

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

ANDRÉ VICTORINO MINDOSO

**Os Assimilados de Moçambique:
Da situação colonial à experiência socialista**

CURITIBA

2017

ANDRÉ VICTORINO MINDOSO

Os Assimilados de Moçambique:
Da situação colonial à experiência socialista

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Alexandro Dantas Trindade.

Curitiba

2017

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Mindoso, André Victorino

Os assimilados de Moçambique: da situação colonial à
experiência socialista/ André Victorino Mindoso – Curitiba, 2017.
254 f.; 29 cm.

Orientador: Alexandro Dantas Trindade
Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.

1. Identidade social. 2. Moçambique - História. 3. Revolução
socialista. I. Título.

CDD 967.902

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em SOCIOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ANDRÉ VICTORINO MINDOSO**, intitulada: "Os Assimilados de Moçambique: Da situação colonial à experiência socialista", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua A PROVAÇÃO.

Curitiba, 28 de Março de 2017.

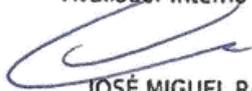
ALEXANDRO DANTAS TRINDADE

Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



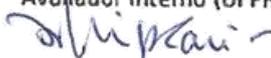
ANA LUISA FAYET SALLAS

Avaliador Interno (UFPR)



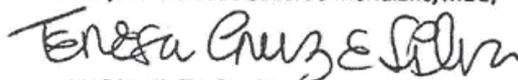
JOSÉ MIGUEL RASIA

Avaliador Interno (UFPR)



TERESA MARIA DA CRUZ E SILVA

Avaliador Externo (Universidade Eduardo Mondlane/MOZ)



MARIA NILZA DA SILVA

Avaliador Externo (UEL)



Em memória de Francisca Maganane Cossa Chano

AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer à Capes que, por meio do seu Programa de Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), criou o ambiente tanto institucional quanto financeiro para que tivéssemos a oportunidade de beneficiar da experiência de cursar o doutoramento em terras brasileiras. Antes de termos o aval da Capes para assumir efetivamente a experiência do doutoramento, porém, precisávamos de ter um “aceite” de um programa de pós-graduação. É nesse sentido que agradecemos ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná por nos ter concedido esse vínculo institucional. De uma forma especial, somos gratos ao Professor Doutor Alexandro Dantas Trindade que, tendo assumido a orientação da nossa pesquisa na metade do curso, seus comentários e sugestões foram de extrema importância para que esta tese assumisse a sua forma atual.

Os nossos agradecimentos se estendem à Professora Doutora Teresa Cruz e Silva, do Centro de Estudos Africanos, da Universidade Eduardo Mondlane. Com sua experiência no campo dos Estudos Africanos, com enfoque para a sociedade moçambicana, leu criticamente uma das versões da tese, tendo identificado as suas limitações como também as suas potencialidades. Gostaríamos igualmente de agradecer à Professora Doutora Ana Luísa Fayet Sallas (UFPR), cuja participação em nosso Exame de Qualificação constituiu uma oportunidade para repensar a tese, especialmente na necessidade de trabalhar melhor as fontes e os dados que iam surgindo ao longo da pesquisa. Do mesmo modo, voltamos a agradecer ao Professor Razia, que igualmente participou no Exame de Qualificação, pelas suas valiosíssimas contribuições, que em muito nos ajudaram a repensar numa melhor construção do problema da pesquisa, especialmente no que se referia às questões teóricas. Ao Professor Doutor Minor Mora Salas, do Colégio de México, agradecemos pelo curso que ministrou no Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPR, acerca de processos de construção simbólica da desigualdade social, o que nos ajudou a termos mais segurança em nossas hipóteses de trabalho. À Professora Doutora Maria Nilza da Silva (UEL), agradecemos pelas ricas contribuições que deu na ocasião da defesa da tese. Sua arguição sugeriu importantes reflexões com vista a futuramente ampliarmos as discussões sobre os processos identitários, relacionando o contexto moçambicano e o brasileiro.

Não deixaríamos de agradecer aos Professores Doutores Lorenzo Macagno e Hector Guerra pelos comentários e sugestões à pesquisa

De forma especial, gostaríamos de expressar nossa gratidão aos nossos entrevistados. Sem eles esta pesquisa não seria viável. Já que não os podemos mencionar aqui, dado que solicitaram anonimato, ao menos gostaríamos de agradecer às pessoas que abriram caminho para que chegássemos até eles. Entre eles destacamos: Anacamela Sambili, Manuel Mindoso, Abel Ferrão e o Professor Joao Carlos Colaço (UEM). Ao padre Ezequiel Gwembe, nossos agradecimentos pela riquíssima conversa que tivemos acerca da pesquisa, bem como por ter facilitado que pesquisássemos na biblioteca particular de sua congregação religiosa, em Maputo. Assim como a eles, gostaríamos de agradecer ao Ruben Taibo, do ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-cultural (Moçambique), por nos ter apresentado ao riquíssimo material contido na Revista Tempo, a qual constituiu importante fonte usada nesta pesquisa.

À família Mindoso, que desde o começo do doutoramento tanto nos incentivou, gostaríamos de expressar nosso profundo agradecimento, especialmente, à Francisca Cossa – a quem dedicamos a tese –, assim como ao Manuel, Manguissa, Alberto e Virginia.

Finalmente, e não menos importante, gostaríamos de agradecer aos colegas e amigos. Àqueles que tornaram nossa vida acadêmica menos difícil, e até prazerosa. Já que não caberia aqui mencionar a todos eles, destacamos os que mais de perto acompanharam o andamento da tese: Victor Castillo de Macedo, Carolina Cravero, José Marçal, Claudia Gordillo e Ana Paula Döring.

“Quando finalmente se perceberam rejeitados e excluídos pelo racismo, a solidez de sua confiança no assimilacionismo e a profundidade de seu compromisso com ele foram questionadas – de maneira ainda mais profunda, talvez, do que se houvessem estado menos seguros de seu sentimento de inserção. Nesse momento viram-se imersos numa fase de considerável insegurança psicológica a respeito de sua identidade: foi um período crítico de conflito e desorientação internos, durante o qual se conscientizaram de sua posição marginalizada entre dois mundos. Perscrutando seus valores e práticas, questionando a validade e viabilidade da abordagem assimilacionista, cada qual veio a se perguntar: “Quem sou eu? Negro ou branco? Africano? Europeu? [...] com o tempo, cada qual foi levado a explorar alternativas pessoais ao assimilacionismo – a buscar adaptar-se à sua situação, de acordo com as limitações pessoais e as circunstâncias históricas” (SPITZER, 2001, p.167).

RESUMO

Esta tese se propõe a analisar a condição identitária dos assimilados moçambicanos, tanto na vigência do Estado colonial, quanto durante a revolução socialista que se lhe seguiu. Para isso, orientou-se, teoricamente, pela perspectiva da Sociologia construcionista, que parte do princípio de que as experiências e interações dos indivíduos com os outros no cotidiano, contribuem para que estes construam sua identidade, a despeito daquelas sugeridas pelas instituições sociais. Tendo acionado as mais diferentes fontes de pesquisa, desde as oficiais, entrevistas em profundidade e cartas publicadas na revista Tempo, a pesquisa sugere, em primeiro lugar, que o Estado colonial teve um importante papel na “atribuição” da identidade do assimilado moçambicano. Ele o encarou como o moçambicano negro ou mestiço que havia superado a condição de indígena, de “não civilizado”, tomando-o cidadão português, à semelhança dos colonos portugueses. A pesquisa mostra, porém, que ao contrário da expectativa do Estado e das elites coloniais, o assimilado não abandonava completamente as práticas e costumes indígenas. Ele negociava a sua identidade. Após a independência de Moçambique e o desencadeamento de uma revolução socialista, que visava eliminar todos os vestígios da sociedade colonial, o assimilado passou a ser associado àquele passado e, como tal, foi alvo de combate simbólico. Apesar disso, dada a sua condição escolar, profissional e linguística herdada do período colonial, viu sua condição socioeconômica anterior reproduzida ou mesmo incrementada, na medida em que passou a ocupar importantes posições sócio profissionais deixadas vagas pelos colonos portugueses que a revolução havia expulso. Esta situação passa a ter influência na forma como os indivíduos construam a sua identidade, tensionando-a com as promessas da revolução. Enquanto os assimilados passaram a sentir-se indesejados, embora úteis à revolução, os moçambicanos de origem indígena passaram a sentir, subjetivamente, que não haviam superado a sua condição anterior.

Palavras-chave: Assimilados. Identidade social. Moçambique-colônia. Revolução socialista. Cidade de Tete.

ABSTRACT

This thesis aims at analyzing the identity condition of Mozambican 'assimilados', both during the colonial state and during the socialist revolution that followed. For this, the thesis was theoretically guided by the constructionist sociology perspective, which assumes that the experiences and interactions of individuals with others in everyday life, contribute to the formation of their identity, not coincide exactly to those suggested by social institutions. Having worked on the most diverse sources of research, such as official records, in-depth interviews, and letters published in the journal Tempo, the research suggests, first of all, that the colonial state played an important role in "assigning" an identity to the 'assimilados'. The state regarded 'assimilados' as the black or mestizo Mozambican who had surpassed the status of indigenous "uncivilized" subject, taking him as a Portuguese citizen, like the Portuguese settlers. The research, however, shows that, unlike the expectation of the state and the colonial elite, the 'assimilados' did not completely abandon indigenous practices and customs. They used to negotiate their identity. After the independence of Mozambique and the unleashing of a socialist revolution aimed at eliminating all traces of the colonial society, the assimilated 'assimilados' became associated with that past and, as such, were the target of a symbolic attack. In spite of this, due to their educational, professional and linguistic condition inherited from the colonial period, they saw their earlier socioeconomic condition reproduced or even increased, inasmuch as they came to occupy important social and professional positions left vacant by the Portuguese settlers that the revolution had expelled. This situation has an influence on the way individuals constructed their identity, stressing it with the promises of the revolution. While 'assimilados' began to feel unwanted, although useful to the revolution, the Mozambicans of indigenous origin began to feel, subjectively, that they had not surpassed their previous condition.

Keywords: 'Assimilados'. Social identity. Colonial Mozambique. Socialist revolution. The city of Tete.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

QUADROS

| | |
|---|-----|
| Quadro 1 – Resumo das categorias sociais criadas pelo estado colonial em 1960..... | 61 |
| Quadro 2 – Indivíduos com estatuto de cidadão português. | 62 |
| Quadro 3 – Variação do número de colonos portugueses entre 1930-60 | 64 |
| Quadro 4 – População indígena em Moçambique entre 1930-1950..... | 69 |
| Quadro 5 – Os assimilados em Moçambique (1945-1955) | 77 |
| Quadro 6 – Quantidade de colonos portugueses chegados a moçambique em 1972..... | 84 |
| Quadro 7 – Primeira geração de entrevistados, nascida entre os anos de 1940-50 | 101 |
| Quadro 8 – Segundo grupo de entrevistados, nascidos entre 1960-68 | 102 |

MAPAS

| | |
|---|----|
| Mapa 1 - Grupos étnicos da população nativa de Moçambique..... | 20 |
| Mapa 2 - Província de Tete com destaque para a cidade de tete, sua capital | 92 |

FOTOS

| | |
|---|----|
| Foto 1 - Vista parcial do centro da cidade de tete durante o período colonial..... | 95 |
| Foto 2 - Vista parcial de uma aldeia, constituída por várias palhotas..... | 96 |

FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Modelo de uma caderneta indígena usada em Moçambique em 1946 | 72 |
| Figura 2 – Representação do xiconhoca atribuindo maior valor à “cultura” europeia em relação à africana. | 182 |
| Figura 3 – Representação do xiconhoca menosprezando o valor de uma assembleia constituída por individuos com baixa escolaridade. | 183 |
| Figura 4 – Representação do xiconhoca escolhendo o individualismo em lugar da importancia do estado nas decisões sobre a vida dos individuos. | 184 |
| Figura 5 – Representação da indignação do xiconhoca em face da politização da vida social. | 185 |
| Figura 6 – Representação do fim de “privilégios” no Moçambique-em revolução | 187 |

SUMÁRIO

| | |
|------------------------|-----------|
| Introdução..... | 13 |
|------------------------|-----------|

Capítulo I

| | |
|--|-----------|
| 1. Construindo o problema | 17 |
| 1.1. Moçambique-colônia, breve contextualização..... | 17 |
| 1.2. Independência, revolução e contrarrevolução | 23 |
| 1.3. O Estado e identidade social em Moçambique: as questões da pesquisa | 25 |
| 1.4. A colonização e os contatos entre colonos europeus e indígenas africanos | 29 |
| 1.5. A assimilação nas antigas colônias portuguesas em África..... | 34 |
| 1.6. Quatro principais tendências de estudo da assimilação em Moçambique | 39 |
| 1.6.1. O assimilado e as relações raciais na sociedade colonial..... | 40 |
| 1.6.2. A perspectiva do assimilacionismo | 42 |
| 1.6.3. A assimilação na perspectiva de trajetórias biográficas..... | 43 |
| 1.6.4. Os assimilados, sujeitos coloniais que se reconfiguram no pós-independência | 45 |
| 1.7. Orientação teórica e as hipóteses da pesquisa..... | 47 |
| 1.8. Os caminhos metodológicos e as fontes usadas na pesquisa | 50 |
| 1.8.1. A legislação e estatísticas coloniais como fontes de pesquisa | 51 |
| 1.8.2. Histórias de vida e memórias dos assimilados | 52 |
| 1.8.3. As cartas dos leitores publicadas na revista Tempo..... | 54 |

Capítulo II

| | |
|---|-----------|
| 2. O Estado colonial e identidade social em Moçambique..... | 57 |
| 2.1. Uma nota introdutória | 57 |
| 2.2. O Estado novo (1930-60) e a nomeação de categorias sociais em Moçambique | 59 |
| 2.2.1. O colono português como agente da colonização de Moçambique | 61 |
| 2.2.2. O Indígena e o Estado colonial | 67 |
| 2.2.3. O assimilado definido pelo Estado colonial..... | 75 |
| 2.3. O “colonialismo tardio”: As reformas das décadas de 1960-1970 | 79 |
| 2.3.1. A exaltação de um Moçambique-colônia “integrado” e multirracial..... | 81 |
| 2.3.2. O indígena, o cidadão tardio | 82 |
| 2.3.3. A “reforma” do Estado colonial e a identidade social em Moçambique | 84 |
| 2.4. Em jeito de fecho: a nomeação estatal da identidade social e os seus limites | 87 |

| | |
|--|-----------|
| 3. O assimilado e a situação colonial da cidade de Tete..... | 89 |
| 3.1. Introduzindo o capítulo | 89 |
| 3.2. Tete, uma cidade interiorana no contexto da sociedade colonial moçambicana | 90 |
| 3.3. O processo de identificação e o perfil social dos assimilados entrevistados | 98 |
| 3.4. O auto-retrato dos assimilados de Tete | 105 |
| 3.4.1. Os assimilados “mais velhos” | 106 |
| 3.4.2. A geração dos “últimos” assimilados..... | 114 |
| 3.4.3. Os colonos portugueses na perspectiva dos assimilados..... | 120 |
| 3.4.4. Os indígenas vistos pelos assimilados..... | 125 |
| 3.5. A origem familiar dos assimilados: educação, casamentos, práticas e profissões..... | 130 |
| 3.5.1. Entre a escola oficial e a rudimentar: a escolarização dos assimilados | 130 |
| 3.5.2. As famílias assimiladas e a prática da poligamia..... | 136 |
| 3.5.3. O assimilado e o curandeirismo | 139 |
| 3.5.4. Os assimilados, entre a identidade manyungwe e a lusa..... | 142 |
| 3.5.5. Os assimilados e suas profissões | 145 |
| 3.6. As sociabilidades coloniais: vizinhança, esportes, cinema e associações | 150 |
| 3.6.1. Mulambe N’dachira, M’pfumbe e Matundo: os bairros dos assimilados | 150 |
| 3.6.2. A “vedeta” negra: a aproximação social pelo esporte na sociedade colonial | 154 |
| 3.6.3. O cinema e as “sociabilidades segregadas” | 158 |
| 3.6.4. Sociabilidades no associativismo | 161 |
| 3.7. Para além de uma atribuição estatal: um balanço sobre a condição do assimilado na sociedade colonial tetense..... | 165 |
| 3.7.1. O assimilado tetense enquanto categoria histórica..... | 166 |
| 3.7.2. A cultura de grupo dos assimilados | 167 |

| | |
|--|------------|
| 4. A revolução socialista e o assimilado moçambicano | 169 |
| 4.1. Introduzindo o capítulo | 169 |
| 4.2. A antecâmara da revolução moçambicana..... | 170 |
| 4.2.1. O êxodo dos colonos portugueses e a nova configuração social durante a Revolução..... | 174 |
| 4.2.2. A revista Tempo e a revolução: as cartas dos leitores..... | 178 |
| 4.2.3. Xiconhoca, as charges que ilustravam a coluna “Carta dos leitores” | 180 |
| 4.4. O “aportuguesamento” do indivíduo na “nova” sociedade | 188 |
| 4.5. A herança escolar e profissional dos indivíduos no “novo” Moçambique | 193 |
| 4.6. “Todos somos chefes”: entre o ideal de igualdade e diferenciação social..... | 198 |
| 4.7. O cotidiano político da revolução e a condição identitária dos moçambicanos | 205 |

| | |
|---|------------|
| 4.8. Os “velhos” professores e os jovens “continuadores” da revolução..... | 211 |
| 4.9. O mundo “tradicional” durante a revolução moçambicana | 219 |
| 4.9.1. O curandeiro, uma “velha” instituição questionada pela revolução..... | 222 |
| 4.9.2. O lobolo aos olhos da revolução e dos indivíduos que dela participavam..... | 230 |
| 4.10. Um balanço da condição identitária dos assimilados e a revolução moçambicana... | 236 |
| 5. Considerações finais | 240 |
| Referências bibliográficas | 243 |

Introdução

Neste trabalho nos propomos a analisar a condição identitária dos “assimilados”¹ moçambicanos, tanto na vigência do Estado colonial, onde foram juridicamente produzidos, quanto durante a revolução socialista que se lhe seguiu. Concebida desta forma, a tese se insere no campo de estudo da Sociologia dos processos identitários, tomando a sociedade moçambicana, de 1930 a 1990, como espaço privilegiado de observação empírica.

O interesse em estudarmos os processos identitários da realidade moçambicana remonta à nossa pesquisa de mestrado. Nela, a partir da análise do livro escolar, procurávamos compreender a forma que se deu a construção da narrativa nacional de Moçambique no pós- independência. À época, a construção de tal narrativa era uma tarefa importante para a *intelligentsia* do país, que acabava de se emancipar da tutela colonial portuguesa. Efetivamente, se no passado a narrativa nacional de Moçambique coincidia com a de Portugal e do chamado Império Português, se fazia necessário, depois da independência do país, reinventar-se uma narrativa que pudesse garantir a solidariedade nacional entre os moçambicanos no novo Estado. A nossa análise de então permitiu descobrir que a nova elite dirigente do país havia construído a nova narrativa nacional inspirada na “bem” sucedida guerra de descolonização, de onde foram destacados heróis e experiências de convivência entre os guerrilheiros, que passaram a oferecer, simbolicamente, argumentos para uma nova solidariedade nacional.

A referida pesquisa, porém, tinha uma limitação, condicionada pela nossa opção metodológica de então. As nossas fontes haviam sido constituídas por livros escolares, sobre os quais empreendemos a análise sociológica de discurso. Desta forma, nossa ênfase recaiu na análise das elites nacionalistas e de seu discurso presente nos livros escolares. O empreendimento, porém, não nos permitia compreender o “outro lado da história”: como é que os indivíduos se reviam na nova narrativa nacional, que sugeria que não eram mais portugueses, e que haviam passado a ser moçambicanos?

Agora no doutoramento, com mais tempo hábil para desenvolver a pesquisa, optamos por continuar trabalhando com a Sociologia dos processos identitários em Moçambique. Mas, desta vez, não nos limitamos ao discurso estatal e ao das elites dirigentes. Demos maior

¹ Por forma a que evitássemos que o uso da categoria assimilados remetesse a ideia de que estes constituíam um conjunto homogêneo, era suposto que usássemos aspas quando a eles nos referíssemos ao longo do texto, com vista a lembrar que esta categoria comporta diversidade em seu interior. Contudo, dado ao fato de usarmos com frequência o termo, optamos por abdicar de seu uso. O mesmo acontece com a categoria dos colonos portugueses e indígenas, que igualmente era suposto escrevermos com aspas.

ênfase aos indivíduos “comuns”. Àqueles que vivenciaram a situação colonial moçambicana, assim como a experiência socialista do pós-independência, e que a partir de sua experiência social, nos sugerem as tramas a partir das quais construíam sua identidade social, de tal forma que não se confundisse necessariamente com aquela sugerida pelo discurso oficial.

