravando um processo de desestabilização económica e produtiva do país (Meneses, 2015, Rita-Ferreira, 1988).

Por outro lado, aquelas mesmas ações político-ideológicas adotadas pelo recém Estado independente, propiciaram que uma parcela considerável dos “brancos” decidisse permanecer em Moçambique e abraçar a nacionalidade moçambicana. No entanto, por meio dos relatos está última hipótese foi relativizada, visto que mesmo aqueles desejosos em deixar Moçambique naquela altura, muitos dos ditos “brancos”, ou não tinham meios para sair ou não tinham familiares a quem contactar noutros países²¹⁸. Todavia, a tentativa de construção de um projeto socialista em Moçambique levou a que “brancos” de outras nacionalidades, numa lógica de solidariedade internacionalista, escolhessem migrar para Moçambique e ajudar no seu processo de reconstrução social e económica. Outros, mesmo optando pela nacionalidade portuguesa no período da independência, decidiram permanecer em Moçambique como cooperantes por tempo indeterminado.

Como explica Maria Paula Meneses, antes da implantação do moderno projeto colonial português em Moçambique a estatística da definição “europeu” incorporava não só os portugueses, mas igualmente os goeses, indianos, mulatos de swahilis, etc., pois era considerado português quem se definia enquanto tal, com base em critérios culturais, práticas sociais e religiosas (2015:10). Na época colonial do século XX a categoria fenotípica “branco” foi o critério utilizado, para discriminar quem era europeu e que não era; ou seja quem era “civilizado” e quem precisava ser civilizado, em geral o negro africano, para um

²¹⁸ Sobre esta questão há no texto narrativas controversas como a de Mohamed, na qual o entrevistado persiste na afirmação de que muitas pessoas, por não concordar com o regime, “foram expulsas do país” (Entrevista realizada em Tete no dia 31 de março de 2014). Sob outra perspectiva, Valdomiro afirma que a despeito de possíveis excessos do regime e de sua anuência pessoal ao modelo socialista, ainda assim nunca pensou em sair do país haja visto que não possuía laços afetivos com parentes distantes em Portugal (Entrevista realizada em Tete no dia 24 de março de 2014).

dia talvez alcançar o estatuto de cidadão. A categoria asiático e os mulatos sofreram sempre intermitentes alterações nos seus estatutos, decorrentes das mudanças políticas e legislativas que marcaram o período.

Com a emancipação moçambicana de Portugal em 1975, o critério de aquisição da cidadania foi automática para todos aqueles que se identificavam enquanto moçambicanos, independente de prática e/ou proveniência cultural. Na realidade, e ratificando a última hipótese, significa dizer que no Moçambique independente as identidades sociais dos sujeitos da pesquisa não são imutáveis (como qualquer identidade social), mas determinadas pelas opções e condicionalidades sociais, culturais, políticas e históricas nos espaços de representação do indivíduo (Hall, 1997). Portanto, são suspensos os essencialismos de cor, raça, e proveniência, apostando-se nos critérios da própria subjetividade do indivíduo.

Com as independências africanas, buscou-se recontar estas narrativas históricas a partir da ótica dos povos africanos emancipados. Em Moçambique, muitas das narrativas foram edificadas com base na experiência do movimento que levou a cabo a independência moçambicana. Como foi averiguado neste estudo, a base social da Frente de Libertação de Moçambique incluía indivíduos de várias origens regionais e culturais da colónia. Havia inclusive indivíduos de tez mais clara, dentre brancos e mulatos.

Do período de transição à independência, e depois da emancipação política, muitos dos sujeitos de tez mais claras, dentre adultos e jovens, assumiram postos de alta responsabilidades no novo país, pois eram os poucos até então mais capacitados para gerir ministérios, departamentos, órgãos estatais, escolas, dentre outras seções estatais ou empresas recém estatizadas. Pessoas mais antigas, como Júlio Henriques, Joel, Eulália, Rosário, e mesmo pouco mais jovens como Tânia e Valdomiro, assumiram funções e responsabilidades acreditando na transformação do país, nas promessas da revolução, e, ao

mesmo tempo depositando-lhes também a confiança de seus cargos. Sobre esse assunto, Eulália e Joel explicaram que

O governo do Samora Machel foi o que mais brancos teve à frente dos ministérios, [...] ele sofreu diversas críticas por ter muitos brancos no seu governo. [...] isso se dava porque Samora Machel pedia conselhos e estava aberto a sugestões de ter os melhores profissionais para determinadas áreas. Então por isso, escolheu Aranda da Silva, pondo ele enquanto ministro do comércio. O ministro dos transportes e comunicações era um grande engenheiro dos portos e caminhos de ferro. E ficou ministro dos transportes porque ele era uma sumidade em termos de engenharia. Também tinha o ministro da agricultura, o João Ferreira, e tinha outros de origens indiana. O “problema” é que Samora foi pôr as pessoas que ele achava que para aqueles cargos eram as mais competentes. E como os brancos eram, em termos percentuais, aqueles que até então tiveram mais acesso ao ensino superior, era mais fácil encontrar engenheiros brancos do que de outras cores (Entrevista realizada em 4 de março de 2014 em Maputo).

Para muitos dos sujeitos desta pesquisa, pude constatar que o período da “guerra civil” nos anos 1980, foi uma época difícil, nomeadamente devido as perdas humanas e pela escassez material de toda sorte. Contudo, em contraste, foi o que os entrevistados melhor recordam em termos de solidariedade, confiabilidade e convivência. Como explica Tânia,

[...] se calhar foi um momento que fomos mais felizes, mais solidários e mais comprometidos! [...] Nessa altura, não havia... nós íamos pra uma fila todos de “cores” diferentes e éramos todos iguais ali na fila e... depois a gente entrou em espiral e em comum esperança, os ataques, a guerra e não sei quê, estavam todos a sofrer da mesma maneira, de forma igual; até porque a guerrilha se concentrava nas zonas rurais, era de lá que vinham algumas coisas, era a partir de lá que as pessoas viajavam, então nós nas cidades sofríamos também. Nessa altura era guerra, fome e escassez; portanto éramos todos muito mais unidos (Entrevista realizada em 19 de março de 2014 em Maputo).