A nação, contudo, não constituiu a categoria de análise que guiou o estudo, embora este nos permita compreendê-la parcialmente. Quisemos, ao contrário, evidenciar as tensões envolvidas no processo de construção da identidade social dos moçambicanos, tanto na sociedade colonial, quanto durante a revolução do pós-independência. Assim sendo, das várias categoriais sociais presentes na história recente de Moçambique, e que nos poderia ajudar a compreender essas tensões, optamos por trabalhar com os assimilados. Estes, em nosso entender, constituem uma categoria peculiar da sociedade moçambicana, na medida em que, refletem as tensões sociais resultante do violento contato entre colonos portugueses e os indígenas. Por um lado, o colono português era considerado, pelo Estado e pelas elites coloniais, como sendo o “civilizado” e seu cidadão de eleição. Os indígenas, por outro lado, eram classificados como os moçambicanos negros desprovidos de valores e hábitos “civilizados”, e como tal, deveriam ser tutelados pelo Estado ou mesmo pelos setores “civilizados” da colônia. Entre esses dois extremos – colono português e indígena – está o assimilado. Este, segundo a definição estatal, havia superado a condição de indígena e se tornara em um cidadão português.

Eis aí a condição tensa do assimilado. Apesar de ser considerado cidadão português, não o era de fato, na medida em que, pela sua condição racial e origem africana, não se reconhecia nele um cidadão completamente “igual” ao “cidadão originário” – o colono português. Do mesmo modo, o assimilado não se via como sendo “igual” ao indígena pois, igualmente o considerava desprovido de civilidade. Mesmo assim, dada a sua origem e precedência africana, via nas práticas e costumes indígenas um importante recurso para a construção de sua identidade, diferenciando-se, deste modo do colono português.

Esta condição tensa do assimilado, não vai desaparecer com a independência do país e a eclosão de uma revolução socialista que visava, entre outros intentos, tornar a sociedade moçambicana igualitária. Pelo contrário, naquele contexto, onde se construía uma “nova” nação moçambicana, diferente do Moçambique-colônia, é que a condição tensa de sua identidade se torna mais evidente. Ele representava os poucos moçambicanos negros e mestiços que haviam desfrutado de uma condição cidadã melhor que a dos indígenas. Na terminologia da revolução eram considerados moçambicanos “privilegiados”. Assim sendo, em uma revolução que carregava a bandeira da igualdade e eliminação dos vestígios da

sociedade colonial, o assimilado, de uma forma direta ou indireta passou a estar no centro do “debate” sobre o “novo” Moçambique.

Para melhor compreendermos estas tensões sociais pelas quais os assimilados haviam passado no Moçambique-colônia, mas que continuaram presentes na experiência revolucionária do pós-independência, optamos por construir e desenvolver a pesquisa tendo como pano de fundo a perspectiva da Sociologia construcionista. Aquela que analisa os processos sociais a partir dos significados que os indivíduos neles envolvidos os atribuem, tanto em função de suas experiências sociais quanto das interações que estabelece com os outros indivíduos (HARRIS, 2000; BLUMER, 1986; SCHUTZ, s.d.). É nesse espírito que o principal objetivo da tese se resume em procurarmos compreender o processo de construção da identidade do assimilado moçambicano desde a sociedade colonial à experiência socialista do pós-independência. Dito de forma mais específica, nos propomos a:

- Buscar demonstrar que o Estado colonial sugeriu a identidade política aos diferentes integrantes da sociedade moçambicana, criando os colonos portugueses, indígenas e assimilados;
- Investigar como é que os assimilados construíam sua identidade a partir de suas experiências sociais e no contato com os colonos portugueses e indígenas no cotidiano colonial;
- Procurar demonstrar que apesar da revolução socialista do pós-independência ter ressignificado a imagem do assimilado, identificando-o como “inimigo” do povo, dado o seu passado colonial, foi neste agente social que o Estado se suportou para a construção do “novo” Moçambique.

Visando o alcance dos objetivos supra indicados, dividimos a tese em quatro capítulos. O capítulo I, intitulado “Construindo o problema” tem como interesse mostrar a forma como o nosso objeto de pesquisa foi construído. Nele contextualizamos brevemente a sociedade moçambicana, tanto no período colonial quanto no socialista; fazemos uma revisão de literatura sobre o processo de colonização de Moçambique, da política portuguesa de assimilação das populações indígenas africanas, bem como a produção empírica e teórica que tivemos acesso sobre os assimilados moçambicanos. Isto nos permitiu estabelecer as principais perguntas de partida, a hipótese a partir da qual guiamos a discussão e as fontes usadas para a efetivação da pesquisa.

No capítulo II, “O Estado colonial e identidade social em Moçambique”, nos propomos a compreender o papel do Estado na “atribuição” da identidade social no Moçambique-colônia. Procuramos evidenciar a forma como ele, por meio de seu *corpus* de leis, e da construção de categorias estatísticas em censos populacionais, classificou e hierarquizou os habitantes de Moçambique em colonos portugueses, indígenas e assimilados, conferindo-os possibilidades de vida diferenciadas na sociedade colonial.

Mais tarde, no capítulo III, intitulado “O assimilado e a situação colonial da cidade de Tete”, complementamos a discussão do Estado colonial, procurando compreender as experiências sociais dos assimilados na construção de sua identidade social. Isto foi feito a partir de um estudo de caso de assimilados que durante o período colonial haviam residido na cidade de Tete e seus arredores. A partir deles, buscamos perceber como definiam a sua condição de assimilado na sua relação cotidiana com os seus pares, assim como com os colonos portugueses e os indígenas.

Finalmente, no capítulo IV, “A revolução socialista e o assimilado moçambicano”, concentramos a análise no Moçambique pós-independente. Nele, para além de procurarmos demonstrar que estava a ter lugar um processo revolucionário visando transformar Moçambique em um país igualitário e “civilizado” à luz do socialismo; buscamos compreender a forma que os indivíduos percebiam esse processo, e a imagem que criavam de sua condição identitária, derivada de sua origem assimilada ou indígena.

Capítulo I

1. CONSTRUINDO O PROBLEMA

Este capítulo constitui o ponto de partida da nossa tese. Ele se propõe a construir o problema de pesquisa, indicando os seus principais questionamentos, os caminhos metodológicos que tomamos para os responder, bem como as suas principais hipóteses. Antes disso, porém, dado ao fato de estarmos trabalhando com um tema já discutido por outros pesquisadores, e tratando-se de um trabalho situado no espaço-tempo africano, e especificamente o moçambicano, o exercício neste capítulo consistiu igualmente em apresentarmos uma breve contextualização histórica, política, econômica e social de Moçambique nas últimas décadas.

1.1. Moçambique-colônia, breve contextualização

Em um período de pouco mais de meio século, Moçambique conheceu três diferentes formas de organização política. Caracterizou-se, numa primeira fase, por ter estado sob os auspícios de um Estado colonial, ao que lhe seguiu outro, de natureza socialista. Atualmente, desde 1990, o país encontra-se num processo de efetivação de um Estado orientado por princípios liberais-democráticos. Tracemos brevemente algumas características da atuação de cada uma dessas formações estatais, especialmente na sua relação com os indivíduos que deles faziam parte.

Embora a presença portuguesa em Moçambique remonte a 1498, aquando da passagem de Vasco da Gama pelo território, a caminho das Índias; só depois da Conferência de Berlim², realizada em 1884/5, é que Portugal se lançou na ocupação efetiva de Moçambique e dos demais territórios que reivindicava na África. Isso teve como consequência a deflagração de uma guerra de ocupação contra reinos e impérios nativos que estavam aí instalados. Desta forma, só em 1930 é que, de fato, Portugal passou a ter o controle efetivo de Moçambique.

² Nesta conferência definiu-se a obrigatoriedade de os países que reivindicavam direitos históricos sobre determinados territórios africanos, devessem ocupá-los de fato, estabelecendo um estado que fizesse a gestão dos territórios de uma forma efetiva.

A par da guerra de ocupação, uma significativa parcela do território moçambicano estava concessionada a empresas de capital estrangeiro não-português. Tratou-se de empresas como a Companhia do Niassa, que dispoñdo de funções econômicas, administrativas, detinha igualmente poderes militares sobre determinadas áreas de sua atuação, no norte do país. Na região central do país, concretamente em Manica e Sofala, o governo colonial havia concessionado a gestão do território à Companhia de Moçambique (ROCHA et al,1999). Ou seja, antes de 1930, o Estado colonial português detinha domínio limitado do território moçambicano, dada a presença de domínios controlados por reinos ou impérios locais, assim como por dividir sua soberania com grandes empresas de capital estrangeiro.

A concretização da ocupação efetiva de Moçambique, que em termos práticos significou a monopolização da violência legítima, da economia e do sistema monetário do território pelo Estado (ELIAS, 1993), coincidiu com a ascensão do regime salazarista em Portugal e a implementação do Estado Novo. Um dos carros-chefe desse regime foi a implantação de um nacionalismo português, tanto na sua economia, cultura e, especialmente na relação entre a metrópole e os seus territórios ultramarinos.

Em consequência disso, assiste-se a um esforço de “modernização” das colônias portuguesas na África. A referida modernização consistiu, dentre outros aspectos, na centralização e expansão da burocracia estatal para mais regiões de Moçambique; o estabelecimento e consolidação de uma zona monetária portuguesa (HEDGES e ROCHA, 1999); a “sofisticação” dos censos populacionais visando a otimização da mão de obra nativa tanto para trabalharem no território moçambicano, em outras colônias portuguesas na África ou mesmo em outros países limítrofes (DARCH, 1983-1985); igualmente, houve a trasladação de colonos de Portugal para Moçambique assim como a acentuação da urbanização do território.

Esta “modernização” de Moçambique, porém, caracterizou-se por ser excludente, sobretudo na sua concepção de indivíduo e na definição de sua condição cidadã. Efetivamente, no bojo do movimento nacionalista português que lhe suportava, o Estado passou a tomar a sério a definição da condição cidadã dos indivíduos em função do grau de sua aproximação à cultura lusa, nomeadamente, a língua portuguesa, o cristianismo, a monogamia, bem como outras práticas tidas como “civilizadas”. Com este fim em vista, o Estado, codificou e aprofundou a implementação de dois regimes jurídicos em Moçambique, assim como em Angola e Guiné-Bissau (MENESES, 2010).

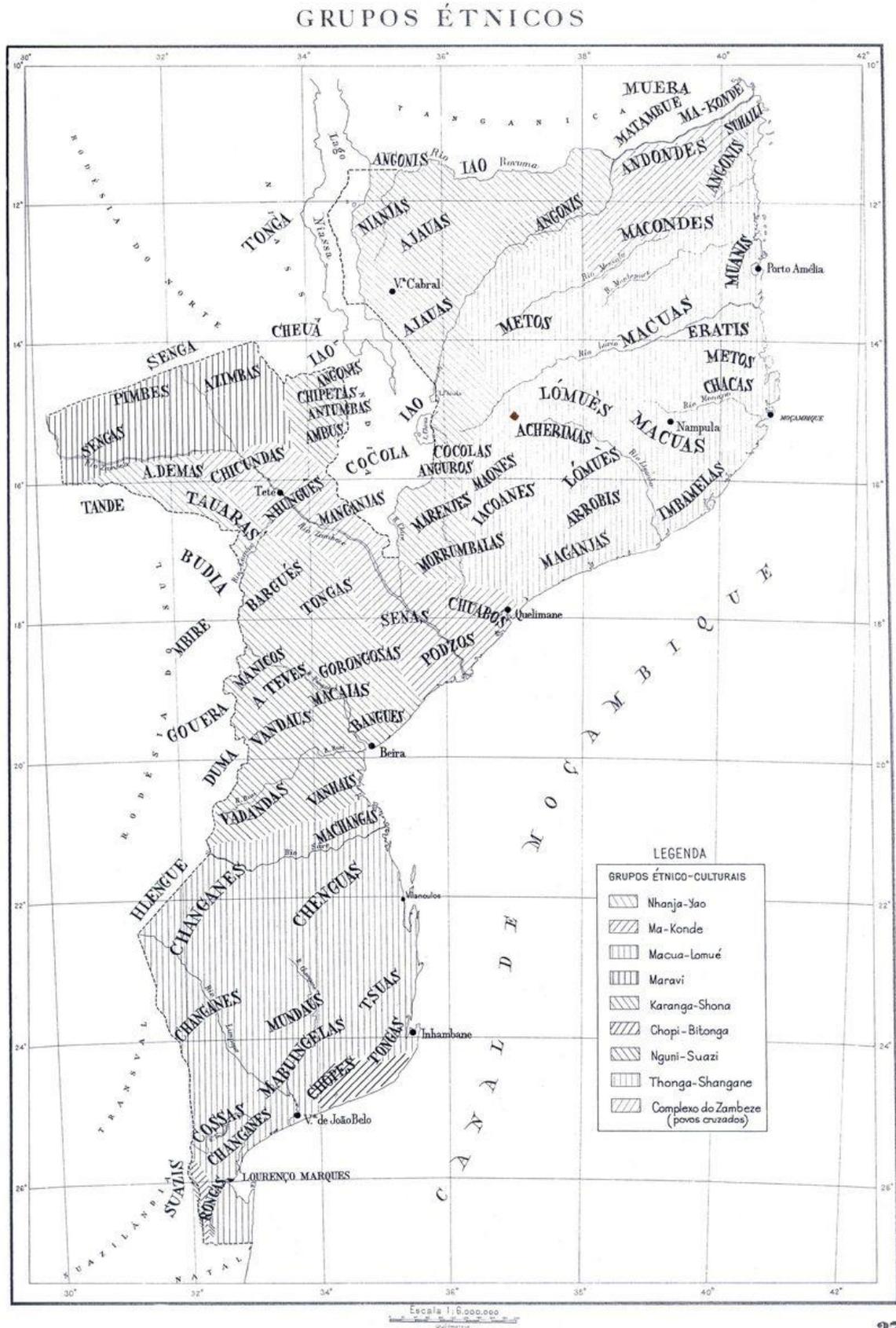
Por um lado, existia o regime normal de cidadania, o qual estabelecia os direitos e obrigações que os indivíduos tinham e que eram semelhantes àqueles praticados na metrópole

colonial. Sob este regime de cidadania, estavam enquadrados os colonos portugueses e seus descendentes, os estrangeiros não-africanos, as diferentes minorias de origem asiática residentes na colônia (indianos, paquistaneses, chineses, etc.), bem como os moçambicanos que fossem considerados “civilizados” e aportuguesados, ou seja, os assimilados. Por outro lado, existia o regime jurídico do indigenato. Este regime definia os direitos e obrigações das populações indígenas, consideradas desprovidas de civilidade suficiente para serem integradas na legislação civil, laboral ou tributária que orientava os indivíduos integrados no regime normal de cidadania. Pelo contrário, a eles estava destinada um conjunto de legislação específica que balizava a sua relação com o Estado e os demais integrantes da sociedade colonial. Estes, entre outros, tinham a sua própria legislação laboral (ESCOLA SUPERIOR COLONIAL, 1954), civil (COLÔNIA DE MOÇAMBIQUE, 1946) ou tributária (COLÔNIA DE MOÇAMBIQUE, 1942), conforme ficará demonstrado no decorrer do capítulo II, quando analisarmos a condição do indígena no Moçambique-colônia.

É em função desta forma de se organizar política e juridicamente as populações, não apenas nas colônias portuguesas, como nas possessões francesas e britânicas em África, que Mahmood Mamdani (1996), classificou os Estados coloniais como sendo bifurcados. Eles produziam dois tipos de indivíduos: o cidadão e o súbdito. O primeiro era encarado como personalidade jurídica, com direitos e deveres individuais; o segundo como um indivíduo ainda em fase infantil de desenvolvimento civilizacional, e como tal, estava sujeito a uma condição de tutela.

Indo para além dessa cortina jurídica, que definia o cidadão e o súbdito, e nos atendo às relações sociais entre os indivíduos no cotidiano colonial, notamos que, várias outras fronteiras sociais, econômicas, educativas e simbólicas jogavam o seu papel na forma como os indivíduos se percebiam enquanto membros da sociedade. Com efeito, a sociedade moçambicana era, e continua sendo, diversificada em termos de segmentos sociais que nela habitam. Mesmo a dita população que estava na condição de súditos (os indígenas) se diversificava, entre outros, pela sua identidade étnica. De norte a sul de Moçambique encontrava-se uma diversidade de grupos etno-linguísticos a ponto destes não se verem como fazendo parte de uma mesma identidade coletiva (CAHEN, 1993). É sobre esse mosaico étnico das populações indígenas, que era igualmente caracterizado pela sua diversidade na identidade linguística, que o Estado colonial se fundou em Moçambique, tendo unificado artificialmente essas populações por mecanismos jurídicos, classificando-as de “não-civilizados”.

MAPA 1 - GRUPOS ÉTNICOS DA POPULAÇÃO NATIVA DE MOÇAMBIQUE



FONTE: <http://macua.blogs.com/.a/6a00d83451e35069e2017744cd0a9e970d-popup>.

Assim como a categoria dos indígenas não era homogênea, como ficou indicado pela diversidade de grupos étnicos (mapa 1), o mesmo acontecia com a categoria dos cidadãos. Os colonos portugueses e assimilados, ambos portadores da nacionalidade portuguesa, não gozavam do mesmo grau de cidadania, na medida em que, os primeiros eram, nos termos de Adriano Moreira (1956, p.324), “cidadãos originários” enquanto que os últimos nada mais eram senão indivíduos que procuravam se igualar àqueles.

Esta situação se repetia na relação entre colonos portugueses e os indivíduos de origem asiática que residiam em Moçambique. Tratou-se, concretamente, de segmentos da população descendente de indianos, paquistaneses e outros grupos de origem asiática. De uma forma geral, estes se distinguiam pelo fato de serem pequenos ou médios comerciantes, estando pouco presente na vida política e na máquina burocrática do Estado colonial. Esta categoria de indivíduos assumiu na história da colonização portuguesa em Moçambique um lugar ambíguo.³ Apesar de serem reconhecidos como cidadãos, sua presença era vista como ameaça ao Estado colonial, tanto por serem maioritariamente muçulmanos (num Estado eminentemente cristão) quanto por serem originários de territórios sob a colonização britânica.

Tomando os indianos como exemplo, Joana Leite e Nicole Khouri (2012), caracterizam a sua condição no Moçambique-colônia da seguinte forma:

Note-se, contudo, que já nesta época se conhecem em Moçambique manifestações de repúdio à presença indiana, por parte de certos grupos da sociedade colonial moçambicana. Referimo-nos nomeadamente àqueles que eram os seus mais directos concorrentes, o pequeno comércio a retalho de origem portuguesa, instalado quer no “mato” (nas zonas rurais e designados de “cantineiros”), quer na capital, e cujos interesses eram representados pela “Associação Comercial de Lourenço Marques”. No entanto, sabe-se também que, nesta matéria, a posição da Administração colonial portuguesa caracterizou-se sempre por uma grande ambiguidade e inoperância. De facto, à necessidade de moralizar e regular a actividade mercantil dos agentes asiáticos impunha-se o forte sentimento de que a sua acção era imprescindível para o desenvolvimento comercial da colónia. Para além do mais, o facto de grande parte destes comerciantes serem de nacionalidade britânica desmotivava em muito a implementação de uma política de rigor por parte do Governo português. Os imperativos de ordem diplomática, no contexto dos equilíbrios geopolíticos da época, a tal aconselhavam (LEITE & KHOURI, 2012, p.12).

³ Esta condição do indivíduo que apresenta traços de origem asiática, embora sob diversas formas, continuam, mesmo na sociedade atual, a serem tratados como “estrangeiros”. É desta forma que tem sido comum, tanto na imprensa quanto em algumas instituições públicas designarem estes indivíduos de “moçambicanos de origem asiática”. Este tipo de designação quando se trata de negros ou brancos desaparece. Eles são considerados apenas como moçambicanos.

Esta condição do indiano, assim como a de outros grupos de origem asiática em Moçambique, remetia à situação de serem encarados como “estrangeiros”, sobretudo por serem provenientes de domínios britânicos na Ásia de então. Daí que eles eram deixados à margem da “questão colonial”, na medida em que, não eram encarados como atores significativos para a efetivação do projeto colonial, especialmente o do Estado Novo. Projeto esse que, como veremos mais adiante, se propunha a colonizar a sociedade moçambicana, pelo menos teoricamente, com políticas assimilacionistas; tornando o indígena em lusitano. Desta forma, apesar de serem considerados cidadãos, os indianos e os indivíduos de outras origens asiáticas, constituíam “ameaça” a esse projeto. Daí serem tratados como “estrangeiros”, mesmo que fossem portadores da nacionalidade portuguesa e residissem em Moçambique há várias gerações.

Para o projeto colonial em Moçambique, três categorias sociais assumiam um lugar importante. Tratou-se dos colonos portugueses (agentes da colonização), os indígenas (objetos da colonização) e os assimilados (o “produto da colonização”). É com base na relação entre estas categoriais sociais, que procuramos compreender, parcialmente, o processo de colonização de Moçambique durante a vigência do Estado Novo, que, como dissemos anteriormente, tinha no nacionalismo português uma de suas importantes diretrizes.

Das três categorias sociais supracitadas, porém, e conforme desenvolveremos ao longo do capítulo II, a dos colonos portugueses, apesar de desfrutar do mesmo regime jurídico de cidadania que a dos assimilados, tinha uma posição social especial na sociedade colonial. Sua proveniência ou ascendência portuguesa, a sua língua, religião, raça, hábitos e costumes, eram considerados como sendo marcadores de civilidade. É neste sentido que os colonos portugueses foram “eleitos”, pelo Estado colonial, como aqueles que garantiriam a sua efetiva instalação em Moçambique, assim como seriam os agentes que levariam aos indígenas moçambicanos, os hábitos e costumes que os caracterizavam enquanto originários de Portugal. É em função desse ideal de supremacia dos colonos portugueses sobre os demais integrantes da sociedade moçambicana, e especialmente sobre os indígenas, que se caracterizou o Estado colonial desde as décadas de 1930 a 1974.