Na realidade do Moçambique atual, quando se aponta para uma identidade moçambicana com base na ideia de originalidade (da raça negra) ou na noção de estrangeiro, se está, na verdade, a tergiversar em relação a outras questões de maior urgência e importância. Esta ideia de originalidade de cunho racial, como correspondente de uma nacionalidade com base em afinidades políticas, constitui uma tentativa de fundamentação do diferente enquanto não original, logo não nacional (Mbembe, 2001). Esta constatação, da percepção do não-negro enquanto estrangeiro, está na base de algumas reflexões de meus entrevistados.

Neste sentido, vale ressaltar primeiro, que o debate sobre a diferença, e mesmo sobre a diferença tida como racial, de proporção mínima ou não, é um debate por fazer em Moçambique, e em muitos outros países do sul e do norte global que estiveram ligados por processos coloniais na sua própria história. Porém, na atualidade o discurso do pertencimento e de uma originalidade nativa – diferentemente de um discurso do retorno às origens professado por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Damas no seu movimento à Negritude, e que Achille Mbembe chama de “políticas de Africanidade” (2001) – não corresponde a oposição binária branco/preto cunhada pelo discurso colonial e pelo seu contra discurso. Essa impossibilidade do mito da originalidade decorre do facto que as realidades africanas estão mais do que nunca conectadas a circuitos culturais globais os quais desafiam constantemente tal assunção. Por essa mesma razão, segundo Mbembe a categoria “branco” já não se refere aos mesmos significados de outrora pois,

Embora a “condição branca” não tenha atingido um ponto de absoluta fluidez que a levaria a se destacar, de uma vez por todas, de qualquer referência ao poder, ao privilégio e à opressão, fica claro que a experiência dos africanos de origem europeia [e não só] continuou a se pluralizar através do Continente, e que as formas nas quais esta experiência é imaginada, não só pelos próprios brancos, mas também por outros, não são mais as mesmas. A diversidade desta experiência agora faz da identidade dos africanos de origem europeia uma identidade contingente e situada (Mbembe, 2001:22).

Pela percepção dos legados e desigualdades sociais na maioria dos países que foram submetidos às empreitadas coloniais nas Américas e em África nos últimos cinco séculos, o sujeito caracterizado enquanto “branco”, de uma forma geral deteve prerrogativas quer pela instituição de processos legais de diferenciação que lhes assegurava essa condição, quer por uma constituição estrutural racista do Estado que restringia direitos à maioria da população considerada enquanto não-branca. Em geral, estas sociedades na atualidade estão assentes numa forte estratificação social de classes, onde na base da pirâmide se encontra a grande maioria dos excluídos do pacto social de Estado.

Nesta aceção, em uma sociedade economicamente desigual, a percepção simbólica do “branco” enquanto sujeito privilegiado e “com dinheiro” não é nenhuma indelicadeza, mas consequência das representações coloniais na sociedade pós-colonial. Nessa lógica, perguntei a Horácio como ele equacionava essa percepção, nomeadamente em relação aos vários casos de raptos de pessoas em Maputo que se enquadravam na categoria branco²¹⁹. Ao que respondeu:

Se você vai ao cruzamento você vê a cara de quem vem pedir dinheiro. Isso também é reflexo do mundo colonial. Portanto, o branco e o indiano são os que têm dinheiro e que têm por costume aqui dar dinheiro ao pobre, dar esmola. Por exemplo, o negro aqui, em geral, não faz isso. Por exemplo, nessa mesma lógica, nesse imaginário, se você raptar um negro, você pode matá-lo porque ninguém vai pagar. E isso, como disse, é uma visão colonial das coisas, uma manutenção desta visão. Você olha pro outro e tem nele um modelo, pois acha que aquela pessoa vai reagir daquela maneira. Mas não reduzo essa questão dos raptos só ao dinheiro, ligo também a uma questão do embate com a Renamo, uma questão estratégica, pois o rapto dessa camada da população sendo alguns estrangeiros reflete mal internacionalmente (Entrevista realizada em 17 de dezembro de 2013).

Com base nas entrevistas, cheguei a conclusão de que uma condição alógena, de “estrangeiros eternos” (Thomaz e Nascimento, 2012) imputada ou autopercecionada, é decorrente não apenas dos resquícios coloniais, mas em especial das dificuldades sociais amplificadas na atualidade por um modelo de governação excludente, o qual acirra as disputas de poder na sociedade e converte-se em essencialismos de toda sorte.

Para concluir, afirmo ser necessário a delineação de um novo projeto de país e de nação, sempre voltado para o futuro, mas com os olhos no retrovisor da história, onde um debate aberto sobre as diferenças culturais que formam a nação moçambicana, e a riqueza contida nessa arquitetura nacional, possam contribuir para reverter o grau de exploração assente num modelo de governação plutocrata e neocolonial. Portanto, por meio dessa tentativa de construção coletiva penso ser possível que os sujeitos considerados “brancos”,

²¹⁹ Factos acontecidos nos recentes anos, principalmente entre 2013 e 2014, envolvendo raptos de pessoas de uma elite considerada “branca” (principalmente descendentes asiáticos e de europeus) para extorsão de avultadas somas de dinheiro. A percepção de vários dos meus entrevistados variou de ações isoladas a questões de disputas na política nacional.

que por longos períodos estiveram num tipo de *betwixt and between* identitário, consigam autointitularem-se e serem identificados enquanto africanos, mas sobretudo, reconhecidos sem desconfiança, enquanto moçambicanos que, de facto e naturalmente, são.

Referências bibliográficas

AFONSO, Aniceto, 2013, “Exercício Alcora: Um projeto para África Austral”, in Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (orgs.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 109-122.

ACHEBE, Chinua, 2010, *The African Trilogy: Things fall apart; No longer at ease; Arrow of God*. New York: Everyman's Library

AGIER, Michel, 2001, “Distúrbios Identitários em tempos de globalização”, *Mana*, 7(2), 7-33.

AJAYI, Jacob Ade, 1998, “O Protestantismo em África”, in Carlos L. Medeiros (org.), *Povos e culturas: religião em África*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – CEPCEP / Universidade Católica Portuguesa, 373-384.

ALMEIDA, Miguel Vale de., 2000, *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*, Oeiras: Celta.

ALPERS, Edward, 1974, “Ethnicity, politics and history in Mozambique”, *Africa Today*, 21(4), 39-52.

_____, 2009, *East Africa and the Indian Ocean*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

ANDERSON, Benedict, 2008, *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

ANDRADE, Mário Pinto de, 1998 (1997), *Origens do colonialismo Africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes na luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911 – 1961*. Lisboa: Dom Quixote.

APPIAH, Kwame A., 1989, “The conservation of ‘race’”, *African American Review, Black American Literature Forum*, 23(1), 37-60.

_____, 2014, *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.

- AZEVEDO, Aluísio, 2010 [1881], *O mulato*. São Paulo: Martin Claret
- AZEVEDO, Alves de, 1936, *Cecil Rhodes e o mapa cor de rosa*. Coleção Cadernos Coloniais, 38. Lisboa: Cosmos.
- BAUMAN, Zygmunt, 2001, *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BENOT, Yves, 1981 [1969], *Ideologias das independências africanas*. Vol. I e II. Lisboa: Sá da Costa.
- BONATE, Liazzat, 2008, “O islão negro: As abordagens coloniais do islão no norte de Moçambique”, *Religare – Revista de Ciências das Religiões*, 3, 73-81, UFBP.
- _____, 2009, “Muslims of northern Mozambique and the liberation movements”, *Social Dynamics*, 35(2), 280-294.
- _____, 2010, “Islam in northern Mozambique: A historical overview”, *History Compass*, 8/7, 573-593, Cape Town.
- BHABHA, Homi K, 2005, “A Questão Outra”, in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 143-166.
- _____, 2007, *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BRAGANÇA, Aquino; WALLERSTEIN, Immanuel, 1978, *Quem é o inimigo (I). Anatomia do colonialismo*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- _____, 1978, *Quem é o inimigo (II). Os movimentos de libertação nacional*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- _____, 1978, *Quem é o inimigo (III). A estratégia da libertação*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- CABAÇO, José L., 2007. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. (Tese de Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: USP.
- CABRAL, Amílcar, 1975, *Análise de alguns tipos de resistência*. Lisboa: Seara Nova, 2ª Edição.

_____, 1978, *A arma da teoria: unidade e luta*. Lisboa: Seara Nova.

_____, 2008, *Documentário: textos políticos e culturais*. Lisboa: Cotovia.

CAHEN, Michel, 1996, “O Estado, etnicidades e a transição política. Unicidade, unidade ou o pluralismo do Estado?”, in José Magode (org.), *Moçambique: etnicidades, nacionalismo e o Estado. Transição inacabada*. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, 18-39.

CAPELA, José, 2009 [1973], *O vinho para o preto. Notas e textos sobre a exportação do vinho para a África*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

_____, 2009 [1981], *O movimento operário de Lourenço Marques: 1898-1927*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

_____, 2010, *Moçambique pela sua história*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

CARIA, Telmo, 2003, “Apresentação”, in Telmo Caria (org.), *Experiência etnográfica em ciências sociais*. Porto: Afrontamento, 9-20.

CASIMIRO, Isabel, 1979, *O Movimento Associativo como Foco do Nacionalismo. Movimento Estudantil. NESAM e AAM*. Maputo: Departamento de História / Universidade Eduardo Mondlane.

CASTELO, Cláudia, 1998, *O modo português de estar no mundo: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa: 1933-1961*. Porto: Afrontamento.

_____, 2007, *Passagens para África. O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.

CASTELO, Cláudia et al., 2012, *Os outros da Colonização. Ensaios sobre colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

CÉSAIRE, Aimé, 1978 [1955], *Discurso sobre o colonialismo*. Coleção Cadernos Livres, 15. Lisboa: Sá da Costa.

CHASTITKO, Piotr, 1974, *Racismo e imperialismo*. Coleção Cadernos Políticos, 8. São Paulo: Estampa.

CHICHAVA, Sérgio, 2008. Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique. Maputo: Instituto de Estudos Sociais e Económicos – IESE.

CLIFFORD, James, 2007, “On ethnographic authority”, in Antonius Robben and Jeffrey Sluka (ed.), *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*. Malden: Blackwell, 476-492.

COELHO, João Paulo Borges, 2003, *As visitas do Dr. Valdez*. Coleção Ondas do Índico. Maputo: Ndjira.

_____, 2004, “Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural”, in Boaventura S. Santos (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 49-76.

_____, 2009, “A ‘literatura quantitativa’ e a interpretação do conflito armado em Moçambique (1976-1992)”, in Cristina Uldelsmann Rodrigues; Ana Bénard da Costa (coord.), *Pobreza e paz nos PALOP*. Lisboa: Sextante Editora, 141-168.

COOPER, Frederick, 2005, *Colonialism in question. Theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press.

_____, 2016, *Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70.

CORONIL, Fernando, 2005, “Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo”, in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 105-132.

COUTO, Fernando Amado, 2011, *Moçambique 1974: o fim do império e o nascimento da nação*. Alfragide: Caminho.

CRAVEIRINHA, José, 1963, *Chigubo*. Lisboa: Edição Casa dos Estudantes do Império.

CRESPO, Vitor, 1984, “Descolonização de Moçambique”, *Seminário 25 de Abril 10 anos depois*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1-42 (Versão digital).

CRUZ e SILVA, Teresa, 1992, Igrejas protestantes no sul de Moçambique e nacionalismo: o caso da “Missão Suíça”, *Estudos Moçambicanos*, 10. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane – CEA, 19-39.