Em finais dos anos de 1950, porém, dadas às pressões que Portugal estava passando para que descolonizasse os seus territórios africanos, tanto a nível de Moçambique e de outras colônias portuguesas na África, assim como de organizações como a Organização das Nações Unidas, o Governo colonial introduziu reformas que clamavam por enfatizar políticas integradoras em suas coloniais. Para isso, várias frentes foram abertas. A principal delas foi a

Abolição do Regime de Indigenato, aprovada em 1961 (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1961), que permitiu que todos os habitantes de Moçambique, incluindo os indígenas, passassem a estar sujeitos, pelo menos em teoria, ao mesmo regime jurídico de cidadania. Ou seja, formalmente, os indígenas – súditos na terminologia de Mamdani (1996) – passaram a ser cidadãos portugueses, do mesmo modo que o eram os colonos portugueses e os assimilados.

Aliada a esta reforma jurídica, passou-se a difundir, tanto a nível estatal quanto no das elites coloniais, um discurso segundo o qual Moçambique era um espaço multirracial, que o que garantia a paz no território era exatamente o fato de as diferentes raças estabelecerem contatos sociais tanto no local de trabalho, na escola e noutros espaços. Aqui, intelectuais do Estado Novo, como Adriano Moreira (1956;1961) e Joaquim da Silva Cunha (1964), encarregaram-se de difundir essa suposta imagem multirracial das colônias portuguesas. Segundo eles, a multirracialidade constituía a essência da política colonial portuguesa ao longo dos tempos, o que evidenciava que a colonização portuguesa procurava sempre integrar o colono e os indígenas. A este momento da colonização de Moçambique, caracterizado pelas reformas jurídicas e acentuação de um discurso de integração multirracial, autores como Cláudia Castelo et al (2012) designam de período do “colonialismo tardio”.

1.2. Independência, revolução e contrarrevolução

As reformas levadas a cabo pelo Estado colonial, porém, não foram suficientes para frear as guerras de descolonização que foram surgindo nas colônias portuguesas da África, tendo começado em Angola (1961), depois na Guiné-Bissau (1963) e, finalmente, em Moçambique (1964). Esta guerra teve igualmente consequências na metrópole colonial, na medida em que, precipitou a ocorrência de um golpe de Estado, em 25 de abril de 1974. Este evento, conhecido por Revolução dos Cravos, marcou a queda do Estado Novo português, e com ele, a descolonização dos territórios ocupados por Portugal na África (SECCO, 2004). Nesse mesmo ano, instituiu-se, em Moçambique, um Governo de Transição. Ele foi dirigido conjuntamente pelo movimento que havia dirigido a luta de descolonização, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), e o novo governo português. A 25 de junho de 1975, Samora Machel, primeiro presidente do país, declarou oficialmente a sua independência.

Se o Estado colonial do pós 1961 havia unificado formalmente o sistema jurídico, tendo passando a incorporar todos os integrantes da sociedade colonial no mesmo regime

jurídico, o socialista é que veio com um projeto mais ambicioso de “alargar a condição cidadã” (BENDIX, 1996) dos moçambicanos. Estava em curso um processo revolucionário e modernizador que visava nivelar aquela sociedade por baixo (MOORE, 1975). Isto é, dando maior protagonismo àquela categoria social que no passado colonial, pelo fato de ter sido considerada desprovida de civilidade, fora a que menos direitos de cidadania e reconhecimento social havia gozado. Tratou-se de uma revolução em nome do “povo”, especialmente do indígena.

Embora no capítulo IV nos dediquemos longamente a compreender esse processo revolucionário, vale a pena antecipar aqui que ele trouxe significativas transformações na sociedade moçambicana. Entre outras ações, houve a nacionalização da terra, das empresas, dos prédios, pondo-os à disposição da revolução e das populações (MOSCA, 1999; YOUNG, 1988). Estas mesmas populações, especialmente em regiões rurais, foram forçadas a residir em aldeias comunais e a participarem em cooperativas e processos de produção coletivo (O’LAUGHLIN, 2000; COELHO, 1998).

A par das transformações que estavam tendo lugar no país, por volta de 1977 emerge uma Guerra Civil, dirigida contra o Estado revolucionário pela Resistencia Nacional de Moçambique (RENAMO). Ela foi considerada por Bertil Egerö (1992) como tendo um caráter “desestabilizador”, mas, Alice Dinermen (2006) preferiu classificá-la de “contrarrevolucionária”. Ambos autores, contudo, concordam que existia uma “mão” externa, especialmente da África do Sul do apartheid, que apoiava a guerrilha da RENAMO. Tratava-se de um empreendimento visando frear a revolução moçambicana (e angolana), receando que ela pudesse inspirar revoltas populares tanto na África do Sul quanto na região da África austral.

Em finais da década de 1990, contudo, surge uma nova explicação da guerra, evidenciando-se, desta vez, as motivações endógenas da mesma. Com efeito, Cristian Geffray (1990) considera que, mais do que as causas externas da mesma, a guerra só vingou em Moçambique porque encontrou internamente um ambiente propício para tal. Neste período, o Estado socialista estava implementando políticas públicas que visavam a transformação do campo. Uma dessas políticas, como indicamos acima, implicou na transplantação de indivíduos de regiões que outrora se encontravam, passando a concentrá-los em aldeias comunais. Este fato, considera o autor, levou ao descontentamento de muitos desses indivíduos que se viam deslocados de suas regiões de origem, afastados de seus “objetos” tradicionais de culto, de suas formas tradicionais de autoridade. Para Geffray, estes indivíduos, na expectativa de que a guerra movida pela RENAMO poria termo a esse

processo compulsório de transladação, levou a que eles oferecessem seu apoio ao movimento guerrilheiro, dando-o uma base social de reprodução.

Assim como a deflagração da guerra civil em Moçambique, assistia-se no país à crise econômica dos anos 1980. Ela se caracterizou pela insuficiente capacidade interna de satisfação de necessidades econômicas, assim como pela incapacidade do Estado em pagar suas dívidas aos credores internacionais (MACAMO, 2003). Nesse contexto, o país se viu obrigado a aderir ao Programa de Ajustamento Econômico⁴ (1984), imposto pelas instituições de Breton Woods⁵, como condição para que o país recebesse “apoio” financeiro. Este processo de adesão ao programa foi acompanhado, a nível mundial, com a o fim da Guerra Fria e a queda da antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, de onde provinham os princípios essenciais e apoios à revolução moçambicana.

Os eventos acima indicados, e outros que não pudemos trazer a debate, de forma combinada, contribuíram para que a revolução socialista moçambicana fosse interrompida, pelo menos nos moldes idealizados pela então elite dirigente do país. A partir dos primórdios da década de 1990, Moçambique passa a considerar-se uma República, de orientação liberal-democrática. É nesse contexto que, em 1994, se realizam no país as primeiras eleições democráticas, ganhas pelo partido FRELIMO, herdeiro da história de descolonização do país e impulsor da revolução que acabara de terminar. O principal adversário político deste partido foi a RENAMO, então movimento guerrilheiro que pôs em xeque a revolução, agora também transformado em partido político.

1.3. O Estado e identidade social em Moçambique: as questões da pesquisa

Em função da resumida trajetória recente da sociedade moçambicana, acima apresentada, fica claro que o colonialismo, o socialismo e atualmente o liberalismo-democrático, constituem forças ideológicas que influenciaram o funcionamento e a estruturação do Estado moçambicano.

Dado aos limites desta pesquisa, nos concentramos em analisar a sociedade moçambicana durante a vigência dos dois primeiros tipos de Estado. Isto se justifica por uma questão meramente metodológica. Sendo o Estado socialista subsequente ao colonial, nos seus primeiros anos de implantação, refletia os conflitos e as tensões que estavam presentes na sociedade pretérita. O estudo do momento da transição de um tipo de Estado para o outro tem,

⁴ Em Moçambique tomou o nome de Programa de Reabilitação Económica (PRE).

⁵ Designação dada às instituições, entre outras, como o Fundo Monetário Mundial e Banco Mundial.

em nosso entender, a particularidade de nos ajudar a compreender melhor as formas como a identidade dos indivíduos tendiam a ser reconfiguradas. Efetivamente, mudou-se o Estado, alteraram-se as suas leis e políticas, contudo, o indivíduo continuava aí presente, levando consigo experiências singulares e coletivas do período colonial. Ao mesmo tempo, o mesmo indivíduo vivenciava as promessas do novo Estado que tinham a ver com a revolução.

Analisando cada uma dessas formações estatais, notamos que elas se caracterizaram por terem “eleito” uma categoria específica de indivíduos e cidadãos, tornando-os explícita ou implicitamente na sua “razão de ser”. Por um lado, o Estado colonial, como já indicamos na secção anterior, elegeu os colonos portugueses, encarando-os como “cidadãos originários” de Portugal, portadores de civilidade, e que lhe auxiliariam no processo de sua instalação e na transformação efetiva de Moçambique em uma continuidade da nação portuguesa. Por outro lado, o Estado socialista moçambicano, que estava sendo construído sob a “herança” do colonial, assumiu como uma de suas tarefas, a eliminação de “privilégios”, especialmente o acesso à “cidadania plena”, que era negado aos indígenas. Aqui, passou a definir-se, com maior vigor, a ideia de igualdade entre os moçambicanos, independentemente de sua condição econômica, racial ou étnica (MACHEL, 1980). Surge aqui a ideia de “povo”, como fator unificador dos moçambicanos. Para dar corpo a essa ideia de “povo”, conforme discutiremos no capítulo IV, os indígenas foram “eleitos” como a categoria social a partir da qual o Estado seria capaz de equalizar as condições sociais de vida dos moçambicanos. Era um nivelamento da sociedade moçambicana a partir dos segmentos sociais mais excluídos de então: os indígenas passaram a ser discursivamente encarados pelo Estado socialista e revolucionário como a sua “razão de ser”.

Entre a categoria dos colonos portugueses e a dos indígenas, que deram corpo a um discurso e prática colonizadores, no primeiro caso, e revolucionários, no segundo; uma terceira categoria social mereceu especial atenção neste trabalho – a dos assimilados. Estes indivíduos são “produto” da sociedade colonial, na medida em que o Estado, por meio de seus dispositivos jurídicos e burocráticos, assim os classificou, atribuindo-os a condição de cidadãos portugueses por terem supostamente incorporado os costumes e hábitos que caracterizavam os colonos portugueses. Ao mesmo tempo, e esta é uma de nossas hipóteses nesta tese, sua condição racial (negro ou mestiço), sua ancestralidade africana e tudo o que isso representava, incluindo hábitos e costumes locais, fez com que estes não apenas se identificassem com o “mundo português”, mas também com o “africano”.

Pensamos que os assimilados, dado a essa condição identitária ambivalente, constituem a categoria social que nos pode ajudar a compreender a sociedade moçambicana,

tanto no período colonial quanto no socialista. A esse propósito, encontramos em Elísio Macamo (1998) um importante ponto de partida para esta reflexão. Tentando desmistificar a ideia que alguns pesquisadores têm de África, e especialmente de Moçambique, como sendo uma sociedade essencialmente “tradicional”, Macamo defende que:

Existe a tendência de supor que uma vez que Moçambique é um país africano e a maioria dos moçambicanos são negros, [...] a essência de uma nação moçambicana deve residir no respeito e conservação das tradições culturais dessa maioria. Esta tendência entra em colisão com uma análise sociológica dos processos identitários [...] A nação moçambicana é tanto tradicional quanto moderna. Mais moderna do que tradicional, pois o estudo do processo de formação do conceito Moçambique é o estudo da “moçambicanização” da sociedade tradicional (MACAMO, 1998, p.59).

Essa “moçambicanização” (modernização) da sociedade tradicional aconteceu, com maior enfoque, no período colonial, com a instauração do Estado Novo português. Como notamos ainda neste capítulo, este estendeu a sua burocracia para mais regiões da colônia, criou um *corpus* de leis, realizou levantamentos estatísticos das populações, entre outros empreendimentos, visando uma melhor “gestão” do território e de suas gentes.⁶ Esse processo de “modernização”, representado pela maior presença da “racionalidade técnica”, porém, não eliminou os elementos tradicionais locais. Com isto queremos dizer, concordando com Macamo, que na sociedade moçambicana tanto existem elementos da “modernidade” colonial quanto da “tradição”.

A colocação de Macamo, contudo, é crítica. Sugere-nos a compreender os processos identitários em Moçambique a partir de um único ponto de partida, como se de uma autoestrada de sentido único se tratasse: o “moderno” engole o “tradicional”. Acrescentando à colocação do autor – que indica a presença, na sociedade moçambicana, tanto de elementos da “modernidade” quanto os da “tradição” – defendemos que os processos identitários em Moçambique caracterizam-se por uma tensa negociação entre a atuação de forças modernizantes e a permanência da tradição enquanto estruturadora de modos de vida. Este fato é empiricamente demonstrado, ao longo desta pesquisa, por meio da análise da categoria dos assimilados.

Com efeito, os assimilados, conforme esta pesquisa demonstra, representa esse lado ao mesmo tempo moderno e tradicional de Moçambique. Ele resultou do “encontro”, nada pacífico, entre esses dois mundos. Na sociedade colonial, o assimilado e seus filhos tiveram

⁶ Carlos Serra (1997), ao caracterizar o Estado colonial defende que uma das suas características significativas era a de controlar os corpos, isto é, os moçambicanos nativos, para otimizar a exploração colonial.

acesso à escola, tinham um trabalho livre e remunerado (e não o compulsório); estavam vinculados a profissões específicas, entre outras, ligadas ao aparelho burocrático, às empresas, escolas e aos serviços de saúde. Ao mesmo tempo, tinham uma relação próxima com as formas “tradicionais”, dos usos e costumes locais: frequentavam os médicos tradicionais, os chamados curandeiros; aceitavam o casamento por dote, o *lobolo*; falavam as línguas indígenas ao mesmo tempo que o português. Enfim, o assimilado tinha uma identidade que transitava entre os dois mundos, acabando por se vislumbrar um processo de construção de representações e identidades específicas que poderemos resumir na ideia de “cultura dos assimilados”.

É visando compreender este assimilado moçambicano – a sua trajetória enquanto categoria social, do Moçambique-colônia à experiência socialista – que desenhamos esta pesquisa. Concretamente, nela procuramos investigar as seguintes questões:

- De que forma o Estado colonial “produziu” jurídica e administrativamente as categoriais identitárias em Moçambique?
- Quem eram os assimilados e como eles se viam enquanto integrantes da sociedade colonial moçambicana?
- De que forma o processo revolucionário moçambicano do pós-independência resignificou a concepção de assimilado, e como os indivíduos interpretavam tal fato?

Estas perguntas, conforme fica evidente, indicam que o nosso exercício ao longo da tese foi o de buscar as suas respostas analisando a forma como os indivíduos, apesar da nomeação que tanto o Estado colonial quanto o socialista deles faziam, percebiam a sua condição identitária. Está em causa aqui a tensão entre a identidade “atribuída” e aquela construída na interação entre os indivíduos. Igualmente, fica claro que o conceito-chave que tais perguntas fazem referência, nos remete ao campo de estudo da Sociologia dos processos identitários, tomando a assimilação e o seu derivativo, assimilado, como essenciais para compreendermos a sociedade moçambicana, tanto no período colonial quanto durante a revolução. É neste sentido que a nossa tarefa inicial, no que se segue, é a de contextualizarmos os processos de assimilação e o assimilado no contexto africano e especificamente no moçambicano.

1.4. A colonização e os contatos entre colonos europeus e indígenas africanos

A situação colonial africana não foi homogênea. Ela variou de acordo com o tipo de experiência colonial por que cada país do continente passou durante a presença colonial europeia. Mahmood Mamdani (1996) nos ajuda a compreender esse fato. Analisando o processo de colonização da África, Mamdani considera que ele se constitui em uma formação histórica, na medida em que, as experiências coloniais tendiam a variar em função do contexto colonial em causa e dos agentes colonialistas envolvidos. A grande questão que os países colonizadores se colocava, na ótica do autor, era a de saber: “como uma minoria estrangeira poderia dominar a maioria da população indígena?” (Mamdani, *ibid.*, p. 16). Duas principais respostas a essa questão foram dadas pelos ideólogos da colonização, considera o autor. Para uns, era preciso a implementação de uma administração indireta⁷ das populações indígenas; para outros, o ideal era uma administração direta⁸ das mesmas. Foram essas duas formas de atuação dos Estados europeus que nortearam a experiência colonial africana. Uma melhor compreensão delas se faz necessário.

A administração indireta foi aquela que a Inglaterra implementou em territórios africanos que controlava. Nela, a segregação entre colonos e populações indígenas assumia um estatuto importante. Uma das figuras que defendia este tipo de política colonial era J.C. Smuts. Ele defendia que a administração indireta se assentava no pressuposto de que um desenvolvimento conjunto entre colonos europeus e indígenas africanos, assente em um sistema jurídico e administrativo unitário, levaria a que este último sucumbisse. Esta ideia surge do fato de que, para Smuts, o que os africanos tinham de peculiar, comparativamente a outros seres humanos, era a sua suposta característica infantil de não se importarem com os infortúnios da vida e esquecerem-se facilmente de tragédias passadas. Isto lhes conferia, segundo o autor, um temperamento moral único, digno de ser preservado:

Este tipo humano tem algumas características admiráveis. Permaneceu largamente no estágio infantil, com uma psicologia e aspecto infantil. Um humano com aparência infantil não pode ser um humano ruim. Será que nós mesmos não procuramos ser crianças quando estamos presentes de questões espirituais? Talvez, como resultado desse temperamento, o africano é o único humano alegre que conheço. Nenhuma outra raça se satisfaz facilmente, é tão bem-humorada e despreocupada. Se não fosse assim, dificilmente teria sobrevivido aos males intoleráveis que se tem caído sobre ele, como um pesadelo ao longo dos séculos. Uma raça que foi capaz de sobreviver às práticas imemoriais de curandeiros e comerciantes de escravos

⁷ *Indirect rule.*

⁸ *Direct rule.*

e mesmo assim preservar a sua simplicidade inerente e dócil disposição deve ter algumas boas qualidades morais (SMUTS, 1930, p.249).⁹

Assim sendo, para o autor, a tarefa do Estado colonial não deveria ser a de incorporar o indígena africano na mesma estrutura jurídica que a dos colonos europeus. Pelo contrário, ele deveria continuar orientando sua vida guiado pelas instituições tradicionais africanas. E, igualmente, deveria estar geograficamente segregado do local de habitação dos colonos europeus, para que não fosse corrompido pelo estilo de vida destes últimos. Desta forma, as lideranças tradicionais (étnicas ou tribais) deveriam continuar a ter sua influência sobre os seus súbditos, garantido o Estado a educação de seus filhos para que estes, após a morte dos progenitores, os viessem a substituir na liderança de seus respectivos povos.

Finalmente, referindo-se aos poucos africanos que tivessem tido a possibilidade de estudar, de estarem a ter um estilo de vida urbano, enfim, aqueles que haviam se tornado assimilados, o autor considera que mais do que integrá-los na sociedade branca, o Estado deveria incentivá-los a se integrarem à sua comunidade de origem étnica ou tribal. Em suas palavras: “é evidente, contudo, que o lugar apropriado para a minoria de nativos educados é junto do resto da sua gente, para os quais se constituem em seus líderes naturais, e de quem não podem ser de modo algum dissociados.” (SMUTS, 1930, p. 262).¹⁰

A administração direta, porém, sugere um tipo diferente de relações entre colonos europeus e indígenas africanos. Aqui os maiores representantes europeus deste tipo de colonização foram os franceses e portugueses. Os franceses preferiam chamar o seu modelo de *princípio de associação* enquanto que os portugueses de *assimilação*. Embora ambos os modelos tenham, a longo prazo, o intuito de “domar” o indígena, existe uma pequena diferença de como esse feito seria alcançado.