_____, 1993, *Zedequias Manganhela: notas para releitura das relações Estado colonial-Igrejas protestantes, na década de 70*. Maputo: CEA-UEM.

_____, 2001, *Protestant churches and the formation of political consciousness in southern Mozambique (1930-1974)*. Basileia: Schlettwein Publishing Switzerland.

_____, 2002, “Determinantes globais e locais na emergência de solidariedades sociais: O caso do setor informal nas áreas periurbanas da cidade de Maputo”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 75-89.

_____, 2013, “O nacionalismo em Moçambique e o papel da igreja: o caso das igrejas protestantes no sul de Moçambique”, in Augusto Nascimento e Aurélio Rocha (orgs.), *Em torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 86-102.

CZARNIAWSKA, Barbara, 2014, *Social Science research: from field to desk*. London: Sage.

DAMATTA, Roberto, 1986, *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.

_____, 1987, *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco.

DAVIDSON, Basil, 1981 [1961], *Mãe Negra*. Lisboa: Sá da Costa.

DELORY-MOMBERGER, Christine, 2009, “A história de vida: um cruzamento intercultural”, in Elsa Lechner (org.), *Histórias de vida: olhares interdisciplinares*. Porto: Afrontamento, 17-29.

DIOP, Majhemout et al., 2010 [1993], “A África tropical e a África equatorial sob domínio francês, espanhol e português”, in Ali A. Mazrui e Christophe Wondji (Eds.) *História Geral da África VIII: África desde 1935*, Brasília: UNESCO, 67-88.

DISMAS, Masolo, 2010, “Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina. SA, 561-581.

DU BOIS, W.E.B, 2007 [1903], *The souls of black folks*. New York: Dover Publications.

EISENSTADT, S.N., 2001, “Modernidades múltiplas”, *Sociologia, problemas e práticas*, nº 35, 139-163.

ENES, António, 1971 [1946], *Moçambique. Relatório apresentado ao Governo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 3ª ed.

ESTANQUE, Elísio, 2003, “Uma sociologia na fábrica: para uma metodologia da envolvimento social”, in Telmo Caria (org.), *Experiência etnográfica em ciências sociais*. Porto: Afrontamento, 61-76.

FABIAN, Johannes, 2013 [1983], *O tempo e o outro. Como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes.

FANON, Frantz, 1980 [1969], *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa.

_____, 2008 [1952], *Pele Negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

_____, 2015 [1961], *Os condenados da Terra*. Lisboa: Letra Livre.

FERGUSON, James, 2007, “Power topographies”, in David Nugent and Joan Vincent (ed.), *Companion to the Anthropology of politics*. Malden: Blackwell, 383-398.

FLORÊNCIO, Fernando, 2008, “Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?”, *Análise Social*, 63(2), 369-391.

FRANCISCO, António, 2010, “Sociedade civil em Moçambique: expectativas e desafios”, in Luis de Brito *et al* (orgs.) *Desafios para Moçambique*, Maputo: IESE, 51-106.

FREDRICKSON, George M., 2004, *Racismo: uma breve história*. Porto: Campo das Letras.

FREYRE, Gilberto, 2006 [1933], *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

- FUCHS, Elisa, 2014, *Moçambique marcou-nos para a vida*. Maputo: JV Editores.
- GELLNER, Ernest, 1993, *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.
- GOODWIN, June; SCHIFF, Ben, 1995, *Heart of whiteness: afrikaners face black rule in the new South Africa*. New York: Scribner.
- GOODY, Jack, 2013, *O roubo da história*. São Paulo: Contexto.
- GONÇALVES, José J., 1960, *Protestantismo em África: introdução ao estudo do protestantismo em África*. Vol. I e II. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar / Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- _____, 1962, *O mundo árabo-islâmico e o ultramar português*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar / Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- HALL, Stuart, 1997, *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____, (2009), “Quem precisa da identidade?”, in Tomaz Tadeu da Silva (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 103-131.
- HANLON, Joseph, 1997, *Paz sem benefício: como o FMI bloqueia a reconstrução de Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária / UEM.
- HEDGES, David, 1999, *História de Moçambique*. Volume 2. Maputo: UEM / Imprensa Universitária.
- HONWANA, Raúl Bernardo, 2010, *Memórias*. Maputo: Marimbique Conteúdos e Publicações.
- HONWANA, Luís Bernardo, 2013, “Nacionalismo africano: memória e desafios”, in Augusto Nascimento e Aurélio Rocha (orgs.), *Em torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance, 160-174.
- INE-MOÇAMBIQUE, 2010, Relatório final do Inquérito ao Orçamento Familiar – IOF 2008/2009. Maputo: INE.
- INE-MOÇAMBIQUE, 2015, Relatório final do Inquérito ao Orçamento Familiar – IOF 2014/2015. Maputo: INE.

ISAACMAN, Allen F., 1979, *A tradição de resistência em Moçambique: o Vale do Zambeze 1850-1921*. Porto: Afrontamento.

ISACMANN, Allen; ISACMANN, Barbara, 1983, *Mozambique: from colonialism to revolution, 1900-1982*. Colorado: Westview.

JARDIM, Jorge, 1976, *Moçambique: terra queimada*. Lisboa: Editorial Intervenção.

JOSSO, Marie-Christine, 2009, “A interculturalidade em questão. Ou como o trabalho biográfico baseado em relatos de formação de si pode contribuir para um conhecimento intercultural recíproco e propor uma conceção alargada da interculturalidade”, in Elsa Lechner (org.), *Histórias de vida: olhares interdisciplinares*. Porto: Afrontamento, 31-53.

JUNTA DE INVESTIGAÇÕES DO ULTRAMAR, 1964, *Promoção social em Moçambique: grupo de trabalho de promoção social de Moçambique*. Volume 71. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

LARANJEIRA, Pires, 2000, “As literaturas africanas de língua portuguesa. Identidade e autonomia”, *ISCRIPTA*, 3(6), 225-236.