A ideologia da associação, segundo Henri Labouret (1940) parte do princípio de que é uma ilusão se pensar que os indígenas, mesmo que educados à moda francesa, deixariam imediatamente de seguir os seus usos e costumes, passando a sentirem-se subjetivamente franceses. Isto poderia acontecer com grupos que tivessem algumas características sociais ou

⁹ Tradução livre. Do original: *This type has some wonderful characteristics. It has largely remained a child-type, with a child psychology and outlook. A childlike human cannot be a bad human, for are we not in spiritual matters bidden to be like unto little children? Perhaps as a direct result of this temperament the African is the only happy human I have come across. No other race is so easily satisfied, so good-tempered, so care-free. If this had not been the case, it could scarcely have survived the intolerable evils which have weighed on it like a nightmare through the ages. A race, which could survive the immemorial practice of the witch doctor and the slave trader, and preserve its inherent simplicity and sweetness of disposition, must have some very fine moral qualities.*

¹⁰ Tradução livre. Do original: *“It is, however, evident that the proper place of the educated minority of the natives is with the rest of their people, of whom they are the natural leaders, and from whom they should not in any way be dissociated”*

materiais afins da dos colonos, considera o autor, e não no caso daqueles, como os indígenas africanos, que:

Pertencem a outra raça diferente da dos assimiladores e cujos ancestrais desenvolveram, ao longo do tempo, uma civilização original que não tem nada em comum com aquela do ocidente. São esses povos que continuam vivendo num ambiente que dificilmente foi alterado pela civilização, que persistem em usar a sua própria linguagem e mantem a sua organização familiar. É em muitos desses costumes e crenças que presumimos impor uma mentalidade francesa pela educação (LABOURET, 1940, p.26).¹¹

Continuando, o autor defende que este princípio de colonização encarara o indígena como um colaborador fiel. Alguém de quem não se poderia esperar que se tornasse subjetivamente francês, mas que, por meio da economia, onde os colonos pudessem ensinar aos indígenas as técnicas agrícolas e de inserção no mercado; com a participação de algumas lideranças locais na governação da colônia, se poderia introduzir paulatinamente as populações indígenas à “civilização” francesa. Ou seja, aqui, as lideranças indígenas, dada a sua capacidade de mobilizar as populações (na produção ou vida política), constituiriam intermediários que estariam associados aos colonos, e que, constituiriam peças-chave para, a longo prazo, “converter” os indígenas africanos, embora parcialmente, em franceses.

No caso de Portugal, a ideia de integração à longo prazo, está presente no pensamento social colonial. Este pensamento pode ser encontrado nos vários intelectuais do Estado Novo português, entre os quais, Armindo Monteiro (1939), Adriano Moreira (1956; 1961) e Joaquim da Silva Cunha (1964). Estes entendem que a peculiaridade da colonização portuguesa era a de sempre ter sido orientada pelo princípio da integração de todas as categoriais sociais na sociedade colonial. Neste princípio, embora para o caso de territórios africanos como Angola, Guiné e Moçambique existisse o regime do indigenato, este não era entendido como um fim em si. Constituía um meio a partir do qual as populações indígenas, com o passar do tempo, e de forma gradual, fossem se assimilando aos hábitos e costumes lusos e, em função disso, poderiam disfrutar da mesma condição de cidadania que a dos colonos portugueses. Na verdade, este princípio de integração é encarado pelos ideólogos do Estado colonial acima citados, como o elemento distintivo de Portugal em relação a outros países colonizadores. Apesar de seu fraco poderio econômico e militar comparativamente ao

¹¹ Tradução livre. Do original: *who belong to another race than that of the assimilators and whose ancestors during the course of ages have developed an original civilisation which has nothing in common with that of the West. It is on these peoples who continue to live in an environment which has hardly been altered by civilisation, who persist in using their own language and keep their family organisation, and most of their customs and beliefs, that we have presumed to impose a French mentality through education.*

da Inglaterra e França – principais potências colonizadoras na África – tais ideólogos procuravam mostrar a relevância de sua política colonial. Eles, inclusivamente, consideravam-nas as políticas coloniais “mais adequadas” em relação às daqueles países. É nesse sentido que Armindo Monteiro descreve a política colonial portuguesa nos seguintes termos:

O Segundo princípio norteador da colonização portuguesa é o da assimilação do indígena. Sempre consideramos que a colonização que não fosse baseada na união com o indígena nunca poderia ser frutífera, salvo em casos excepcionais. O sentimento de proteção deste, que inspira muitas das leis atuais é sem dúvidas baseado num bom espírito; mas, a longo prazo, será uma justificativa demasiadamente pesada para uma política colonial que deixou o indígena na mesma posição inferior na qual ela o encontrou (MONTEIRO, 1939, p.262).¹²

Aqui, sem dúvidas, Monteiro está caracterizando um modelo português de colonização que se diferenciava daquele que orientava a ação colonizadora da Inglaterra que, como vimos acima, via na separação dos indígenas africanos e colonos europeus como uma forma de proteger aos primeiros. Para Monteiro, porém, a prática da separação entre os dois grupos teria como consequência a não “civilização” dos indígenas.

Este tipo de diferenciação entre o modelo inglês e português de colonização, das políticas segregacionistas e assimilacionistas, ainda continua sendo apontada nos dias que correm. Uma leitura desse tipo é a feita por Peter Fry (2003). Comparando Moçambique e os países vizinhos de expressão inglesa, defende que, apesar de ambas as experiências coloniais terem implicado na assunção de que colonos e indígenas não eram iguais, elas se diferenciam na medida em que:

[Em] Moçambique [...] o princípio de assimilação, como meta de longo prazo, nunca foi questionado. Pelo menos em princípio, todos os sujeitos poderiam tornar-se cidadãos e, embora muitos portugueses duvidassem do valor de uma competição cada vez mais severa entre africanos e europeus pela obtenção de empregos, prestígio e riquezas, os documentos revelam pouco desse desgosto visceral dos britânicos pelos “pseudo-europeus” ou “africanos europeizados”. Enquanto os engenheiros sociais da África do Sul traçaram um caminho explícito de segregação racial e étnica e de celebração das diferenças culturais, seus equivalentes em Moçambique imaginaram uma época em que todos os moçambicanos teriam abandonado seus “usos e costumes” e seus “dialetos”, a favor da “civilização” e da língua portuguesas (FRY, 2003, p. 289).

¹² Tradução livre. Do original: *The second guiding principle was that of the assimilation of the Natives. We have always considered that colonisation which was not based on union with the Natives could not be fruitful save in exceptional cases. The sentiment of protection of the Native which inspires many of the modern laws is undoubtedly a fine idea; but in the long run, it is perhaps hardly sufficient as justification for a colonising policy which leaves the Natives in the same inferior position in which it found them.*

Pelo discutido acima, fica claro que as experiências de colonização europeia em África caracterizaram-se por não serem homogêneas. Elas se diferenciavam em função tanto das políticas coloniais do país colonizador, especialmente no que diz respeito ao lugar que estes reservavam para os indígenas desses territórios; quanto da natureza dos contatos que os colonos e colonizados estabeleciam. Assim sendo, idealmente, existiu em África três principais formas de colonização. Uma, que caracterizou a colonização inglesa, via no indígena um indivíduo que era diferente do colono e que, portanto, deveria viver de forma segregada, cabendo ao Estado o papel de velar pela sua proteção e tutela. Os franceses defendiam que dificilmente poderiam tornar os africanos em franceses e, por isso, mais do que se preocuparem em ocidentalizar estes últimos, era mais viável empreender uma política que os vissem como aliados (associados). Os indígenas poderiam ter a mesma educação que os filhos dos colonos, poderiam se tornar urbanizados e assimilados, mesmo assim, o Estado, ao invés de torna-los cidadãos plenos como os colonos, deveria remetê-los a seus grupos étnicos de origem. Eles seriam os mediadores entre os colonos europeus e os indígenas africanos. Finalmente, os portugueses apostavam fortemente na ideia de integração entre colonos e indígenas, embora só a longo prazo. A grande missão do Estado, das igrejas e mesmo dos colonos, era a de tornar os indígenas africanos em portugueses.

Vale notarmos, porém, que estes modelos ou princípios de colonização nos servem apenas de exemplos para mostrar que a situação colonial que caracterizou a África não era homogênea e que as experiências de contato social entre colonos europeus e indígenas variavam de acordo com o contexto e os agentes colonizadores envolvidos. Como nota Mamdani (1996), contudo, a ideologia colonial, independentemente de sua variação, na prática, caracterizou-se por ter um elemento em comum. Apesar de nem todos os Estados coloniais terem assumido explicitamente o princípio da segregação, procuravam dividir a sociedade entre, por um lado os cidadãos e por outro, os súditos (indígenas); abrindo espaço para a bifurcação do Estado na forma como definia os indivíduos que estavam sub a sua alçada.

Mas, a bifurcação da sociedade colonial não era feita apenas pelo Estado, considera Bridget O’Laughlin (2000). Para a autora, inspirada em uma perspectiva marxista, o Estado e suas políticas não passavam de realidades epifenomênicas, que nada mais eram senão o reflexo das necessidades econômicas do próprio processo de colonização. Por um lado, existia o cidadão “empreendedor” e, por outro, o súdito indígena e a sua a mão-de-obra a mercê daquele:

As leis, estatutos e políticas que opunham os cidadãos coloniais do indígena derivavam-se da questão laboral e da contradição de classes. Definem os cidadãos coloniais como aqueles que poderiam circular livremente, contratar os seus trabalhadores e adquirir propriedade; do mesmo modo definem quem não o poderia – o indígena (O’LAUGHLIN, 2000, p.12).¹³

Embora Mamdani e O’Laughlin procurem evidenciar, respectivamente, o lado político e económico das relações coloniais, ambos têm em comum o fato de considerarem que, de uma forma genérica, a sociedade colonial africana era segregada. Esta segregação, contudo, não era totalmente estanque, como nos sugere a palavra bifurcação. Efetivamente, como nos mostra Mamdani em outro trabalho (2000), as fronteiras coloniais, tanto no que diziam respeito à economia como às relações políticas, eram “porosas”. Permitiam, em alguns casos, que os indivíduos não ficassem completamente cativos a um dos polos da bifurcação. É essa porosidade das fronteiras sociais coloniais que, para fins deste trabalho, pensamos ser importante discutir a categoria dos assimilados. Eles, conforme ficará evidente mais adiante, tinham uma condição racial (negros e mestiços) diferente da dos colonos portugueses, contudo, detinham a mesma condição jurídica que estes na colônia. Do mesmo modo, detinham a mesma origem africana que os indígenas, porém, deles se diferenciavam por serem considerados oficialmente cidadãos. É neste sentido que, em nosso entender, a relativa porosidade da sociedade colonial, contribuiu para a definição da condição identitária ambivalente dos assimilados, conforme esta tese demonstra.

1.5. A assimilação nas antigas colônias portuguesas em África

Embora não tenha sido o autor da tese da especificidade da colonização portuguesa pelo mundo, a produção de Gilberto Freyre (1961) contribuiu grandemente para reforçar, academicamente, o mito da colonização portuguesa. O autor procura identificar um padrão de colonização lusa pelo mundo. A sua tese é a de que, a especificidade da colonização portuguesa foi a de ter permitido uma profunda miscigenação entre os colonos e as populações indígenas, possibilitando a emergência de uma “nova” identidade cultural e racial entre os dois grupos:

O que se verifica em tais casos é a superação do biológico pelo sociológico, segundo a tendência do facto sociológico para, à revelia do biológico, ou

¹³ Tradução livre. Do original: *The laws, statutes and policies that opposed to native arose from the labour question and contradiction of class. They defined colonial citizens as those who could move freely, contract their labour and acquire property by deciding who could not – the native.*

nele apoiado, de acordo com conveniências sociológicas, criar os seus próprios ritmos de distribuição de indivíduos e de grupos no espaço. Em tais casos, há processos de competição e cooperação, em parte biológicos, em parte sociais, juntam-se outros quase puramente sociais, como os de acomodação, assimilação, contemporização. [...] A simbiose Luso-tropical parece ser ilustração particularmente expressiva dessa superação do facto biológico [ou seja] *miscigenação acompanhada de interpenetração de culturas*. *Integração no seu sentido mais amplo* (FREYRE, 1961, p.53, grifo nosso).

Como podemos notar, para Freyre, a colonização portuguesa pelos “trópicos” caracterizava-se por um contato social entre as populações indígenas e os colonos que tendiam a levar para uma acentuada miscigenação entre eles, não apenas em termos biológicos (raciais) como também pela interpenetração de suas culturas. Este tipo de acepção, embora já estivesse presente nas políticas coloniais portuguesas, é recuperado e difundido pelos intelectuais do Estado colonial português. Vale a pena, nesse aspecto, recuperar o posicionamento de Adriano Moreira (1961). Este defende que a colonização de Moçambique, e de outras colônias portuguesas em África, longe de constituir um processo de imposição externa de uma identidade social, significou um profícuo encontro de raças que estabeleciam entre si uma relação de convivência pacífica. A isto Moreira chamou de integração, e, defendia que ela gradualmente (no sentido evolutivo) tornar-se-ia mais efetiva. Desta forma, a sua proposição era a de que deveria haver um maior traslado de portugueses para as colônias para que estes, lado a lado com as populações nativas, participassem na construção de uma sociedade em que uma das características predominantes fosse a *integração multirracial*, como supostamente havia acontecido em sociedades como a brasileira. Daí o fato dele defender que:

[...] queremos sublinhar perante a comunidade das nações a decisão nacional de *continuar a política de integração multirracial*, sem a qual não haverá nem paz nem civilização na África Negra: *integração multirracial feita com absoluta rejeição de todo o mercenarismo, antes iluminada, como sempre foi no passado, pela crença na igual dignidade de todos os homens, independentemente da sua cor*; uma política cujos benefícios estão documentados pelo maior país do futuro que é o Brasil, e de que são já hoje exemplos sem réplicas as províncias do Atlântico e do Oriente (MOREIRA, 1961, p.11), grifo nosso).

Desde já, fica evidente nas palavras de Moreira, que Portugal sempre se pautou por uma política multirracial (e não segregacionista) nas suas colônias. E, como exemplo disso, aponta o caso brasileiro (estudado por Freyre) como o protótipo daquilo que, com o passar do

tempo, as colônias portuguesas da chamada África negra, nomeadamente Moçambique, Angola e Guiné, tenderiam a assemelhar-se.

Parece-nos, no entanto, haver uma diferença entre as concepções de assimilação de Freyre e Moreira, que vale a pena analisar. Freyre, ao caracterizar a sociedade brasileira, a qual Moreira toma como ideal, evidencia não apenas a dimensão racial da “mistura” entre os vários grupos que habitavam o Brasil, como também, elucida a sua dimensão cultural e religiosa. Adriano Moreira, por seu lado, não se refere a elementos culturais ou religiosos africanos que, com o passar do tempo, haveriam de fundir-se à cultura e religião dos portugueses. Pelo contrário, acredita na prevalência das últimas em relação às primeiras. Ou seja, com o passar do tempo, o processo de assimilação levaria os moçambicanos a tornarem-se assimilados, isto é, cristãos, falantes da língua portuguesa, enfim, levaria a que estes se conformassem às instituições sociais e culturais do grupo colonizador. Daí que, em nosso entender, a ideia de assimilação de Moreira sugere-nos que, apesar da convivência entre moçambicanos e colonos portugueses no local de trabalho ou em outros espaços sociais (o que ele chama de integração multirracial), tal processo tinha um *sentido único*: os indígenas moçambicanos, com o passar do tempo, tenderiam a assumir e aceitarem as instituições sociais dos portugueses, recusando as suas. Aqui, o autor não evidencia possibilidades de negociação da identidade social entre os integrantes desses dois grupos, que pudesse sugerir a tendência para certa “simbiose” cultural. Desta forma, a concepção de assimilação de Moreira, acaba por se tornar em uma assimilação eminentemente *conformada a uma ideia de lusitanidade*.

Curiosamente, essa percepção da assimilação é a que alguns dos idealizadores das independências nacionais africanas tomam como referência. O caso de Amílcar Cabral (1980) é disso elucidativo. Partindo de uma perspectiva de análise de classes, enfatizando a dimensão cultural da mesma nas relações coloniais, Cabral denomina os assimilados de “pequena burguesia nativa”. Para ele, este segmento da população vivia alienada na sociedade colonial, na medida em que, tinha uma falsa representação de si, assente na ideia de que eram portugueses, o que os fazia rejeitar a cultura africana:

A experiência do domínio colonial demonstra que, na tentativa de perpetuar a exploração, o colonizador não só cria um perfeito sistema de repressão da vida cultural do povo colonizado, como ainda provoca e desenvolve a alienação cultural de parte da população, quer por meio da pretensa assimilação dos indígenas, quer pela criação de um abismo social entre as elites autóctones e as massas populares. Como resultado desse processo de divisão ou de aprofundamento das divisões no seio da sociedade, sucede que parte considerável da população, especialmente a ‘pequena burguesia’

urbana ou campesina, assimila a mentalidade do colonizador e considera-se como culturalmente superior ao povo a que pertence e cujos valores culturais ignora ou despreza (CABRAL, 1980, p. 61).

Embora Cabral represente o assimilado como essa figura que tem a mentalidade do colonizador e que menospreza a cultura africana, defende que, curiosamente, é esta categoria social que viria a constituir o móbil da descolonização, na medida em que, conhecia os códigos culturais do grupo colonizador e, apesar dessa condição sentia subjetivamente a discriminação no cotidiano colonial. Contudo, defende que por forma a que o assimilado se constituísse, de fato, nesse móbil da luta anticolonial, deveria “suicidar-se” enquanto seguidor da cultura do colonizador e se afirmar, cada vez mais, como alguém que se africaniza.

Em nosso entender, esta concepção de assimilação enquanto um processo de sentido único, defendido por Moreira, e de alguma forma também por Cabral, nos leva a cair em certa ideologização das relações sociais. Faz-nos ignorar o fato de que nos contatos sociais entre colonos portugueses e as populações indígenas de Moçambique, ambos estavam sujeitos à influência recíproca, sem necessariamente significar a completa rejeição de sua condição identitária. Ilustremos esse fato a partir de um estudo empírico feito por Antônio Rita-Ferreira (1967-1968). Nele, fica claro que o fato de o assimilado ter adquirido essa condição identitária não significava que apenas guiava suas ações cotidianas a partir de uma ideia de lusitanidade ou civilidade, recusando a sua origem indígena.

Analisando a população negra moçambicana em Lourenço Marques, nos anos de 1960, Rita-Ferreira sugere-nos a razão de parte dessa população, especialmente os que eram instruídos, detinham certa qualificação ou maiores rendimentos, tinham dificuldades em assemelhar o seu estilo de vida ao dos colonos portugueses, embora fossem juridicamente assimilados. Isto se explicava, segundo o autor, pelo fato destes terem continuado a manter vínculos com suas famílias, de origem rural e indígena:

- a) Em primeiro lugar suportam maiores encargos com a família extensa, o que desvia para a manutenção de parentes, não raro afastados e de nível inferior, os recursos que poderiam aplicar na educação dos seus próprios filhos, os quais, sobretudo nos agregados numerosos, correm o risco de retroceder ou pelo menos de não herdar o status do pai.
- b) Em segundo lugar, reduz o “educado” ao nível do “não educado”, a presença em sua casa de parentes de humilde extração, de porte duvidoso ou de hábitos primitivos (a cunhada que se prostitui ou pelo menos aparece com filhos de pais incógnitos; a tia que pila milho no quintal e que, descalça e com lata à cabeça, vai quotidianamente ao fontenário; a mãe analfabeta, que come com os dedos, sentada na esteira, etc.).
- c) Em terceiro lugar – e pelas razões apontadas quando tratamos da vida familiar – manifestam frequentemente preferência pelo casamento com

- mulheres de educação inferior, fiéis a hábitos e costumes tradicionais, conhecendo rudimentarmente a escrita e o português;
- d) Em quarto lugar, não se depara com generalizada separação residencial, continuando os africanos educados a preferir aos prédios de apartamentos modernos às moradias individuais de caniço, madeira e zinco dos subúrbios [...] (RITA-FERREIRA, 1967/1968, p.246).

Em suma, a constatação de Rita-Ferreira, embora evada de uma carga valorativa, nos remete a um ponto importante a termos em perspectiva nesta pesquisa. O contato que o assimilado de Lourenço Marques continuava estabelecendo com os seus parentes indígenas, a sua não “autonomização” em relação a eles, fazia com que não interiorizasse completamente os hábitos e costumes dos colonos portugueses. Em nosso entender, porém, mais do que obstáculo à essa assimilação completa, a presença do elemento tradicional no quotidiano dos assimilados, refletia, exatamente a natureza segmentada e ambivalente de sua condição identitária, na medida em que, a sua realização enquanto indivíduo não significava para ele a negação completa de suas origens indígenas.

Esta questão merece, evidentemente, uma explicação. Antes de mais, porém, vale a pena introduzirmos ao debate a noção de nativismo, que para o caso da situação colonial moçambicana, seria o *alter-ego* da civilidade, ou lusitanidade. Esta noção, em termos simples, resume a todas práticas, representações ou mesmo ideologia que tem como característica a “valorização” do que é local, do que é africano (APPIAH, 1997). É com base neste elemento, que por exemplo, se tem explicado vários nacionalismos em África, onde se busca opôr a cultura imposta pelos colonos àquela que os povos nativos reivindicavam como sua (NDLOVU-GATSHENI, 2009). Se na acepção de Ndlovu-Gatsheni existe uma relação próxima entre o nativismo e a emergência do nacionalismo africano nos meados do século XIX, gostaríamos aqui de evidenciar o seu elemento não-político, que tem a ver com as práticas cotidianas dos indivíduos que se baseavam em valores africanos. Estamos nos referindo a práticas ou costumes de natureza matrimonial, medicinal, linguística, ou cosmologias que baseavam o contato entre os moçambicanos e que estavam aí milenarmente enraizados.

Apesar de o assimilado deter a nacionalidade portuguesa e todos os direitos formais de cidadania, à semelhança do colono português, existia um elemento distintivo entre eles. Enquanto que o colono português era estrangeiro à África, o assimilado era nativo, assim como o indígena. Eles tinham uma ancestralidade (antiguidade) africana que, de alguma forma, funcionava como elemento orientador de sua ação no cotidiano (CHABAL, 2009). Assim sendo, a condição do assimilado era tensa. Por um lado, trazia uma história individual

e familiar enformada pela herança de tradições africanas e o sentimento de pertença a este espaço; por outro, havia obtido a nacionalidade portuguesa que, por sua vez, lhe sugeria a abandonar suas heranças.

É em função dessa tensão que compreendemos a inquietação de Rita-Ferreira, quando diz que o assimilado não se comportava como a sociedade colona dele esperava. Em nosso entender, o assimilado moçambicano caracterizou-se por ter uma condição identitária negociada, ponderada, entre a lusitanidade – que se apresentava no período colonial como sinônimo de civilidade e o caminho a partir do qual o indivíduo ganharia reconhecimento (pelo menos jurídico) de cidadania – e a ideia do nativismo, que o ligava a heranças familiares ou comunitárias, em suma, aos hábitos e costumes africanos. Esta condição do assimilado, sem dúvidas, é paralela àquela que analistas da Sociologia dos processos identitários, em diferentes situações de pesquisa, classificaram, entre outros, como sendo identidade “segmentada” (PORTES, 2008) ou “ambivalente” (MACAMO, 1998), o que enfatiza a condição negociada da mesma.¹⁴ Assim sendo, a concepção de assimilado que suporta nossa argumentação ao longo desta pesquisa se inspira nesse aspecto negociado e tenso de sua condição identitária.

1.6. Quatro principais tendências de estudo da assimilação em Moçambique

Da revisão da literatura que tivemos acesso acerca da assimilação (e dos assimilados) em Moçambique, nos foi possível chegar à indicação de que o material sobre essa temática, pelo menos o que o aborda de uma forma sistemática, é escasso. Isto nos obrigou, em alguns casos, a ler os trabalhos disponíveis em suas entrelinhas, com o intuito de perceber como eles encaram a problemática da assimilação e do assimilado moçambicano. Independentemente do grau de profundidade com que tais trabalhos analisam a temática, pudemos identificar a existência de quatro principais tendências a partir das quais o tema tem sido estudado, tanto por pesquisadores moçambicanos quanto por estrangeiros.

A primeira dessas tendências enfatiza as relações raciais entre colonos portugueses e assimilados na sociedade colonial; a segunda enfatiza o papel das instituições como o Estado e as igrejas na “produção” do assimilado; um terceiro conjunto de pesquisadores enfatizam as trajetórias biográficas de assimilados e; finalmente, a assimilação em Moçambique tem sido

¹⁴ Robert Park (1928), em suas pesquisas, classificou de “homem marginal” aos indivíduos, especialmente imigrantes, que carregavam a experiência ambivalente ou segmentada de sua condição identitária.

estudada de forma processual que, longe de ter sido eliminada com a independência nacional, se resignificou.

1.6.1. O assimilado e as relações raciais na sociedade colonial

Eduardo Mondlane (1995) foi, dos autores aqui selecionados, o que mais cedo refletiu sobre o assimilado moçambicano na sociedade colonial. Ele distingue o assimilado negro e o mestiço como sendo categorias sociológicas distintas, contudo ambas vítimas do racismo colonial. O autor defende que apesar destes estarem integrados de forma diferenciada, dado ao fato de um ser negro, e outro ter um de seus ancestrais brancos, ambos passavam por privações se comparados aos colonos portugueses. Isto decorria do fato de que a questão racial, segundo o autor, era estruturante das relações sociais no Moçambique-colônia. Com efeito, para Mondlane, por mais que o Estado, a sua elite dirigente ou os intelectuais coloniais defendessem arduamente que as relações sociais em Moçambique eram baseadas no princípio do não-racismo, as práticas no cotidiano refutavam tal argumento.

No que diz respeito ao assimilado negro, este, quando em mesmas circunstâncias que um colono para aceder determinadas benesses, deveria esforçar-se mais para que a elas tivesse acesso. Esta situação, entre outras, derivava-se do fato de haver a percepção, nos meios coloniais, de que só a longo prazo é que o negro se tornaria efetivamente um cidadão: “É necessário um século para se fazer um cidadão”, dizia António de Oliveira Salazar, citado por Mondlane (1995, p. 48).

Esta percepção que existia sobre o negro assimilado, considera o autor, vai constituir um elemento gerador de desigualdades raciais nas mais diferentes esferas da vida. Com efeito, os negros assimilados, se comparado aos colonos portugueses, ocupavam posições inferiores no mercado de trabalho e, conseqüentemente, tinham uma renda menor. O mesmo acontecia na escola, onde, uma criança filha de assimilados deveria se esforçar muito mais que o filho do colono para que tivesse um bom aproveitamento. Um último elemento que Mondlane elenca para demonstrar a discriminação racial que o assimilado negro estava sujeito diz respeito à sua circulação na cidade bem como a frequência a espaços de entretenimento que era limitado ou mesmo interdito:

Se um assimilado estiver fora depois da hora do recolher, será normalmente interrogado pela polícia; se não mostrar o seu cartão, será preso. Muitos privilégios não podem ser obtidos nem mesmo com o bilhete de identidade:

um africano assimilado não tem, por exemplo, acesso a um cinema para brancos; muitas vezes não pode usar as casas de banho para os brancos (MONDLANE, 1995, p.48).

No tocante ao mestiço, Mondlane nota que, embora a discriminação por eles experimentada fosse mais leve que a do assimilado negro, não escapavam de vivenciá-la no seu cotidiano. E, essa situação era evidente em dois momentos de sua vida: na infância e no período da maturidade. Segundo o autor as estatísticas por ele consultadas mostram que entre os progenitores de crianças mestiças, o pai era colono português e a mãe era negra. Assim, durante a infância, o mestiço era ensinado a valorizar a cultura do pai em detrimento da africana. Acontece que os colonos portugueses, embora tivessem filhos com mulheres negras, acabavam casando com as brancas, deixando para trás os filhos mestiços ou, em poucos casos, incorporando-os na sua nova família, onde eram relegados a um lugar de inferioridade em relação aos seus irmãos brancos. É esse fator, segundo Mondlane, acabava por influenciar a formação da psique do mestiço, que passava a ter desdém dos colonos portugueses em função da sua experiência de abandono ou discriminação vivenciada na sua infância.

A segunda situação por que os assimilados mestiços passavam era na idade adulta. Embora fossem preferidos comparativamente aos assimilados negros, o mesmo não acontecia se comparado aos colonos portugueses. Estes últimos tinham a primazia. Com efeito, de acordo com Mondlane, os melhores empregos e oportunidades existentes na sociedade colonial eram reservados aos colonos portugueses. É em função dessa condição do mestiço que fazia com que eles vivessem um dilema:

Por um lado, ele consegue alcançar uma posição de considerável prestígio no meio português. Muitos dos mais conhecidos intelectuais moçambicanos são mulatos, e a vida artística do país, em particular, é dominada por homens como José Craveirinha. Por outro lado, ao atingirem certo nível profissional, são-lhes fechadas as portas da promoção, e se eles protestam contra isso ou começam a interessar-se pelas questões políticas do país, são olhados com desconfiança e ficam sujeitos a uma certa pressão. Cedo começam a pensar em termos de revolta nacionalista, mas o seu distanciamento da população comum (indígena) africana deixou-os sem base para converter estas ideias em acções realistas (MONDLANE, 1995, p.51).

Da análise que Mondlane faz das relações raciais no Moçambique-colônia, fica evidente que tanto o negro assimilado quanto o mestiço, apesar de estarem em situações diferenciadas, sentiam na pele a discriminação racial ante a presença de seus contemporâneos, os colonos portugueses. Contudo, nos cabe acrescentar à posição do autor, segundo a qual os mestiços viviam um dilema identitário, sugerindo que mesmo os negros assimilados passavam

por essa situação. Conforme ficará evidente ao longo desta tese, uma das características da condição identitária do assimilado era exatamente a sua ambivalência: não se identificava completamente com os colonos portugueses, mas também não com os indígenas.

1.6.2. A perspectiva do assimilacionismo

Os estudos aqui agrupados têm em comum o fato de trabalharem o tema da assimilação em uma perspectiva peculiar. Procuram compreendê-la tendo como variável importante de análise instituições como o Estado (legislação), a igreja, o sistema de ensino e os movimentos associativos na “produção” do assimilado. Em outros termos, procuram compreender a assimilação por meio do assimilacionismo. Aqui, as instituições sociais funcionam como agentes importante de “atribuição” da identidade social, embora nem sempre os indivíduos nela se revejam. É investigando a estes agentes sociais que alguns trabalhos sobre a assimilação em Moçambique se concentram.

De entre eles, vale destacar os de Valdemir D. Zamparoni (1998) e Lorenzo Macagno (2000). O primeiro analisa e baliza a problemática da assimilação em Moçambique a partir da legislação colonial então produzida, apontando para as diferentes faces que o processo assumiu no país, sobretudo de 1890 a 1940. Macagno, por seu lado, procura compreender o “desenvolvimento” das políticas identitárias em Moçambique, que numa primeira fase assumiram a forma hegemônica de assimilação à cultura portuguesa; mais tarde à política identitária, igualmente hegemônica, do chamado “homem novo” do pós-independência e; finalmente, ao reconhecimento das múltiplas identidades, isto é, das políticas multiculturalistas.

Para além destes, que são os autores que se detêm longamente à temática da assimilação, outros trabalhos são igualmente dignos de menção. Em primeiro lugar, a pesquisa de Teresa Cruz e Silva (1991; 1998) ressalta o papel das missões religiosas protestantes no processo de assimilação. Por meio de sua abordagem de ensino, que incluía o uso de línguas indígenas em suas escolas, as missões protestantes (especialmente a Missão Suíça) contribuíram para criar um tipo específico de indivíduo (assimilado) que estava propenso a desenvolver um espírito crítico ante o Estado e a sociedade colonial.

Brazão Mazula (1995) evidencia a estruturação (segregada) do sistema de ensino no período colonial como elemento importante a partir do qual é possível descortinar o “lugar” que os indígenas e assimilados ocupavam na sociedade colonial. Ele sugere que as escolas

oficiais, para além de colonos portugueses, acolhia filhos de assimilados. Por outro lado, as escolas rudimentares eram destinadas aos filhos dos moçambicanos indígenas. Isto sugere, em nosso entender, que dependendo do tipo de escola que o indivíduo estivesse vinculado, tenderia a construir uma identidade peculiar de si, procurando se diferenciar daquele que não frequentava uma escola igual à sua.

Finalmente, Isabel Casimiro (2012) identifica as associações, especialmente as de natureza estudantil que reunia assimilados, como sendo espaços que ajudaram a criar neles utopias emancipatórias em relação à sociedade colonial a partir das relações sociais (desiguais) que ela propiciava, o que contribuiu para a emergência do nacionalismo moçambicano da segunda metade do século XX.

Este estudo não ignora nem recusa o papel que as instituições como o Estado, igreja ou associações jogam no processo de assimilação dos indivíduos. Pelo contrário, estamos cientes que o assimilacionismo constituiu um movimento importante a partir do qual o assimilado, enquanto “categoria nativa”, ganhou concretude na sociedade moçambicana. Tanto no nível jurídico quanto no imaginário dos indivíduos, passou a identificar o moçambicano que fosse considerado “civilizado”, diferenciando-se daqueles que eram classificados por indígenas. É por reconhecermos esse papel assimilacionista, especialmente do Estado, que, no capítulo II, nos ocupamos em demonstrar a forma como ele tornou o assimilado em uma “categoria nativa”. A partir de seu aparato jurídico e administrativo, o Estado colonial classificou os assimilados, estabelecendo o seu estatuto em relação às demais categorias sociais então existentes na sociedade moçambicana.

Apesar de reconhecermos este papel do Estado colonial na atribuição de identidade jurídica aos assimilados, a nossa pesquisa empreendeu um caminho diferente. Buscou abranger também as representações que os indivíduos etiquetados por assimilados, tinham de si e dos demais integrantes da sociedade moçambicana do período colonial. Igualmente, a partir de representações deduzidas de indivíduos que escreviam cartas para a revista Tempo, procuramos, em outro momento da pesquisa, descobrir como é que a sociedade pós-independente passou a resignificar os assimilados e como ele era encarado pelos indivíduos que vivenciavam a revolução.

1.6.3. A assimilação na perspectiva de trajetórias biográficas

Uma terceira perspectiva que os estudos sobre a assimilação em Moçambique tomam é aquela centrada na trajetória de certos indivíduos que no período colonial eram classificados

por assimilados. Tais trabalhos tendem a ter uma característica peculiar: privilegiam a sua trajetória política, sobretudo aquela que evidencia a forma como vieram a se constituir em nacionalistas e se entregaram nas várias formas de contestação da situação colonial.

Desde já é importante destacarmos o estudo de Carolina B. T. Peixoto e Maria Paula Meneses (2013) sobre a trajetória de militância de Domingos Arouca; oriundo de Inhambane, e que a historiografia oficial moçambicana não o consagrou como um nacionalista. As autoras identificam-no como um dos primeiros intelectuais negros moçambicanos que inclusive chegou a obter um grau universitário em Direito na metrópole colonial. Indicam que esta personagem teve uma trajetória que se caracterizou por afrontar tanto o Estado colonial quanto o socialista do pós-independência. Pelo fato de ter tido um papel importante no questionamento do Estado colonial, Arouca tinha a possibilidade de ter sido considerado pela historiografia oficial do pós-independência como um herói nacional, contudo, a abordagem crítica que teve face ao novo Estado socialista, lhe relegou a um lugar marginal no “naípe” de nacionalistas moçambicanos, consideram as autoras.

Assim como Arouca, outro “assimilado” cuja trajetória nacionalista acabou sendo marginalizada é Uria Simango. O trabalho de Michel Cahen (2010) é elucidativo quanto a isso. Originário da região central de Moçambique, e filho de assimilados rurais, teve uma trajetória caracterizada pelo confronto à lógica do Estado colonial, tendo sido obrigado a sair de Moçambique para a Rodésia do Sul e mais tarde para a Tanzânia, onde participou de associações de moçambicanos na diáspora que passaram a reivindicar a descolonização de Moçambique. Esta trajetória militante de Simango, porém, não lhe permitiu assumir um lugar importante na historiografia oficial do Moçambique pós-independente, considera Cahen. Isso devido, como acontecera com Arouca, ao fato dele ter tido uma postura crítica ao modelo de organização social que o Estado socialista estava implantando em Moçambique.

Outro trabalho de cunho biográfico é o feito por Cruz e Silva (1999; [e desta em coautoria com José], 1991), sobre Eduardo Mondlane. Oriundo de família indígena, porém de linhagem “nobre” rural, começou por ser juridicamente classificado pelo Estado colonial como sendo indígena. Apesar disso, e depois de ter frequentado a escola da Missão Suíça e mais tarde ter estudado em Lourenço Marques e na África do Sul, passou a deter certo capital escolar que normalmente os indígenas não possuíam. Porém, considera Cruz e Silva, Mondlane só é reconhecido pelo Estado português como assimilado quando passa pela metrópole, a caminho dos Estados Unidos da América a fim de frequentar o ensino superior, na área de Ciências Sociais. Aqui, o Estado atribui-lhe formalmente a condição de assimilado. É esta sua trajetória, de ter vivido a condição de indígena e os problemas daí advindos, e ter

passado à condição de assimilado (coisa estranha a muitos moçambicanos) e tendo se doutorado em Sociologia, que aguçou em Mondlane, no entender da autora, o seu espírito crítico contra o sistema colonial. A esta personagem, ao contrário das anteriormente citadas, foi-lhe consagrado um lugar importante na historiografia oficial de Moçambique.¹⁵

A breve apresentação da trajetória de alguns assimilados moçambicanos que viveram no período colonial aqui recortado revela-nos, desde já, um dado importante. Os casos aqui trazidos caracterizam-se por fazer referência a indivíduos que tinham um capital escolar, profissional, eclesiástico ou político que lhes permitia ocupar posições sociais privilegiadas (embora subalternizadas), comparativamente a dos outros assimilados e indígenas. Estes acabaram constituindo-se, em parte, naquele nicho de assimilados que Zamparoni (1998) denominou de “pequena burguesia da terra” e Omar Ribeiro Thomaz (2001) indicou o seu carácter urbano e cosmopolita. Com efeito, o perfil destes assimilados pode sugerir, à primeira vista, que uma das características dos assimilados no geral, consistia no fato deles estarem “bem” posicionados socialmente na estrutura social do Moçambique-colônia, exercendo profissões como advogados, autoridades religiosas ou como cientistas sociais. Os assimilados, contudo, constituíam-se num segmento social muito mais heterogêneo. Para além daqueles que ocupavam lugares relativamente “privilegiados”, eram igualmente constituídos por indivíduos que ocupavam posições relativamente “inferiores” na estrutura ocupacional da sociedade colonial, designadamente, na burocracia do Estado ou em algumas indústrias (CAPELA, 2010). Este último segmento de assimilados, como demonstrará a parte empírica desta pesquisa, teve maior protagonismo nas pequenas cidades moçambicanas e, suas profissões revelam o estatuto diferenciado que tinham em relação a alguns assimilados de cidades maiores como Lourenço Marques e Beira.

1.6.4. Os assimilados, sujeitos coloniais que se reconfiguram no pós-independência

O último grupo de pesquisadores que abordam a problemática dos assimilados em Moçambique é composto por autores que se caracterizam por encarar esta categoria como tendo sido produzida na sociedade colonial, mas que continuou estando presente no período pós-independência. Estes autores enfatizam a dimensão da continuidade histórica desta categoria social. Os trabalhos de Cahen (2012) e Thomaz (2005-2006) são representativos

¹⁵ Contudo, dificilmente pode-se aferir qual seria o posicionamento de Mondlane em relação ao Moçambique independente (e socialista), pois a sua morte aconteceu antes desse evento.

desse leque de pesquisadores que veem no assimilado uma categoria que resiste às mudanças da sociedade moçambicana.

Cahen (2012) defende que a transição da sociedade colonial para a do pós-independência caracterizou-se por uma “transmissão sociológica” de vários elementos de natureza social e cultural. Com efeito, para o autor a forma como o Estado fora criado e representado pela elite dirigente, tanto na sociedade colonial quanto na pós-independente, caracterizou-se por uma tendência de europeização das sociedades africanas. E, nessa perspectiva, certos países que usaram a orientação marxista, como foi o caso de Moçambique, longe de trazerem uma perspectiva diferente da do período colonial, tenderam a exacerbar tal imaginação “europeizada” de Estado e nação pós-independente. Nesta perspectiva, Cahen defende que os assimilados, que no passado colonial se caracterizaram por serem a pequena elite negra burocrática, constituem a categoria social que garantiu a continuidade da forma de construir e imaginar o Estado moçambicano pois aí eles haviam passado a ocupar o lugar de elite dirigente do país. Olhando à atuação dessa elite (assimilada), uma década após a independência, o autor conclui que:

Quando a Frelimo impôs as aldeias comunais, banuiu os chefes tradicionais ou os rituais da chuva, quando proibiu funerais africanos; tendo, ao contrário, organizado uma campanha de alfabetização exclusivamente na língua portuguesa, inclusive para pessoas idosas, quando nacionalizou todas as escolas, entre outras ações, isto não foi um empreendimento com uma motivação primária do socialismo. Ao contrário, visava lançar um processo de “nacionalização” desenhado para impor a transformação de toda a população em moçambicanos modernos e à imagem do modelo eurocentrado. Este Estado concebido pela Frelimo era tão estranho para a maior parte da população que lhes parecia um Estado estrangeiro (CAHEN, 2012, p.21).¹⁶

Uma mesma aproximação do assimilado à sociedade moçambicana é feita por Omar R. Thomaz (2005-2006). Este autor enfatiza as representações que os residentes do meio rural tinham dos assimilados. Tendo em consideração que a cidade foi, no Moçambique colônia, o espaço considerado civilizado comparativamente ao campo, onde residiam os colonos portugueses, e outros segmentos sociais considerados civilizados, aí habitavam igualmente os assimilados. Nessa perspectiva, considera o autor, os negros que residiam na cidade, que

¹⁶ Tradução livre. Do original: *When Frelimo imposed "communal villages", or banned traditional chiefs or rain rituals, when it prohibited African funeral associations, when it organised literacy campaigns only in Portuguese, including for old people, when it nationalised all schools, and so on, it was not primarily engaged in a socialist process, but rather attempting to launch a "nationalising" process, designed to impose the transformation of all inhabitants into modern European-model Mozambicans. This Frelimo state was so strange for a large part of the inhabitants that it seemed entirely foreign.*

falavam a língua portuguesa, estavam vinculados à burocracia do Estado colonial eram considerados “brancos” pelas populações rurais. Como se pode constatar, não se tratava de uma classificação dos assimilados tendo em conta a sua característica fenotípica. Ele só era considerado “branco” em função da sua aproximação à categoria dos colonos portugueses: moravam na cidade, trabalhavam na burocracia estatal, falavam a língua portuguesa, enfim, eram negros “civilizados”. Esta representação do assimilado longe de ter terminado na sociedade colonial, passou a se resignificar após a independência do país, continuando a identificar indivíduos negros que tinham hábitos urbanos e vinculados à burocracia do novo Estado socialista como sendo brancos. Em suas próprias palavras:

Uma minoria [de negros] desde o período colonial podia se enquadrar na categoria de *assimilado*, a qual não foi efetivamente superada no período pós-independência. E se o *assimilado*, ao longo de toda a história colonial, consistia em um negro que se aproximava efetivamente no núcleo do poder – sem se confundir com ele –, nos anos que sucederam à independência passou a ocupar um lugar decisivo no funcionamento do aparelho de um Estado que não apenas adotou o português como língua oficial mas, no interior de um projeto marxista-leninista, apropriou-se com um propósito revolucionário de um conjunto de atributos anteriormente associados à civilização (THOMAZ, 2005-2006, p. 257).