LARANJEIRA, Rui, 2005, *A marrabenta: sua evolução e “estilização” 1950-2002*. (Dissertação de Licenciatura em História). Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

LECHNER, Elsa, 2009, “Introdução: o olhar biográfico”, in Elsa Lechner (org.), *Histórias de vida: olhares interdisciplinares*. Porto: Afrontamento, 5-11.

LEITE, Joana Pereira; KHOURI, Nicole, 2012, *Os ismailis de Moçambique. Vida económica no tempo colonial*. Lisboa: Colibri.

LIMA, Antónia, 1997, “Trabalho de campo com famílias da elite empresarial de Lisboa: um terreno para análise e o exercício de relações de poder”, in Maria Carreira da Silva (org.), *Trabalho de Campo*. Lisboa: Faculdade Nova de Lisboa/Edições Cosmos.

LOOMBA, Ania , 1998, *Colonialism / Postcolonialism*. London: Routledge.

KI-ZERBO, Joseph (org.), 2010, *História Geral da África, vol. I*. Brasília: Unesco.

MACAGNO, Lorenzo, 2009, “Fragmentos de uma imaginação nacional”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(70), 17-35.

_____, 2012, “Os Chineses da Beira, Moçambique. Itinerários de uma dispersão”, in Juliana Dias e Andréa Lobo (orgs.), *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações, 177-198.

MACAMO, Elísio, 1996, “A Nação moçambicana como comunidade de destino”, *Lusotopie*, 355-364.

_____, 1998, “A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique”, in Carlos Serra (org.), *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária / UEM, 35-69.

_____, 2002, “A Constituição dum sociologia das sociedades africanas”, *Estudos Moçambicanos*, 19, 5-26.

MACHAQUEIRO, Mário, 2011, “Islão Ambivalente. A construção identitária dos muçulmanos sob o poder colonial português”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 22, 43-64.

MACHAVA, Benedito, 2011, “State Discourse on Internal Security and the Politics of Punishment in Post Independence Mozambique (1975—1983)”, *Journal of Southern African Studies*, 37:3, 593-609.

_____, 2015, “O Galo amanheceu em Lourenço Marquês: O 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 53-84.

MACHEL, Samora, 1974a, *Mensagem ao povo de Moçambique – Por ocasião da tomada de posse do governo de transição em 20 de setembro de 1974*. Porto: Afrontamento.

_____, 1974b, *A luta continua: antologia de discursos do presidente da Frelimo*. Porto: Afrontamento.

_____, 1974c, *Estabelecer o poder popular para melhor servir as massas*. Coleção Estudos e Orientações, 5. Lisboa: CIDAC.

_____, 1975a, *Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder*. Lisboa: Nova Aurora.

_____, 1975b, *O processo de revolução democrática e popular em Moçambique*. nº 2. Lisboa: Revolução Proletária.

MAGODE, José, 1996, *Moçambique: etnicidades, nacionalismo e o Estado. Transição inacabada*. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais.

MANJATE, Fernando, 2014, *Nyau – Gule Wankulo: património oral e intangível da humanidade*. Tete: ARPAC / Instituto de Investigação Sócio-Cultural.

MARCUS, George; HALL, Peter D., 1992, *Lives in Trust. The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth-Century America*. San Francisco/Oxford: Westview Press.

MARX, Karl (1974), *Sociedade e mudanças sociais*. Lisboa: Edições 70.

MATSINHE, Amélia, 2005, *Música popular e identidade: subsídios para o estudo da identidade na música de Fany Mpfumo (1976-1986)*. (Dissertação de Licenciatura em História). Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

MATUSSE, Gilberto, 1998, *A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Livraria Universitária / UEM.

MBEMBE, Achille, 1992, “The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony”, *Public Culture*, 4(2), 1-30.

_____, 2001, “As formas africanas de auto-inscrição”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 23(1), 171-209.

_____, 2013a, *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Mulemba.

_____, 2013b, *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Mulemba.

_____, 2014, *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.

MEDEIROS, Eduardo (org.), 2003, *Gazeta da Comunidade Chinesa em Moçambique 1858-1975*, Nº. 1, Cidehus-Nesa: Universidade de Évora.

MEDEIROS, Eduardo, 2007, “Os sino-moçambicanos da Beira. Mestiçagens várias”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 13/14, 155-187.

MENDES, Orlando, 1981 [1966], *Portagem*. Maputo: Instituto Nacional do Livro.

MENESES, Maria Paula, 2007, “Pluralism, Law and citizenship in Mozambique: Mapping the complexity”. *Oficinas do CES*, nº 291.

_____, 2009, “Poderes, direitos e cidadania. O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 9-42.

_____, 2010, “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, *Cadernos dos CES*, 7, 68-93. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.

_____, 2011, “Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 9, 121-137.

_____, 2013, “O olho do furacão? A África Austral no contexto da Guerra fria (década de 70)”, in Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (orgs.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 41-58.

_____, 2015, “Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 9-52.

_____, 2016, “A questão negra entre continentes: possibilidades de tradução intercultural a partir das práticas de luta?” *Sociologias*, 18(43), 176-206.

MENESES, Maria Paula; BRAGA, Celso; MARTINS, Bruno Sena, 2013, “Estilhaços do Exercício Alcora: o epílogo dos sonhos coloniais”, in Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (orgs.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 171-177.

MENESES, Maria Paula; GOMES, Catarina, 2013, “Regressos? Os retornados na (des)colonização portuguesa”, in Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (orgs.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 59-107.

MENESES, Maria Paula; MARTINS, Bruno Sena, 2013, “O Exercício Alcora no jogo das alianças secretas”, in Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (orgs.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 15-27.

MEMMI, Albert, 1993, *O Racismo*. Lisboa: Caminho.

MIETTINEN, Kari, 2005, *On the way whiteness: christianization, conflict and change in colonial Ovamboland, 1910-1965*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

MINTER, William, 1998 [1994], *Os Contrás do Apartheid. As raízes da guerra em Angola e Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

MITCHELL, W.J.T, 2012, *Seeing through race. The W.E.B Du Bois Lectures*. USA: Harvard University.