Como fica claro, tanto Cahen quanto Thomaz, descrevem o assimilado como sendo aquele negro moçambicano que tinha hábitos e costumes considerados civilizados (europeizados). Esta sua característica, dado ao fato destes terem constituído a elite dirigente na sociedade pós-independente, contribuiu para que estendessem para mais populações – por meio de um Estado socialista e revolucionário – a ideia de se tornarem civilizados, ou se quisermos, assimilados. Tratou-se, em nosso entender, de um projeto assimilacionista de grande escala da sociedade moçambicana.

1.7. Orientação teórica e as hipóteses da pesquisa

Conforme a discussão precedente nos sugere, o estudo dos processos identitários dos assimilados moçambicanos tem sido feito de diferentes maneiras. Para os limites desta pesquisa, notamos que estes podem ser compreendidos analisando as relações raciais que os assimilados se viam envolvidos no contato com os colonos portugueses. Existe a possibilidade, ainda, de estudar o Estado, as igrejas, escolas e associações como agentes

assimilacionistas, que sugeriam a identidade dos assimilados. Do mesmo modo, a literatura por nós escrutinada nos oferece a possibilidade de estudarmos as trajetórias biográficas de individualidades que foram assimiladas, sincronizando-as à respectiva sociedade em que viveram. Finalmente, existe a possibilidade de compreendermos a assimilação enquanto um processo que está presente na sociedade colonial, mas que não desaparece com o fim do Estado colonial, apesar do processo revolucionário pelo qual Moçambique estava passando.

Estas quatro dimensões de análise da assimilação e do assimilado moçambicano estão presentes na nossa pesquisa, tanto que são de extrema importância para a posterior discussão de nossos resultados. O que pensamos que nos diferencia dos referidos estudos é que nos propomos a enfatizar a perspectiva da sociologia construcionista. Este tipo de análise sociológica, segundo Scott Harris (2000), compreende ao conjunto de orientações teórico-metodológicas que se inspiram no interacionismo simbólico, na fenomenologia ou na etnometodologia. Ela parte do pressuposto de que é possível compreender os processos sociais tomando os indivíduos, as suas experiências, bem como a sua interação com os outros indivíduos, como sendo essenciais. Desta forma, a compreensão dos processos identitários que envolvem o assimilado, tanto na sociedade colonial moçambicana, quanto na socialista, ultrapassa à dimensão estatal ou institucional. Do mesmo modo, ultrapassa a questão racial, biográfica ou da continuidade histórica da identidade do assimilado. A ela se complementam os significados que os indivíduos que viveram nessas sociedades atribuem aos processos sociais nos quais estiveram envolvidos. Esta forma de proceder sugere que a identidade social é uma construção social, na medida em que, são os indivíduos que, nos seus contatos sociais, estabelecem “conexões de sentido” sobre a sua condição identitária.

Efetivamente, como nos indica Herbert Blumer (1986), o significado que as coisas têm para o indivíduo não está pré-definido. Ele surge na interação que o indivíduo estabelece com as instituições, governos, ideologias, e mesmo com os outros indivíduos. É nesse sentido que Stuart Hall (2004) considera que a identidade social do indivíduo resulta de processos interativos e não decorre necessariamente da atuação de mecanismos hegemoneizantes, qual seja, o Estado.

Para ilustrarmos este pressuposto teórico, que fundamenta a hipótese desta pesquisa, basta observarmos que durante a vigência do Estado colonial ou da revolução socialista moçambicana, não se deve procurar o significado desse processo como se estivesse de forma inerente na ideologia que o Estado procurava difundir. Deve-se, igualmente, procurar compreender tais significados na relação que os indivíduos estabeleciam com a ideologia do Estado colonial e socialista, então em implementação. Ao assim proceder, vamos perceber

que existem vários significados possíveis que o colonialismo e a revolução poderiam ter para os moçambicanos, sem que necessariamente fosse coincidente com aquele que o Estado sugeria.

Schutz (s.d.) aponta ou explica o que garante a existência de múltiplos significados dos processos sociais. Para este autor, isto é feito buscando compreender as experiências sociais, individuais ou coletivas, que os indivíduos trazem consigo ao interagir com os seus contemporâneos, bem como com as instituições ou processos sociais. Assim sendo, ao buscarmos compreender os processos identitários pelos quais os assimilados estavam envolvidos, procuramos evidenciar a sua origem familiar, a sua posição social, os espaços de sociabilidade e vizinhança que eles estiveram envolvidos como sendo espaços a partir dos quais os usavam como referência na atribuição de significados ao mundo ao seu redor e, conseqüentemente, à sua identidade. Essas experiências, porém, não se circunscrevem ao passado (em termos de memória), entram também em jogo aquelas situações em que os indivíduos passam no momento presente, assim como as possibilidades que o futuro lhes reserva.

É em função deste pressuposto teórico de pesquisa, que sugere que a identidade social é construída em função não apenas de uma imposição externa (estatal), mas sobretudo pelos significados que os indivíduos a atribuem, derivada de suas experiências singulares e coletivas e as interações no cotidiano, que tomamos o assimilado moçambicano como sendo uma categoria ambivalente. Sua identidade se construía tensionado as expectativas que o Estado tinha dele com as experiências sociais singulares e coletivas que trazia consigo.

Em decorrência da formulação acima, estamos em condições de esboçar a hipótese principal desta tese. Defendemos que a condição identitária do assimilado em Moçambique, tanto no período colonial quanto no socialista, consistiu em um processo tenso, onde, por um lado o Estado procurava atribuí-lo determinada identidade, mas que este, em função de suas experiências singulares ou coletivas, passadas ou presentes, construía sentidos específicos que não eram necessariamente coincidentes com os daquele. Em outras palavras: o Estado colonial classificou os diferentes grupos que habitavam a sociedade colonial (colonos portugueses, indígenas e assimilados); e, em função disso atribuiu-lhes direitos que se refletiam objetivamente na sua condição cidadã. Os assimilados, porém, em função de suas experiências singulares e coletivas, de seus espaços de sociabilidades e o contato que estabeleciam com os demais integrantes da sociedade, construíam sentidos específicos de sua condição identitária. Do mesmo modo, o Estado socialista do pós-independência, na sua azafama revolucionária de construção de uma condição cidadã igualitária entre os

moçambicanos, atribuiu o sentido que a revolução tomava como ideal no concernente a identidade dos indivíduos. Porém, as experiências passadas que estes traziam do período colonial, as interações sociais nas diferentes situações durante o período revolucionário, bem como as expectativas que tinham da revolução, fez com que os indivíduos atribuíssem significados diferentes daquele sugerido pelo Estado.

1.8. Os caminhos metodológicos e as fontes usadas na pesquisa

Esta pesquisa apresenta um período de análise que vai desde o período colonial, especialmente aquando da instauração do Estado Novo português (1930), passando pela independência de Moçambique (em 1975) e que termina com o fim da experiência socialista (1990). Como podemos notar, trata-se de um período de pouco mais de meio século.

A pesquisa apresenta dois níveis de análise que se complementam. Ela intercala a dimensão da antiga colônia de Moçambique no seu todo (nacional) e a da cidade de Tete (local). Efetivamente, começamos por compreender o Estado colonial português em Moçambique.¹⁷ Isto implicou o recurso à instrumentos jurídicos e estatísticos que nos ajudassem a ter uma compreensão significativa em relação a forma como o Estado classificou e hierarquizou a sociedade colonial moçambicana.

Esta forma de proceder, porém, precisava de um campo de observação empírica, onde pudessemos destacar experiências concretas de indivíduos que no passado haviam sido classificados por assimilados. Visando tal fim, tomamos como caso de análise a cidade de Tete e seus arredores. Aí identificamos indivíduos que o Estado colonial os tomou por assimilados e, procuramos compreender como é que a nível local, das experiências sociais aí desenvolvidas, estes construía sua identidade, não tendo como referência principal o Estado colonial, mas as experiências de seus contatos cotidianos com os outros integrantes da sociedade colonial (colonos portugueses e indígenas).

Em um terceiro momento, retomamos a análise para o nível nacional. Aqui estava em causa a refundação do Estado e a transformação da sociedade moçambicano. Tratava-se de um Estado que se propunha, por meio de uma revolução socialista, eliminar os vestígios da sociedade colonial. Um desses vestígios tinha a ver com a identidade social dos indivíduos que traziam de sua convivência social da pretérita sociedade colonial.

¹⁷ Embora a análise do Estado colonial pudesse nos ajudar a compreender, igualmente, outros territórios ocupados por Portugal em África, dado que muitos dos instrumentos jurídicos e administrativos aqui elencados tivessem abrangência em todas as colônias (especialmente em Angola e na Guiné), queremos aqui enfatizar a experiência moçambicana.

Com vista a confrontarmos a hipótese desta pesquisa, com a realidade empírica que está em causa nesta análise, optamos por trabalhar com três tipos de fontes. Trata-se de (1) fontes oficiais produzidas pelo Estado colonial; (2) entrevistas em profundidade feitas a indivíduos que vivenciaram a experiência de ser assimilado no período colonial e; finalmente, (3) as cartas que os moçambicanos escreviam para a revista Tempo mostrando os significados que eles atribuíam à revolução.

1.8.1. A legislação e estatísticas coloniais como fontes de pesquisa

Os documentos oficiais produzidos pelo Estado colonial constituíram o primeiro grupo de fontes que compuseram esta pesquisa. Desses documentos, destacam-se uma série de legislação e os vários levantamentos estatísticos levados a cabo pela burocracia estatal.

No que diz respeito à legislação, vale destacar, o “Acto colonial de 1930” (MINISTÉRIO DAS COLÔNIAS, 1930). Este se constituiu no documento-chave a partir do qual o Estado Novo delineou as principais diretrizes que diziam respeito à relação entre Portugal e as suas colônias, entre os colonos portugueses e os indígenas africanos. Este dispositivo legal foi posteriormente sendo complementado por vários outros que, igualmente, constituíram objeto de nossa análise. Entre eles se destaca, a “Concordata com a Santa Sé” (MINISTÉRIO DOS NEGOCIOS ESTRANGEIROS, 1940), onde o Estado colonial concede à Igreja Católica a responsabilidade de prover educação escolar às populações indígenas. Igualmente, a análise incidiu sobre o “Regulamento do Imposto Indígena” (COLÔNIA DE MOÇAMBIQUE, 1942), “Regulamento do Trabalho Indígena” (ESCOLA SUPERIOR COLONIAL, 1954, o “Estatuto Indígena” (ibid.), bem como o documento que no ano de 1961 extingue formalmente a condição diferenciada do indígena na sociedade colonial (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1961). Esse *corpus* da legislação colonial nos ajudou a compreender a forma como o Estado colonial atribuía a identidade social aos diferentes segmentos da sociedade moçambicana.

Contudo, tal legislação tinha a limitação de não nos permitir compreender a atuação de mecanismos menos formais nesse processo de atribuição de identidade. Ela tinha a particularidade de apenas dividir a sociedade moçambicana em cidadãos (civilizados) e não-cidadãos (indígenas), indicando a lógica bifurcada (MAMDANI, 1996) daquele Estado. Para ultrapassarmos tal limitação, que tomava os colonos portugueses e assimilados na mesma categoria (simplificando a tensão que havia entre eles), recorreremos aos censos populacionais

que foram realizados no Moçambique-colônia. Esta busca da representação que o Estado cria dos indivíduos a partir de censos, não constitui um procedimento novo na Sociologia. Eles têm um valor heurístico. Como nos sugere Alexandre de Paiva Rio Camargo (2015), os censos populacionais são portadores de um “discurso estatístico” que está vinculado a formas específicas de representação que as elites políticas ou burocráticas têm da sociedade. Assim sendo, eles constituem instrumentos a partir dos quais o Estado mostra a representação que tem da sociedade e, a sua atuação sobre as populações no cotidiano é por ela norteadas.

Assim procedendo, fomos descobrindo as nuances que a política de identidade do Estado colonial apresentava. Uma dessas nuances foi o fato, que não está presente na legislação, de que, a categoria dos assimilados estava ausente na legislação produzida no pós-1930, dado que este se diluía na categoria de cidadão português, dado que ele era considerado civilizado, e como tal, estar sujeito às mesmas leis que os colonos portugueses. Analisando os censos populacionais, porém, notamos que o assimilado está aí presente e que aparece diferenciado dos colonos portugueses, o que nos sugere que ele ocupava um “lugar” diferenciado no cotidiano da sociedade colonial.

1.8.2. Histórias de vida e memórias dos assimilados

Parte do nosso material empírico baseou-se em entrevistas, visando captar as histórias de vida e memórias de indivíduos que no período colonial eram considerados, e consideravam-se, assimilados. Este exercício consistiu em captar as narrativas que estes têm do período colonial, o que nos ajudou a fazer a reconstituição ou re-apresentação daquela sociedade.

O recurso às narrativas dos entrevistados visando reconstituir as relações sociais pretéritas não é pacífico na Sociologia. Um dos críticos a esse tipo de procedimento é Pierre Bourdieu (1986). Ele adverte que o uso da história de vida como fonte de pesquisa apresenta alguns problemas, como é o caso de uma tentativa, por parte do entrevistado, de atribuir uma sequência coerente e linear no seu relato sobre o passado, enquanto na verdade, ele é fragmentado e está condicionado pelo contexto social em que é produzido. Assim, para o autor, antes de nos preocuparmos em perceber o relato do investigado, devemos analisar e compreender o ambiente social circundante da produção de seu discurso.

Maurice Halbwachs (2004), por seu lado, identifica a questão da *individualização* do relato que a história de vida pode sugerir. O autor alerta para o fato de que todo o relato só

pode ser entendido a partir do momento em que o pesquisador esteja ciente de que o entrevistado não está isolado no mundo, que mesmo a declaração aparentemente mais íntima, foi construída em função de outros indivíduos, de uma comunidade, enfim, elaborada num contexto de interação (efetiva ou referencial).

Paul Ricoeur (2010), finalmente, evidencia que a memória do entrevistado pode ser afetada, tanto pelo esquecimento quanto pela vontade tácita de manipular o seu discurso, dependendo do contexto social em que o profere. Apesar disso, Ricoeur não tem dúvidas de que este é o método adequado para pesquisadores que pretendam imergir no passado usando fontes orais. A eles nada mais resta senão optar pela história de vida e, com ela, resgatar na memória dos entrevistados as tramas das relações sociais em que estiveram envolvidos:

Em última análise, o que justifica essa preferência pela memória [...] é a convicção de que não temos outro recurso a respeito da referência ao passado, senão a própria memória. Para falar sem rodeios, não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela. Os falsos testemunhos [...] só podem ser desmascarados por uma instância crítica cujo único recurso é opor aos testemunhos tachados de suspeitos outros testemunhos reputados mais confiáveis (RICOEUR, 2010, p. 40-41).

Como podemos notar, a saída que encontramos para resolver as limitações que as histórias de vida e memória apresentam para a Sociologia, tomamos em consideração os problemas metodológicos que Bourdieu, Halbwachs e Ricoeur apresentam acerca da história de vida. Procuramos contornar esse fato assumindo, na análise do material recolhido que, independentemente das variações existentes nos relatos de cada entrevistado, existe certa coerência nos seus discursos. Isto evidencia que os entrevistados eram *contemporâneos uns dos outros*. Eles identificavam os mesmos espaços de sociabilidade, escolas por eles frequentadas, mercado de trabalho, e, enfim, estavam se referindo à mesma situação colonial que caracterizou o local que foi alvo desta pesquisa, a cidade de Tete e arredores.

O fato de termos feito uma abordagem categórica (de conjunto), e não apenas singularizada, a confrontação entre os relatos dos entrevistados, a comparação dos dados com outros estudos empíricos e teóricos realizados em situações coloniais, ajudou-nos igualmente a superar as “incoerências”, o “esquecimento”, a “ilusão autobiográfica” ou a “individualização” que as histórias de vida pudessem trazer quando vistas de forma singularizada e descontextualizada.

1.8.3. As cartas dos leitores publicadas na revista Tempo

As cartas que os leitores enviavam à revista Tempo¹⁸, no período posterior à independência de Moçambique, constituíram importante fonte para esta pesquisa. Elas revelam-nos um espaço mediatizado de interação social entre os moçambicanos num momento peculiar. Tratava-se do fim do Estado colonial e a instauração de outro, de matriz socialista, que se propunha a revolucionar a sociedade moçambicana, eliminando os “vestígios da sociedade que a precedeu. O uso deste tipo de fontes para compreendermos as interações sociais que os moçambicanos estabeleciam entre si e interpretavam a revolução socialista por que estavam passando, carece de uma nota prévia.

Trata-se daquele tipo de interação social em que os indivíduos não estabelecem um contato presencial, mas, fazem-no por meio de determinadas “formas” simbólicas, qual sejam: fotografias, cartas, livros, charges, entre outros. A pertinência de trazermos a este espaço esta discussão é a de que, no decorrer da pesquisa, recorrermos às cartas que os leitores enviavam à revista Tempo, no Moçambique socialista do pós-independência, que possibilitavam a emergência de um espaço interacional. É aqui onde os referidos indivíduos, entres outros aspectos, apresentavam as representações e os significados que tinham sobre o processo revolucionário que o país estava passando e, sobretudo, acerca da sua condição identitária.

Erving Goffman (1987) oferece-nos o suporte epistemológico a partir do qual nos ajuda a encarar as cartas enviadas pelos leitores à revista como elementos constituintes de uma forma de interação social. Este tipo de interação, considera Goffman, é diferente da presencial, tendo a especificidade de ser mediatizada:

Um indivíduo pode dar informações por intermédio da lingua formalmente estabelecida na sociedade para esse fim; normalmente por meio de discursos ou seus substitutos como escritos, formas pictóricas ou gestos. Trata-se de um indivíduo que envia mensagens para alguém que as recebe. Mas, o indivíduo pode, igualmente dar as informações de forma expressiva, por meio de significados acidentais e sintmáticos a ele associados. Nesse caso, se poderia dizer que ele emite, exala ou dá informações a alguém que as recolhe (GOFFMAN, 1966, p. 13).¹⁹

¹⁸ Maiores detalhes sobre tais cartas e da Tempo serão dados no capítulo IV, quando estivermos tratando da revolução moçambicana.

¹⁹ Tradução livre. Do original: *An individual may give information through the linguistic means formally established in society for this purpose, namely, speech or recognized speech substitutes such as writing and pictorial signs or gestures. One speaks here of an individual sending messages to someone who receives them. But the individual may also give information expressively, through the incidental symptomatic significance of events associated with him. In this case one might say that he emits, exudes, or gives off information to someone who gleans it.*

Aqui, como podemos notar, o autor sugere a existência um tipo de comunicação, a mediatizada, que é codificada em escrita, fotos ou outras formas de representação da realidade e veiculados pelos diferentes meios socialmente reconhecidos na sociedade em questão. Igualmente, existe a comunicação que é feita de forma expressiva, isto é, de toda aquela comunicação que não está necessariamente codificada e, por isso, pode estar sujeita a uma interpretação que só a situação de interação concreta pode definir. Assim sendo, tratando-se, no nosso caso, de um tipo de interação que é codificada em linguagem escrita, implica fazermos uma observação a respeito.

A troca de cartas por intermédio da Tempo era feita em uma sociedade com altos níveis de analfabetismo, o que sugere que a compreensão dos códigos linguísticos e o que eles significavam era apenas para pessoas que soubessem ler. Esta situação diferencia-se, por exemplo, à de uma interação presencial, onde, apesar de os indivíduos não saberem falar determinada língua, tem a possibilidade de acionarem elementos expressivos para complementar a interação. Apesar dessa pouca abrangência que a revista tinha na sociedade moçambicana, dada em parte ao elevado grau de analfabetismo, as cartas nela publicadas oferecem-nos uma imagem ampliada sobre o país. Nelas, vem-se opiniões, comentários ou perguntas de indivíduos cujo perfil sugere serem de condição escolar, econômica, profissional, cultural diversificados e, escrevendo dos mais diferentes locais do país. Esta diversidade de condições sociais dos autores/leitores das cartas, apesar de seu número reduzido, nos oferece igualmente percepções e significados que eles tinham sobre si e da sociedade em que viviam que, à época passava por um processo revolucionário conduzido pelo Estado.²⁰

Apenas para apresentar previamente algumas características da coluna onde as cartas eram publicadas, designada “Cartas dos Leitores”, vale a pena identificarmos os seus principais intervenientes. Participavam quatro agentes, nomeadamente, o autor da carta, os outros leitores, o editor da revista e nalgumas vezes algumas ilustrações. Em princípio qualquer indivíduo poderia escrever para a revista, o que sugere que a figura do autor-leitor e leitor poderia ser intercambiável: qualquer indivíduo poderia ser autor e leitor das cartas.