MONDLANE, Eduardo, 1995 [1969], *Lutar por Moçambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos / Universidade Eduardo Mondlane – UEM.

MONTEIRO, Fernando, 1993, *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*. Porto: Universidade Portucalense.

MORIER-GENOUD, Éric, 2002, “The Vatican vs. Lisbon. The relaunching of the Catholic Church in Mozambique, ca. 1875-1940”, *Basler Afrika Bibliographien Working Papers*, 4, 1-15.

MORIER-GENOUD, Éric; Pierre Anouilh, 2013, “The Catholic Church in Mozambique under revolution, war, and democracy”, in P. C. Manuel; A. Lyon e C. Wilcox (eds.), *Religion and politics in a global society: Comparative perspectives from the Portuguese-speaking world*. Lanham, MD: Lexington Books, 185-204

NASCIMENTO, Augusto, 2013, “Dos Nacionalismos às independências em África: ensaio de problematização de percursos políticos em África”, in Augusto Nascimento e Aurélio Rocha (orgs.), *Em torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 11-42.

NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio, 2013, “Pluralidade dos nacionalismos em África”, in Augusto Nascimento e Aurélio Rocha (orgs.), *Em torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 4-10.

NEGRÃO, José, 2001 [1995], *Cem anos de economia da família rural africana*. Maputo: Promédia.

NEVES, Olga Maria, 1989, *Em defesa da causa africana. Intervenção do Grémio Africano na sociedade de Lourenço Marques, 1908-1938*. (Dissertação de Mestrado em História). Lisboa: FCSH / Universidade Nova de Lisboa.

_____, 2008, *O movimento associativo africano em Moçambique. Tradição e luta (1926-1962)*. (Tese de Doutoramento em História Económica e Social). Lisboa: FCSH / Universidade Nova de Lisboa.

NEWITT, Malyn, 1981, *Portugal in Africa: the last hundred years*. London: C. Hurst.

_____, 1997, *História de Moçambique*. Sintra: Europa-América.

NGOENHA, Severino E., 1998, “Identidade moçambicana: já e ainda não”, in Carlos Serra (org.), *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária / UEM, 17-34.

NGÚGÍ, Wa Thiong’o, 2005, *Decolonising the mind: the politics of language in african literature*. UK/USA: Boydell & Brewer.

NKRUMAH, Kwame, 1977a, *A África deve unir-se*. Lisboa: Ulmeiro editora.

_____, 1977b, *A luta de classes em África*. Lisboa: Sá da Costa.

NOA, Francisco, 2002, *Império, mito e miopia. Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Editorial Caminho S.A.

O’BRIEN, Rita Cruise, 1973, *White society in black Africa: the french Senegal*. London: Faber and Faber.

PEIXOTO, Carolina, 2015, *Ser, não ser, voltar a ser ou tornar-se? Uma reflexão sobre a (re)inserção social de angolanos de ascendência portuguesa à luz dos estudos pós-coloniais*. (Tese de doutoramento em Pós-colonialismos e cidadania global). Coimbra: Universidade de Coimbra.

PEIXOTO, Carolina; MENESES, Maria Paula, 2013, “Domingos Arouca: um percurso de militância nacionalista em Moçambique”, *Topoi*, 14(26), 86-104.

PÉLISSIER, René, 1994 [1984], *História de Moçambique: Formação e oposição (1854-1918)*. Volume I. Lisboa: Estampa.

_____, 2000 [1984], *História de Moçambique: Formação e oposição (1854-1918)*. Volume II. Lisboa: Estampa.

_____, 2001, *História da Guiné: Portugueses e Africanos na Senegâmbia (1841-1936)*. Volume I. Lisboa: Estampa.

_____, 2006 [2004], *As campanhas coloniais de Portugal: 1844-1941*. Lisboa: Estampa.

PENVENNE, Jeanne, 1979, *Attitudes toward race and work in Mozambique: Lourenço Marques, 1900-1974*. Boston: Boston University/African Studies Center, Working Paper nº 16.

_____, 1989, “‘We are all Portuguese!’ Challenging the political economy of assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933”, in Leroy Vail (ed.), *The creation of tribalismo in Southern Africa*. Berkeley: University of California.

_____, 1995, *African workers and colonial racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*. Portsmouth: Heinemann.

_____, 2005, “Settling against tide: the layered contradictions of twentieth-century Portuguese settlement in Mozambique”, in C. Elkins e S. Pedersen (orgs.), *Settler colonialism in the twentieth century*. New York: Routledge, 79-94.

PIMENTA, Fernando Tavares, 2005, *Branços de Angola: autonomismo e nacionalismo (1900-1961)*. Coimbra: Minerva.

_____, 2008, *Angola: os brancos e a independência*. Porto: Afrontamentos.

PIRES, Rui Pena (2000), “O regresso das colónias”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa, volume 5 – Último Império e Recentramento (1930-1998)*. Lisboa: Temas e Debates, 182-196.

PRASHAD, Vijay, 2007, *The darker nations: a people’s history of the third world*. London / New York: The New Press.

QUIJANO, Anibal, 2005, “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in Edgardo Lander (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 227-278.

REBELO, Domingos, 1970, “The chinese extraction group in Mozambique”, *Separata do Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 39, 133-142.

RIBEIRO, Darcy, 1995, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Gabriel M., 2012, “É pena seres mulato!: ensaio sobre relações raciais”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 23, 21-51.

RIBEIRO, Margarida Calafate, 2004, *Uma história de regressos: Império, Guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.

RITA-FERREIRA, António, 1982, *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

_____, 1988, “Moçambique pós-25 de Abril: causa do êxodo da população de origem europeia e asiática”, in *Moçambique: cultura e história de um país*. Atas da V Semana de Cultura Africana. Coimbra: Universidade de Coimbra.

ROCHA, Aurélio, 2006, *Associativismo e nativismo em Moçambique: Contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano*. Maputo: Texto Editores.

_____, 2013, “A ‘questão nacional’ em Moçambique”, in Augusto Nascimento e Aurélio Rocha (orgs.), *Em torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 121-158.

ROCHA, Ilídio, 2000, *A imprensa de Moçambique. História e catálogo (1854-1975)*. Lisboa: Livros do Brasil.

ROCHA, Fabrício, 2012, “Aqui e lá: trânsitos coloniais em Moçambique e uma possível diáspora portuguesa no século XX”, *Cabo dos Trabalhos*, 8, 118-139.

_____, 2013, “‘De novo não Vale’. Uma análise crítica sobre a atuação da empresa brasileira Vale em Moçambique e o desempenho das mídias de resistência”, *Cabo dos Trabalhos*, 1-19.

RODNEY, Walter, 2012, *How Europe Underdeveloped Africa*. Cape Town/Dakar: Panzuka/Codesria.

ROEDIGER, David, 1991, *The wages of whiteness: race and the making of the american working class*. London: Verso.

ROSAS, Fernando, 2003, *Pensamento e ação política: Portugal Século XX (1890-1976)*. Lisboa: Notícias.

_____, 2000, *Salazarismo e fomento económico (1928-1948)*. Lisboa: Notícias.

RUTHERFORD, Blair, 2001, *Working on the margins: black workers, white farmers in postcolonial Zimbabwe*. London: Zed Books.

SANTOS, Boaventura de Sousa, 1998, *Reinventar a Democracia*. Lisboa: Fundação Mário Soares / Gradiva.

_____, 2001, *Globalização: Fatalidade ou Utopia*. Porto: Afrontamento.

_____, 2002, “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

_____, 2003, “Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”, *Novos Estudos*, 66, 23-52.

_____, 2006a, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

_____, 2006b, “The heterogeneous state and legal pluralism in Mozambique”, *Law & Society Review*, 40, 1, 39-75.

_____, 2010, “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Boaventura de S. Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 23-71.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; GOMES, Margarida, 2006, *Relatório do Projeto Identidades, Colonizadores e colonizados: Portugal e Moçambique* (mimeo). Coimbra: Centro de Estudos Sociais.

SCHWARCZ, Lilia M., 1993, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SENGHOR, Léopold Sédar, 1975, *Lusitanidade e Negritude*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.

SERRA, Carlos, 1998, *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária / UEM.

_____, 2000 [1982], *História de Moçambique*. Volume I. Maputo: Departamento de História / UEM.

_____, 2003, *Combates pela mentalidade sociológica*. Maputo: Imprensa Universitária / UEM.

SMITH, Anthony D., 1997, *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva Editora.

SOUTO, Amélia Neves de, 2007, *Caetano e o caso do “Império”: administração e a guerra colonial em Moçambique durante o Marcelismo (1968-1974)*. Porto: Afrontamento.

THOMAZ, Omar; NASCIMENTO, Sebastião, 2012, “Nem Rodésia, nem Congo: Moçambique e os dias do fim”, in Cláudia Castelo *et al.*, 2012, *Os outros da Colonização. Ensaios sobre colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

VAKIL, Abdoolkarim, 2003, “Questões inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade, in Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira (coords.), *Fantasma e fantasias coloniais no imaginário português contemporâneo*, Porto: Campo das Letras.

_____, 2004, “Pensar o Islão: Questões coloniais, interrogações pós-coloniais”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, 10, 17-52.

VAKIL, Abdoolkarim *et al.*, 2011, *Moçambique: Memória falada do Islão e da guerra*. Coimbra: Almedina.

WEKKER, Gloria, 2016, *White Innocence: paradoxes of colonialism and race*. Durham: Duke University.

WUYTS, Marc, 1990, “Gestão económica e política de reajustamento em Moçambique”, *Estudos Moçambicanos*, 8. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane – CEA, 97-124.

YOUNG, Robert J., 2003, *Postcolonialism: A very short introduction*. Oxford University.

ZAMPARONI, Valdemir D., 1998, *Entre Narros e Mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c.1890- c.1940*. (Tese de Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo.

_____, 2000, “Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940”, *Lusotopie*, 191-222.

_____, 2008, “Vozes asiáticas e o racismo colonial em Moçambique”. *Lusotopie* 15(1), 59-75.

Peças de jornais

ALBASINI, João, (1918), “Pão de espírito” (sobre a educação do povo), *Brado Africano*, ano 1, nº1 (?), 24 de dezembro, p.1.

_____, (1919), “Assimilados”, *Brado Africano*, ano 1, nº 29, 19 de julho, p.1.

BARROS, Luís de (1975a), “A hora da independência aproxima-se numa perfeita harmonia racial”, *Diário de Notícias*, ano 111, nº 39.198, 24 de junho, p. 3.

_____, (1975b), “Otimismo prudente da Rodésia e África do Sul em relação ao novo Estado”, *Diário de Notícias*, ano 111, nº 39.199, 25 de junho, p. 8.

_____, (1975c), “Vão acabar as discriminações em Moçambique”, *Diário de Notícias*, ano 111, nº 39.200, 24 de junho, p. 1 e 8.

COSTA, Frederico Barros (1973), “Para que Moçambique prossiga a senda do progresso”, *O Brado Africano*, ano 56, nº 2476, 2 de junho, p.1.

_____, (1973), “Não nos surpreendeu!” *Brado Africano*, ano 56, nº 2482, 14 de julho, p.1 e 11.

GOMES, Victor (1961), “O Sport Lubango e Benfica venceu e convenceu!” *Notícias da Beira*, ano 45, nº 5.800, 7 de setembro, p. 7.

_____, (1961), “Milhares de Portugueses de Gaza e Inhambane afirmam a sua lealdade a Portugal durante a visita do Almirante Sarmiento Rodrigues àqueles distritos”, *Notícias da Beira*, ano 45, nº 5803, 20 de setembro, p. 1.

_____, (1961), “Somos todos portugueses e é essa a nossa maior honra declaram os negros de Malema ao Governador geral de Moçambique”, *Notícias da Beira*, ano 45, nº 5803, 20 de setembro, p. 3.