O editor da revista, porém, tinha um papel peculiar. Representava a “voz” do Estado, da entidade que estava conduzindo a revolução, embora a sua posição não fosse vinculativa, no sentido de ter necessariamente consequências jurídicas sobre os indivíduos. Na verdade,

²⁰ A este propósito é igualmente interessante o trabalho de William Thomas e Florian Znaniecki (1918) que procura interpretar as interações sociais mediatizadas, a partir de cartas que imigrantes poloneses nos Estados Unidos da América do início do século XX, trocavam com os seus familiares que haviam permanecido na Europa.

ele tinha o papel de um empreendedor moral (BECKER, 2009), na medida em que aprovava ou reprovava as representações que os indivíduos tinham sobre a realidade e o processo revolucionário.

Finalmente, na coluna da referida revista existiam algumas ilustrações. Eram constituídas por charges, especialmente por uma figura chamada Xiconhoca. Ele, conforme ficará melhor demonstrado no capítulo V, representava, simbolicamente, o moçambicano que estava contra a revolução e, como tal, estava sujeito a ser combatido pela revolução.

Capítulo II

2. O ESTADO COLONIAL E IDENTIDADE SOCIAL EM MOÇAMBIQUE

2.1. Uma nota introdutória

Neste capítulo nos propomos a compreender os mecanismos estatais de “atribuição” da identidade do assimilado no Moçambique-colônia. Para esse fim, a teorização dos processos identitários feita por Anselm L. Strauss (1999) foi de suma importância. O autor mostra a importância do ato de nomear e de seus correlatos, categorizar, classificar ou estereotipar, nas interações sociais nos mais diferentes níveis. Nesse ato, entram em questão três principais características. Em primeiro lugar, considera Strauss, nomear significa atribuir aos indivíduos um lugar distintivo numa determinada sociedade. Esse lugar distintivo, porém, é estabelecido de forma relacional, isto é, contrapondo a identidade de um grupo de indivíduos com a de outros. Finalmente, o ato de nomear consiste na apresentação da perspectiva de quem o faz, indicando certo tipo de julgamentos e avaliações sobre os indivíduos que nomeia.

Com este posicionamento, Strauss sugere que os processos sociais, embora não determinem, sugerem a estratificação de uma sociedade. Tomando o Estado como exemplo, o sociólogo sul-africano Michael Neocosmos (2010), demonstra como essa instância funciona no processo de “atribuição” de identidade aos membros de uma determinada sociedade:

O Estado, na sua relação com a sociedade, define quem é cidadão e quem não o é, quem está incluído na comunidade e quem dela está excluído. As ideologias coletivas se digladiam sobre a concepção de nação ou da comunidade mais ampla. Os discursos políticos marcam fronteiras. São esses discursos, com efeito, o parâmetro daquilo que foi forjado do debate entre o Estado e a sociedade, que forma o domínio estatal da política que tem como consequência a criação de condições para a formação de identidades políticas (NEOCOSMOS, 2010, p.14).²¹

²¹Tradução livre. Do original: *The state in a relation with society defines who is a citizen and who is not, who is included in community and who is excluded. Collective ideologies struggle over conceptions of the nation or community more broadly. Political discourses demarcate boundaries. It is these discourses then, the parameters of which are forged in debate between state and society, which form a state domain of politics which in turn provides the conditions for the forming of political identities.*

No caso específico desta pesquisa, o Estado colonial encarnou a instância de nomeação, categorização e hierarquização dos indivíduos que habitavam a sociedade moçambicana. Com efeito, a partir de seu *corpus* de leis, da burocracia e a construção de variáveis estatísticas, este “atribuiu” identidade social aos indivíduos aí residentes, estabeleceu julgamentos avaliativos sobre eles (“civilizados”/ “não-civilizados”) e inclusive, hierarquizou-os em termos de cidadania. Desta forma, os colonos portugueses e seus descendentes foram considerados nacionais de Portugal pois daí advinha a sua origem étnica, racial, linguística e religiosa. A estes foi “atribuída” uma condição jurídica, que coincidia automaticamente com a concessão da cidadania portuguesa. Foram, igualmente, considerados indivíduos de cujo comportamento se esperava exemplar e inspirador para os demais membros da sociedade colonial. Para além da categorização dos colonos portugueses, o Estado estabeleceu duas categorias de indivíduos nativos da colônia de Moçambique, nomeadamente, os indígenas e os assimilados. Os indígenas foram definidos como os moçambicanos negros “não civilizados”. Em função dessa classificação, foram relegados à um estatuto jurídico diferenciado e sujeito a passar por um processo de civilidade, levado a cabo sobretudo pelas Igrejas. Os assimilados, porém, foram classificados como os moçambicanos mestiços ou negros que haviam saído da condição de indígena, aqueles que, aos “olhos” do Estado haviam-se aculturado aos hábitos e costumes dos colonos portugueses. Estes adquiriam a cidadania portuguesa por terem supostamente superado a condição de indígena

Esta nomeação e hierarquização dos indivíduos pelo Estado, porém, foi atravessada por outras formas de hierarquização e representações existentes no Moçambique-colônia, fazendo com que o Estado não constituísse o elemento determinante na produção da identidade social dos indivíduos. A par do Estado havia outras instâncias de nomeação. Efetivamente, mesmo dentro dessas categorias nomeadas e hierarquizadas pelo Estado, havia diferenças econômicas, de status, educativas, de gênero, regionais, étnicas, entre outras, que faziam com que os indivíduos, apesar de estarem na mesma categoria jurídica, tivessem representações e condições de vida diferentes das de seus pares. Como diz o próprio Strauss, apontando para a reação dos indivíduos à nomeação externamente feita, ela pode caracterizar-se por “todo um espectro de sentimentos que vai de relativa indiferença à violenta rejeição ou a orgulhosa aceitação” (STRAUSS, 1999, p.36). Ou seja, enquanto que o ato de nomear feito pelo Estado colonial trouxesse consigo consequências objetivas (cidadania, por exemplo) para os indivíduos, a sua aceitação, rejeição ou ressignificação por estes assume um caráter

diferenciado que, em nosso entender, apenas uma pesquisa empírica pode dar respostas para cada situação concreta.

Esta segunda dimensão do processo de construção da identidade social será destacada nos capítulos III e IV. Por ora, nosso enfoque é compreender o Estado colonial como agente de nomeação e hierarquização da identidade social no Moçambique-colônia. Para isso, dividimos o capítulo em dois momentos. No primeiro tomamos como referência o período de 1930-1960, caracterizado pela instauração do Estado Novo português. Posteriormente nos concentramos no período que vai de 1961 a 1974, onde, em face de um crescente movimento anticolonial, advindos de dentro e fora de Moçambique, O Estado colonial propõe-se a reconfigurar as suas políticas identitárias.

2.2. O Estado novo (1930-60) e a nomeação de categorias sociais em Moçambique

O Acto Colonial de 1930 teve um significado importante para a configuração do Estado Colonial Português. Por um lado, reitera a existência de uma nação portuguesa constituída por uma metrópole e por vários territórios ultramarinos na África e na Ásia; por outro lado, introduz diretrizes nacionalizadoras visando à manutenção e consolidação desses domínios territoriais. No caso das colônias africanas, nomeadamente, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, tal nacionalização afigurou-se importante pois, antes de 1930, a presença do Estado português era frágil na medida em que as políticas estatais levaram a que parte desses domínios estivesse sob a gestão econômica, administrativa e fiscal de grandes companhias empresariais estrangeiras que tinham a permissão inclusive de cunhar suas próprias moedas.

O nacionalismo português, ancorado na abordagem do Estado Novo, de que o Acto Colonial foi um dos documentos fundantes, procurou levar a si a responsabilidade e exclusividade na gestão de todos os territórios colonizados por Portugal. É assim que o documento determinava que:

Art. 5º. O Império Colonial Português é solidário nas suas partes e com a metrópole.

Art. 7º. O Estado não aliena, por nenhum modo, qualquer parte dos territórios e direitos coloniais de Portugal, sem prejuízo da rectificação de fronteiras, quando aprovado pelo Congresso.

Art. 8º. Nenhuma porção do território colonial pode ser adquirida por Governo ou outra entidade pública de país estrangeiro, por meio de ocupação, cedência ou qualquer outro modo de transmissão. Exceptua-se o

terreno ou construção para instalação restrita de determinada representação consular [...] (MINISTÉRIO DAS COLÔNIAS, 1930, p. 1310).

Como podemos notar, a nacionalização dos domínios ultramarinos pelo Estado português, teve no controle territorial um elemento importante de autoafirmação na sua relação com os demais países. Se no passado empresas estrangeiras foram permitidas a ter soberania sobre determinados territórios, o Acto Colonial passava a proibi-lo. Uma exceção abriu-se à Igreja Católica. O Estado colonial, por meio da Concordata com a Santa Sé (1940), atribuiu a esta um estatuto quase-estatal. Confiou-lhe tarefas que eram exclusivas do Estado:

O ensino especialmente destinado aos indígenas, nas províncias onde ainda vigorar o regime de indigenato, deverá, nos locais em que já estiverem estabelecidas as missões católicas portuguesas, *ser inteiramente confiado ao pessoal missionário* e os auxiliares. Nos locais em que essas missões não possam exercer a função do ensino continuará está a cargo do Estado (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1953, p.890, grifo nosso).

Assim sendo, apesar de reivindicar sua maior presença na gestão das colônias, o Estado colonial aceitava partilhá-la com a Igreja Católica, quando o assunto dissesse respeito à educação da população indígena. Era aceitável que os missionários e seus auxiliares tivessem um tratamento igual àquele que era reservado aos funcionários públicos. Isto fica mais evidente quando analisamos alguns dos direitos que a igreja e seu corpo eclesiástico passaram a gozar:

Art. II. É garantido à Igreja Católica o livre exercício da sua autoridade: na esfera da sua competência, tem a faculdade de exercer os actos do seu poder de ordem e jurisdição sem qualquer impedimento. [...].

Art. XI. No exercício do seu ministério, os eclesiásticos gozam da proteção do Estado, nos mesmos termos que as autoridades públicas (MINISTÉRIO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEIROS, 1940, p. 357-359).

Assiste-se aqui a um “casamento” entre o Estado e a Igreja na gestão da colônia. Enquanto o primeiro se ocupava de tratar da educação da população “civilizada”, a Igreja se encarregava de educar as populações indígenas. Revela-se aqui mais uma vez, como já indicamos no capítulo anterior, a manifestação da natureza bifurcada do Estado colonial (MAMDANI, 1996; O’LAUGHLIN, 2000). Esta situação acontecia igualmente na construção de Censos populacionais da época. Com efeito, os referidos levantamentos estatísticos eram feitos de forma separada. Existia o censo da população dita “civilizada”, por um lado, e o das populações “não-civilizadas”, por outro, conforme atestam os censos aqui analisados.

Tendo em conta o fato de que no projeto colonial do Estado Novo português em Moçambique, como indicamos no capítulo anterior, as categorias sociais significativas eram a dos colonos portugueses, indígenas e assimilados, dado que as outras, como a dos indianos, eram vistas como “estrangeiras”, afigura-se importante demonstrarmos, em termos quantitativos, a dimensão dos integrantes dessas categorias.

QUADRO 1 – RESUMO DAS CATEGORIAS SOCIAIS CRIADAS PELO ESTADO COLONIAL EM 1960

| Categorias | Colonos | Assimilados | Indígenas |
|-------------------------|----------------|--------------------|------------------|
| Efetivos humanos | 63.386 | 34.427 | 5.646.957 |

FONTE: Província de Moçambique (1960a).

O quadro mostra que os indígenas constituíam a esmagadora maioria da população moçambicana na década de 1960, estes eram tidos como “não-civilizados”, e como tal, não aptos a portarem a nacionalidade portuguesa. Os colonos portugueses, representavam pouco mais de 60.000 habitantes e os assimilados quase metade disso. Ou seja, em uma sociedade maioritariamente indígena, pouquíssimos membros dessa categoria conseguiam passar a se tornar assimilados, apesar de o Estado colonial enfatizar a sua política assimilacionista, ao contrário das políticas colônias britânicas. Independentemente desse fato, o quadro foi aqui inserido apenas para dar uma ideia geral da dimensão populacional das categorias dos colonos portugueses, assimilados e indígenas no Moçambique-colônia.

Centrando-nos em cada uma dessas categorias, urge, em seguida, compreendermos as peculiaridades de sua formação, seu perfil socioeconômico e, identificar os limites que a definição Estatal desses indivíduos acarreta.

2.2.1. O colono português como agente da colonização de Moçambique

Em Moçambique o colono português era aquele indivíduo que voluntária ou involuntariamente saía de Portugal e para aí ia se instalar. Este tipo de traslado, depois de 1930 e principalmente na década de 1950, foi feito de forma intensa e com suporte do Estado. Tratava-se de um Estado que tinha uma natureza colonial: trasladou instituições sociais de Portugal para Moçambique, sobrepondo-se às instituições locais, considerando-as de “não-civilizadas”. Para além de colonial, este Estado orientava-se por um movimento nacionalista, visto que, pelo Acto Colonial de 1930, definia o aportuguesamento de instituições

econômicas, administrativas e culturais que antes desse período vigoravam em Moçambique e em outras colônias.

Desta forma, teoricamente, os interesses do Estado e os do colono português tendiam a ser coincidentes, na medida em que, este foi eleito como o sujeito do “processo nacionalizador” e o garante do sucesso da sua instalação efetiva, como nos sugere Adriano Moreira:

[...] a obra civilizadora [em África] foi apenas possível porque o português no Ultramar, no exercício de todas as atividades públicas ou privadas, teve sempre *a clara noção de ser agente de uma alta missão nacional e civilizadora*. Sem ela não teriam despertado para a história os vastos territórios e os milhões de pessoas a quem estendemos os benefícios da nacionalidade portuguesa, e sabemos que, sem a continuidade dessa ação, de novo se perderiam, num processo regressivo acelerado (MOREIRA, 1961, p.31-32, grifo nosso).

Situemos, pois, em termos de efetivos humanos a quantidade de portugueses, não apenas os colonos, mas todos os que tinham a nacionalidade portuguesa. Daqueles que, nas palavras de Moreira, haviam desfrutado dos “benefícios da nacionalidade portuguesa”. O censo de 1955 (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1960a, p.30), mostra a quantidade de indivíduos que o Estado colonial identificava por portugueses:

QUADRO 2 – INDIVÍDUOS COM ESTATUTO DE CIDADÃO PORTUGUÊS.

| Cidadãos Portugueses | Efetivos humanos |
|--------------------------------------|-------------------------|
| De origem branca e portuguesa | 63.386 |
| Mestiços | 29.586 |
| De origem indiana | 11.044 |
| Negros “civilizados” | 4.530 |
| Amarelos | 1.153 |
| Total | 109.707 |

FONTE: Província de Moçambique (1960a, p.30).

O quadro ilustra que para que o indivíduo tivesse o estatuto de cidadão português, não era suficiente que ele tivesse nascido em Portugal ou fosse descendente, nos mais diferentes graus, de portugueses. Tanto os indivíduos de origem indiana, chinesa, ou africanos assimilados poderiam ser juridicamente cidadãos portugueses. O mesmo não acontecia com o indígena, considerado negro “não-civilizado”. Daí ser interessante observar que nesse censo não consta a existência de nenhum indígena na condição de cidadão português. Isto mostra,

conforme veremos adiante, o lugar diferenciado que esta categoria social ocupava na sociedade colonial moçambicana – ele não detinha a nacionalidade portuguesa e as prerrogativas que ela permitia.

Estes diferentes segmentos de indivíduos que detinham a nacionalidade portuguesa, porém, não eram considerados todos como sendo colonos portugueses. Apenas o eram os originários de Portugal, de raça branca. Para comprovar isso, basta atentar para a importância que o Acto Colonial de 1930, já citado neste texto, atribuía ao ato de “promover [em Moçambique] a colonização propriamente dita, com a expansão da nossa raça” (1930, p. 1309). Ou seja, era um dos imperativos do Estado Novo, o de povoar Moçambique com populações originárias de Portugal, juntando-se àqueles portugueses que já se encontravam no território há mais tempo.

Ao apontar à necessidade do traslado de portugueses para Moçambique, este documento deixa claro que o colono português, de origem portuguesa, era o sujeito desse processo de colonização. O que está aqui em causa é a assunção de que os portugueses brancos tinham uma identidade primordial²², assente na raça e origem. Ao contrário destes, os demais indivíduos detentores da nacionalidade portuguesa haviam a ela acedido por uma atribuição feita pelo Estado.²³ É a essa suposta especificidade, digamos, primordial, dos trasladados portugueses e seus descendentes em relação aos outros detentores da nacionalidade portuguesa, que leva Adriano Moreira (1956, p.324), a classificá-los como “cidadãos originários”.

Tendo em consideração o que acabamos de dizer, para fins desta pesquisa, tomamos os colonos portugueses como os indivíduos que o Estado colonial considerava que faziam parte da sua “raça”, que eram o motor da expansão lusa por Moçambique adentro. Visando essa expansão, o Estado colonial passou a criar condições para que houvesse o incremento daquela população em Moçambique por meio de seu traslado para o território (HEDGES e ROCHA, 1999). O referido traslado, porém, não estava isento de falta de consensos de políticos da metrópole acerca da forma como deveria ser operacionalizado. Isto fica evidente ao lermos um “alerta” do antigo ministro das colônias, Armindo Monteiro:

Nós temos por agora, sobretudo, que dar à África o capital e o saber que ali faltam. Devemos fornecer-lhes os quadros da indústria, do comércio e, em

²² A identidade primordial é aquela que apela a uma dimensão racial, étnica, ou regional que vem antes da identidade mais ampla (a da nação, por exemplo). Para mais detalhes sobre esse conceito vide Gertz (1987).

²³ Neste caso, por exemplo, enquanto o português nascido em Portugal ou seus descendentes acediam automaticamente a nacionalidade portuguesa, os negros nativos de Moçambique faziam-no pelo processo de assimilação e posterior reconhecimento pelo Estado colonial.

grande linha, os da agricultura. Técnicos que dirijam grandes empresas, mas principalmente técnicos que tomem conta das pequenas ou médias explorações rurais, são os elementos de que ali mais precisamos. *Homens que cheguem desprovidos de saber e capital não fazem falta em África: desses temos lá milhões.* Não estamos em situação de gastarmos dinheiro a transportá-los – e depois, por força das coisas, a repatriá-los. [...] A colonização é uma cavalgada: exige uma larga e metódica preparação (MONTEIRO, s/d, p. 26, grifo nosso).

Independentemente de as palavras de Monteiro sugerirem que o Estado deveria ser mais criterioso no envio de colonos portugueses aos seus domínios coloniais em África, elas elucidam que esse programa gozava de um apreço especial. É assim que nos anos subsequentes assiste-se a uma intensificação da presença de colonos portugueses em Moçambique, graças ao incentivo e suporte do Estado²⁴. Deste modo, podemos constatar que, de 1930 a 1960, a população de colonos portugueses cresceu significativamente em solo moçambicano, conforme nos mostra o quadro abaixo:

QUADRO 3 – VARIAÇÃO DO NÚMERO DE COLONOS PORTUGUESES ENTRE 1930-60

| Ano | 1930 | 1940 | 1950 | 1960 |
|------------------------|--------|--------|--------|--------|
| Nº Colonos portugueses | 17.842 | 27.438 | 48.213 | 97.245 |

FONTE: Hedges e Rocha (1999, p. 165).

Os colonos portugueses que iam instalar-se em Moçambique, porém, não podem ser vistos como uma categoria totalmente homogênea. Com efeito, atendo-nos ao seu perfil, notamos que estes desempenhavam várias atividades, sugerindo que ocupavam posições socioeconômicas diferenciadas na sociedade moçambicana. Constituíam mão-de-obra para o funcionamento do aparelho burocrático do Estado e de suas dependências, incluindo o sistema repressivo; desempenhavam vários tipos de atividades econômicas, agrícolas, comerciais ou militares. Cláudia Castelo, ocupando-se em compreender essa natureza segmentada dos colonos portugueses, considera que:

A elite [de portugueses brancos] não se reconhecia nos colonos agrícolas, de um extrato social muito inferior. Os brancos nascidos nos centros urbanos de Moçambique, os chamados portugueses de segunda, dificilmente se identificaram com eles. Acresce que aquela diferença era percebida e realçada pelos próprios colonizados, o que se tornou motivo de embaraço e de debate político no seio do regime (CASTELO, 2012, p.28).

²⁴ Não pretendemos dizer que não houvesse vagas de traslado de portugueses de Portugal a Moçambique que estivesse longe do controle do Estado colonial, apenas estamos a enfatizar que o Estado tinha uma política de transladação de colonos portugueses para Moçambique.

Fica claro que os colonos portugueses, em função de sua posição social no Moçambique-colônia, tinham representações diferentes sobre a sua condição identitária e a de seus conterrâneos. Como nos mostra Castelo, mesmo os nativos de Moçambique, assimilados e indígenas, percebiam essas diferenças a ponto destes últimos terem identificado alguns colonos portugueses, sobretudo os moradores de regiões rurais, como sendo “brancos do mato” (ibid.). Disso podemos afirmar que a condição identitária dos colonos portugueses caracterizava-se, por um lado, pela sua identificação em termos de origem nacional e racial; por outro lado, diferenciavam-se em função de indicadores econômicos, escolares ou mesmo de sua condição de status. Eles estavam em uma condição de igualdade na diferença.