MIRANDA, M. Pacheco (1975), “As etapas da luta”, *Jornal de Notícias*, ano 88, nº 23, 25 de junho, p. 4.

PIRES, António Maldonado (1961), “Festa inaugural do pavilhão de desportos da Beira: Sport Lubango e a seleção do Transval discutem hoje o 1º lugar de basquetebol feminino”, *Diário de Lourenço Marques (Guardian)*, ano s/n, nº 15.483, 5 de setembro, p. 5.

Anexos

Entrevistas:

1. Entrevista realizada com Laura, em 1 de dezembro de 2013 – Maputo.
2. Entrevista realizada com Horácio, em 17 de dezembro de 2013 – Maputo.
3. Entrevista realizada com Lúcio, em 27 de dezembro de 2013 – Inhambane.
4. Entrevista realizada com Júlio Henriques, em 30 de janeiro de 2014 – Maputo.
5. Entrevista realizada com Samir, em 6 de fevereiro de 2014 – Maputo.
6. Entrevista realizada com Renato, em 8 de fevereiro de 2014 – Maputo.
7. Entrevista realizada com Américo Herculano, em 20 de fevereiro de 2014 – Maputo.
8. Entrevista realizada com Joel, em 4 de março de 2014 – Maputo.
9. Entrevista realizada com Eulália, em 4 de março de 2014 – Maputo.
10. Entrevista realizada com Cláudio José, em 6 de março de 2014 – Maputo.
11. Entrevista realizada com Aloísio, em 7 de março de 2014 – Maputo.
12. Entrevista realizada com Rosário, em 10 de março de 2014 – Maputo.
13. Entrevista realizada com Rodolfo, em 10 de março de 2014 – Maputo.
14. Entrevista realizada com Débora, em 11 de março de 2014 – Maputo.
16. Entrevista realizada com Susana, em 14 de março de 2014 – Maputo.
17. Entrevista realizada com Renata, em 14 de março de 2014 – Maputo.
18. Entrevista realizada com Teresa, em 18 de março de 2014 – Maputo.
19. Entrevista realizada com Tânia, em 19 de março de 2014 – Maputo.
20. Entrevista realizada com Valdomiro, em 24 de março de 2014 – Tete.
21. Entrevista realizada com Mohamed, em 31 de março de 2014 – Tete.
22. Entrevista realizada com Jairo, em 6 de abril de 2014 – Tete.
23. Entrevista realizada com Pe. João, em 1 de abril de 2014 – Tete.

24. Entrevista realizada com Sr. Paulo, em 8 de abril de 2014 – Tete.

Modelo Guião de Entrevista 30.01.2013:

1) O senhor nasceu em Moçambique (Lourenço Marques)? Tem outra nacionalidade além da Moçambicana?

2) Os seus pais nasceram também no País? Se não, qual a procedência?

3) O senhor já viveu fora de Moçambique quando jovem (Lourenço Marques)? Onde? E por quanto tempo?

4) Qual o motivo da ida ao estrangeiro? Porque decidiu voltar?

5) Quais as memórias (boas e/ou ruins) que você tem (de infância?) sobre o tempo colonial? Das memórias ruins o que mais o incomodava?

6) Fez parte ou contribuiu de alguma forma para os movimentos de libertação? Quantos anos tinha quando começou e Que atividades desempenhava?

7) Como o senhor classifica o seu nível de identificação naquele tempo com a causa anticolonial?

8) Por causa de sua opção (ideológica?) de atuação junto ao(s) movimento(s) anticolonialista(s), o senhor teve que entrar em rutura relacional com pessoas próximas, parentes, etc.?

9) A época da independência de Moçambique em 1975 Samora Machel dizia que o inimigo não era o branco mais sim um projeto colonial/imperial/capitalista. Acha que esse discurso, que não se baseava na raça ou no étnico, correspondia com a conceção da maioria dos membros do partido naquele tempo?

9.1) De que maneira acha que os nacionalistas “brancos” contribuíram para a construção do país antes e pós-independência?

10) A despeito da guerra civil entre Frelimo e a Renamo como sendo um eco de uma guerra fria, com saída de muitos “brancos” por variados motivos, pergunto se havia a perceção de

algum tipo de persistência de tensões étnico-raciais latentes? E como os considerados “brancos” apoiantes da causa nacional lidavam com essa situação?

11) Pode contar um facto marcante sobre o dia-a-dia de um país em guerra civil: Escassez de alimentos, filas? Falta de energia elétrica etc.

12) O senhor alguma vez sentiu ou sofreu algum tipo de preconceito aqui por ser “branco” ou por uma suposta ascendência estrangeira?

13) O senhor acha que alguma vez teve privilégios aqui por estas mesmas razões? Em que sentido?

13.1) Sendo presença estrangeira na região tão antiga (Swahilis, Indianos, Europeus por último), como o ver a tentativa de essencialização, pela cor, de uma africanidade exclusivamente negra?

13.2) O senhor acha que se está a criar e fixar um novo tipo de dualismo na sociedade moçambicana, baseado numa noção (ideologia) de que o africano é essencialmente negro e, quem não for negro, é automaticamente estrangeiro naturalizado? E qual o motivo dessa construção desse um “Outro”?

13.3) O que poderia ser feito ou construído para mudar esse olhar sobre os brancos. O professor acha que a valorização figuras reconhecidas pelas potencialidades, quer intelectuais e literárias (Como Mía Couto) quer desportivas, seria um modo de rever essa perceção sobre o branco?

14) O que pensa dessa nova vaga de “brancos” para Moçambique por meio de megaprojetos, novas ONG, faculdades, etc.? Acha que eles vem com um novo tipo de mentalidade colonial? Ou detém algum conhecimento da realidade Africana?

15) Qual a sua opinião sobre os últimos incidentes (raptos, extorsões, etc.) relacionando a população não-negra Africana? Acha que forma factos isolados ou há alguma coisa latente nisso?

16) A título de curiosidade, o senhor fala Txangana ou algum outro dialeto?

17) Em poucas palavras como o senhor poderia definir o moçambicano?