Apesar dessa segmentação dos colonos portugueses, a sua presença em Moçambique estava sendo crescente durante o Estado Novo. Tal presença, porém, não se resumia a um incremento estatístico de efetivos humanos. Significou, igualmente, o surgimento ou agudização de redes de solidariedade entre os membros desta categoria. E, aqui, o Estado também desempenhou um papel importante. Este incentivou a que houvesse a instalação acentuada de espaços de sociabilidades para que os transladados se “sentissem em casa”. Isto foi feito, entre outros, permitindo a criação de espaços esportivos e associativos que vieram a constituir, em nosso entender, mecanismos que possibilitassem os colonos portugueses a se encontrarem cada vez mais, por forma a que criassem uma crescente solidariedade entre si. Isto fica claro, por exemplo, quando, analisando vários exemplares do Boletim Oficial publicado ao longo do ano de 1961, onde constatamos que nesse período havia uma proliferação de associações ou clubes ao longo de Moçambique. Eles mostram o reconhecimento pelo Estado da existência do Sport Quelimane e Benfica (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1961a), do Clube Náutico de Moçambique (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1961b), Clube da Namaacha (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1961c), entre outros clubes e associações.

Os estatutos desses clubes, no geral, indicam que tinham uma vocação igualmente esportiva, recreativa e moralizante, conforme pode ser resumido no caso do Clube de Tete:

O clube de Tete tem por fins:

- 1º promover o desenvolvimento cultural dos associados por meio de palestras, conferências, exposições, sessões cinematográficas, publicações e outras manifestações de carácter cultural e recreativo.
- 2º Promover no âmbito clubista e associativo o desenvolvimento da saúde moral e física dos seus associados;]...[
- 4º. promover e praticar a assistência moral e material entre os associados, promover festas, jogos e mais diversões para recreio dos

associados e obtenção de receitas para o clube (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1961d, p.451).

É interessante notar que em nenhuma dessas associações e clubes, o respectivo ingresso estava condicionado a fatores extra econômicos significativos, como a raça, status social ou sexo. Isso, porém, é aquilo que a legislação reservava, ignorando-se de que forma o ingresso de indivíduos nativos, indígenas ou assimilados, assim como os colonos portugueses de status social diferenciado do grupo hegemônico se manifestava nas relações concretas de interação social. Efetivamente, o “português de origem”, ou seja, o colono, era a categoria social que gozava do suporte do Estado colonial, a ponto de estes serem permitidos instalar clubes e associações ao longo do país. Para além disso, as outras categoriais, embora à dos assimilados em alguns momentos fosse permissível²⁵ dado o fato destes terem a nacionalidade portuguesa, os indígenas, pelo fato de terem um tratamento jurídico e social diferenciado, dificilmente estas associações os aceitavam.²⁶

Assim como a quantidade crescente de colonos portugueses, bem como com a criação de espaços de sociabilidades (associações e clubes), uma série de representações sobre a “superioridade” civilizacional daqueles em relação aos indígenas iam se construindo. Tratou-se do fato destes terem sido encarados como os agentes de uma ação “civilizadora” sobre os moçambicanos. Thomaz, ao descrever o que significava ser colono português em Moçambique nota que:

No interior do sistema colonial, a cultura portuguesa [e os seus agentes] não era apenas a dominante; ela proporcionava o acesso a um conjunto de elementos associados às ideias de civilização e cultura, além de ser representada e vivida no cotidiano como uma cultura superior (THOMAZ, 2001, p.147).

De forma sintética, podemos afirmar que o Estado colonial se constituiu em um agente significativo de atribuição da identidade do colono português. Ele definiu o seu perfil, na medida em que deixou claro que o sujeito da colonização de Moçambique era o português transladado da metrópole ou seus descendentes. Estes gozavam do apoio logístico e financeiro

²⁵ Efetivamente, conforme veremos quando estivermos a abordar a categoria dos assimilados, ficará claro que estes durante a década de 1960 foi-lhe permitido e oficialmente incentivado a instalarem uma associação, designada “associação africana”, em razão de reivindicações por serem excluídos de associações portuguesas existentes em Moçambique.

²⁶ Dizemos que dificilmente o indígena era aceito nesses espaços de sociabilidade, mas não assumimos que ele não tinha acesso. Em algum momento da nossa pesquisa de campo ficou a indicação de que houve caso de indígenas, que eram recrutados para jogarem futebol, caso estes fossem talentosos. Isso, porém, tornava-se mais difícil em associações que tinham funções além da esportiva.

do Estado para que se instalassem e se expandissem por Moçambique adentro. E, para que os colonos portugueses se sentissem solidários uns para com os outros, incluindo com aqueles que haviam chegado ao território antes deles, o Estado criou condições para que se unissem em associações e clubes.

Contudo, o papel do Estado, no que diz respeito à definição da identidade de colono português, era apenas o atributivo. No cotidiano das interações, na sociedade colonial, porém, estes, se viam como sendo diferentes. Ou seja, como uma categoria segmentada por diferentes indicadores socioeconômicos e simbólicos.

2.2.2. O Indígena e o Estado colonial

O indígena constituiu igualmente uma categoria identitária atribuída pelo Estado colonial. Assim como o colono português, ele não deve ser encarado de uma forma essencialista. Devemos, pelo contrário, ter sempre em conta o seu caráter segmentado, que tensionava a identidade objetiva a ele atribuída pelo Estado e as suas possibilidades concretas de diferenciação social dentro da categoria.

Começemos por analisar o papel do Estado na classificação dessa categoria para depois mostrarmos os limites dessa definição atributiva. Para isso, o Estatuto do Indígena, instrumento legal de 1954, constitui um documento importante para percebermos qual era o estatuto que o Estado colonial reservava a este segmento da população moçambicana. O documento é categórico ao definir o indígena como sendo:

Os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que [...] não possuem ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (FERREIRA e VEIGA, 1957, p.14).

Como podemos notar, pela definição, apenas os filhos de pais negros é que cabiam na categoria de indígena. Em termos de interpretação da mesma lei, esse artigo trouxe alguns problemas aos juristas da época. Isto fica claro quando Ferreira e Viegas, comentadores dessa lei, questionam: como seria classificado o filho de um indígena e de um não-indígena (português, asiático, etc.)? Dizem eles: “não parece curial que os descendentes de indígenas, mesmo após um processo de mestiçagem, devam considerar-se para sempre originariamente indígenas. Tal solução seria um retrocesso na nossa legislação do indigenato” (ibid., p.16).

Acrescentam os juristas que a solução deste dilema seria perceber em que ambiente cultural e familiar a criança foi criada, se sob tutela de um indígena ou de um não-indígena. Caso este tivesse sido criado numa família indígena, seria considerado igualmente indígena, caso contrário, seria não-indígena (assimilado). Independentemente dessa solução para o enquadramento do mestiço, para fins deste trabalho, optamos por fazer uma interpretação literal da lei. Assim, como ela postula, os indígenas eram indivíduos negros e seus descendentes que não haviam alcançado um grau de *ilustração* que os permitiria serem governados pela mesma constelação jurídica que a dos cidadãos portugueses.

Definido o indígena à luz da legislação colonial, urge compreender mais detalhadamente, qual era o lugar que o Estado colonial lhe reservava na sociedade moçambicana de então.

O Acto Colonial de 1930 dedica alguns parágrafos para clarificar qual era o lugar do indígena na colônia. O que se pode resumir desses parágrafos é que esta categoria social passou formalmente a ser considerada parte do Estado colonial, na medida em que este se comprometia em garantir a sua proteção e defesa. Acontece, porém, que este reconhecimento do indígena como fazendo parte da sociedade colonial era baseado num princípio diferencial. Tal princípio encarava esta categoria de indivíduos como sendo diferente do resto da sociedade, que deveriam estar sujeitos a uma legislação específica, assim como deviam ser tutelados por instituições específicas. Desta forma, por exemplo, a lei definia que:

Art. 16.º O Estado estabelece instituições públicas e promove a criação de instituições particulares, portuguesas umas e outras, *em favor dos direitos indígenas, ou para a sua assistência.*

Art. 17.º A lei garante aos indígenas, nos termos por ela declarados, a propriedade e posse dos seus terrenos e culturas, devendo ser respeitado este princípio em todas as concessões feitas pelo Estado. (MINISTÉRIO DAS COLÔNIAS, 1930, p. 1310, grifo nosso).

Os indígenas, desta forma, eram definidos pela lei como sendo uma categoria social com características peculiares e que o Estado devia criar ou promover instituições que lhes tutelassem. É por esta razão que se assiste ao surgimento da Secretaria de Assuntos Indígenas, da responsabilização da Igreja Católica na sua educação e uma série de leis específicas a esta categoria, como foi o caso do Regulamento do Imposto Indígena ou o Código do Trabalho Indígena. Isto nos leva a considerar pertinente a afirmação de que apesar de o indígena ter sido reconhecido como fazendo parte da questão colonial, ocupava um lugar diferenciado nas relações sociais coloniais, caracterizado pela sua inferiorização em relação a outras categorias sociais que igualmente faziam parte daquela sociedade.

Este tratamento diferenciado do indígena foi justificado com o argumento de que, em termos civilizacionais, este ainda não havia atingido o estágio que permitisse a sua completa integração à lógica “normal” do Estado colonial. Isto fica claro quando lemos o artigo introdutório do, já citado, Estatuto dos Indígenas Portugueses:

O fato de os nativos das províncias portuguesas da África continental se encontrarem ainda em determinado grau inferior de civilização implica a necessidade de se processar um ordenamento jurídico adequado à possibilidade de efetivação de poderes e deveres por parte desses nativos. Isto é, os indígenas [...] encontram-se numa posição especial perante a ordem jurídica geral (FERREIRA e VEIGA, 1957, p.11).

É importante, em seguida, demonstrarmos a dimensão quantitativa da população indígena. Para isso, nada melhor que recorrermos aos censos que foram realizados em Moçambique pelo Estado colonial entre 1920 e 1950. Para além de nos oferecerem a sua dimensão, tais dados mostram a variação dessa população durante a instauração e vigência do Estado Novo.

QUADRO 4 – POPULAÇÃO INDÍGENA EM MOÇAMBIQUE ENTRE 1930-1950.

| Anos | 1930 | 1940 | 1950 |
|----------------------|-----------|-----------|-----------|
| Pop. Indígena | 3.849.977 | 5.030.179 | 5.646.957 |

FONTE: Província de Moçambique (1960a).

Um elemento interessante a ser notado nesse quadro é o fato de entre 1930 e 1940 a população indígena ter crescido de uma forma considerável. Contudo, tendo em consideração o crescimento dessa mesma população no período subsequente, podemos facilmente chegar à hipótese de que antes (de 1930) o Estado não tinha capacidade de chegar a mais indivíduos, dado ao distanciamento dos centros urbanos e comunidades rurais interioranas, ou a existência de constrangimentos de ordem técnica. O mesmo não acontece na variação da população entre 1940 a 1950, o que nos sugere a pensar que nessa altura o Estado Colonial estava cada vez mais presente e tinha maior acesso aos grupos populacionais mais isolados. Colin Darch (1983-1985) considera como justificativa para isso, o fato de que foi a partir da década de 1940 que, de forma efetiva, a política econômica do Estado Novo passou a ter um efeito significativo sobre Moçambique, visível igualmente na sofisticação de métodos de coleta de dados censitários:

O recenseamento geral de 1940, [...] é habitualmente reconhecido como sendo o primeiro da série moderna. Os seus resultados foram publicados em cinco volumes, quatro dos quais são dedicados à primeira análise realmente detalhada da população africana [indígena] de Moçambique. Provavelmente, não é coincidência o fato de este ter sido também o período em que a política econômica do Estado Novo de Salazar [...] começou a ser rigorosamente aplicada (DARCH, 1983/1983, p.116)

Vale à pena compreendermos o lugar, na esfera econômica, do indígena na complexa sociedade colonial moçambicana. Para isso, tomemos como base o pagamento de impostos e o regulamento do trabalho por parte dessa categoria. Estes, durante a vigência do Estado Novo, passaram a constituir a principal fonte de coleta de imposto. Com efeito, reconhecendo o papel do indígena na vida econômica da colônia, o preâmbulo do Regulamento do Imposto Indígena de 1942 considera que este documento era importante pois havia “a necessidade de rever, unificar e atualizar os preceitos legais concernentes à mais importante receita da colônia [o imposto indígena] (COLÔNIA DE MOÇAMBIQUE, 1942, p. 3).

A eficácia da coleta desses impostos consistia sobretudo na realização de recenseamentos dessas populações, atribuindo-lhes Cadernetas Indígenas e definindo se o indivíduo estava ou não isento de pagamento do referido imposto. Em princípio, o Regulamento do Imposto Indígena definia que todos os indivíduos de 18 a 60 anos de idade que fossem indígenas tinham a obrigatoriedade de pagar esse imposto. Excetuava-se, entre outros, os casos daqueles que prestavam serviços ao Estado colonial, destacando-se os que faziam parte do aparelho repressivo do mesmo, designadamente, os cabos e auxiliares da polícia, *cipaios*²⁷ ou indígenas condecorados pelo exército colonial.

Aqui parece residir um “espaço vazio” na categoria dos indígenas que sugere o seu perfil nada essencialista. O pagamento de imposto não era para todos. Os indígenas cujas atividades estivessem relacionadas com o Estado, por exemplo, ocupavam uma posição diferenciada. Estes, apesar de ocuparem posições inferiores nessa estrutura, o seu cotidiano laboral consistia em um contato mais próximo com os burocratas ou oficiais portugueses. No mesmo diapasão pode-se colocar as chefaturas tradicionais que tinham, entre outras, a obrigação de efetuar a cobrança de impostos aos outros indígenas. Estes, certamente, tinham determinado poder dentro das comunidades indígenas pelo fato de estarem a serviço do Estado colonial.

Se o imposto indígena era importante para o Estado, o trabalho deste também o era. Aqui, a legislação torna claro que o trabalho do indígena não devia ser baseado nos moldes da

²⁷ Designação atribuída aos moçambicanos vinculados à polícia colonial, cuja atividade era essencialmente direcionada à população indígena.

escravatura, defendendo que este deveria ser remunerado e voluntário. Isto fica claro quando o Regulamento do Trabalho Indígena determina:

Para assegurar o regime do trabalho contratual livre e assistência que tem sido e é necessário ainda dispensar à realização e cumprimento de seus contratos de serviço, promulgou Portugal, na metrópole e nas colônias, essa série de diplomas reguladores da mão-de-obra que [...] assinalam os seus constantes esforços em prol da liberdade e igualdade de direitos dos povos que administra (ESCOLA SUPERIOR COLONIAL, 1954, p.59).

Esse suposto trabalho livre e remunerado que a lei determinava para o indígena tinha suas limitações. Esbarrava nas possibilidades concretas e objetivas que a sociedade colonial reservava aos indivíduos dessa categoria. Bastará para isso percebermos o que significava ser indígena e qual era o lugar que o Estado colonial reservava para ele dentro da sociedade moçambicana. Em definição, o Estado colonial entendia por indígena “os indivíduos de raça negra ou dela descendente que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça”.²⁸ Entre os costumes que o mesmo Estado, e algumas elites coloniais, atribuíam aos indígenas estava a predisposição destes à ociosidade, como indica Patrícia Ferraz de Matos:

Apesar de considerado apto ao trabalho [...], é comum a ideia de que o africano é preguiçoso, não trabalha, ou trabalha apenas para satisfazer as suas necessidades básicas, ou ainda deixa o trabalho quando lhe apetece devido a outras necessidades – sociais ou ao nível de obrigações pessoais (MATOS, 2006, p.126).

É em razão do predomínio desse tipo de representações do indígena moçambicano (e não só), associado à pretensão de potenciar a economia, que o Estado colonial tomou como uma de suas tarefas a de retirar o indígena da ociosidade, tornando-o predisposto ao trabalho e pagamento de impostos. Assim sendo, o trabalho do indígena passou a ser visto como um imperativo moral na medida em que:

O Governo da República não impõe nem permite que se exija aos indígenas de suas colônias qualquer espécie de trabalho obrigatório ou compelido [...] *mas não prescinde de que eles cumpram o dever moral, que necessariamente lhes cabe, de procurarem pelo trabalho os meios de subsistência*, contribuindo assim para o interesse geral da humanidade. (ESCOLA SUPERIOR COLONIAL, 1954, p. 64, grifo nosso).

²⁸ Já citada nesta secção.

Este imperativo moral do trabalho, encarado pelo Estado colonial como um meio de “civilizar” os indígenas é igualmente identificado por Maria Paula G. Meneses, ao considerar que:

[...] a legislação que se seguiu [durante o período colonial] insistiria no dever moral do governo colonial em desenvolver as propensões morais dos indígenas encorajando-os a cumprir as suas obrigações morais de melhoria das suas condições de vida através do engajamento em actividades laborais compulsivas, durante seis meses por ano (MENESES, 2010, p. 75).

Para melhor compreendermos as expectativas que o Estado colonial tinha dos indígenas, vejamos, em seguida, o modelo de documento de identificação que a eles atribuía – a Caderneta Indígena. A figura abaixo indica as páginas interiores do documento.

FIGURA 1 – MODELO DE UMA CADERNETA INDÍGENA USADA EM MOÇAMBIQUE EM 1946

| (Página 1) | (Página 2) | (Página 3) |
|--|--|--|
| <p>COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE</p> <p>Provincia d... Distrito d... Concelho ou circunscricao d... ... Posto administrativo d... ...</p> <p>Caderneta indígena</p> <p>N.º ... – ... via</p> <p>Distribuida em ...</p> <p>Assinatura do funcionario, ... Categoria .</p> | <p>Fotografia</p> <div style="border: 1px solid black; width: 100px; height: 80px; margin: 0 auto;"></div> <p>Impressão digital (Polegar esquerdo)</p> <div style="border: 1px solid black; width: 100px; height: 100px; margin: 0 auto;"></div> | <p>Reservado aos Comissariados de Policia.</p> <p>F = _____</p> <hr/> <p>Impressão digital (Polegar direito)</p> <div style="border: 1px solid black; width: 100px; height: 100px; margin: 0 auto;"></div> |

IDENTIFICAÇÃO DO PORTADOR
 Nome e apelido ...
 ...
 Também conhecido por ...
 Profissão ... Estado ...
 Filho de ...
 E de ...
 Ano de nascimento ...

NATURALIDADE
 Concelho ou circunscrição d...
 Posto administrativo d...
 Regedoria d...

RESIDÊNCIA PERMANENTE
 Concelho ou circunscrição d...
 Posto administrativo d...
 Regedoria d...
 Grupo de povoações ...
 Povoação d...

SINAIS CARACTERÍSTICOS
 Altura ... Sinais particulares ...
 ...
 Sabe ler e escrever? ...
 Línguas e dialectos que fala ...

INDICAÇÕES COMPLEMENTARES

| Nome das mulheres | Ano do nascimento | Observações |
|-------------------|-------------------|-------------|
| | | |

| Nome dos filhos | Ano do nascimento | Sexo | Observações |
|-----------------|-------------------|------|-------------|
| | | | |

IMPOSTO INDÍGENA

| Ano | Colectado | Cobrado | Número do conhecimento | Rubrica do funcionário |
|-------|-----------|---------|------------------------|------------------------|
| 19... | | | | |
| 19... | | | | |
| 19... | | | | |
| 19... | | | | |
| 19... | | | | |

CONTRIBUIÇÃO BRAÇAL

| Ano | Pagamento | | Rubrica do funcionário |
|-------|-----------|------------------|------------------------|
| | (a) | Número do recibo | |
| 19... | | | |
| 19... | | | |
| 19... | | | |
| 19... | | | |
| 19... | | | |

Obs. — Estando isento, indicar o número da isenção (artigo 2.º do R. I. I.) ..
 (a) Exercer T ou D conforme for pago em trabalho ou em dinheiro.

REGISTO DE TRABALHO
 Entrou em ... de ... de 19... ao serviço de ..., residente em ...
 ...
 Número do contrato ... pelo prazo de ...
 Espécie de serviço ...
 Salário de Esc. ... (a)
 Condições do contrato: ... (b) direito a alimentação e alojamento.
 ..., ... de ... de 19...
 O agente do Curador ou Comissário de Polícia,
 ...

RENOVAÇÃO
 Renovado o contrato por mais ... meses, com o salário de Esc. ... (a) e ... (b) direito a alimentação e alojamento.
 ..., ... de ... de 19...
 O agente do Curador ou Comissário de Polícia,
 ...

RENOVAÇÃO
 Renovado o contrato por mais ... meses, com o salário de Esc. ... (a) e ... (b) direito a alimentação e alojamento.
 ..., ... de ... de 19...
 O agente do Curador ou Comissário de Polícia,
 ...

RESCISÃO
 Deixou o serviço de ..
 ... em ... de ... de 19... por (c) ...
 ...
 O agente do Curador ou Comissário de Polícia,
 ...

VISTOS ANUAIS (a)

| Anos | Rubricas |
|-------|----------|
| 19... | |
| 19... | |
| 19... | |
| 19... | |
| 19... | |
| 19... | |
| 19... | |

(a) Mensal ou diário. (b) Com ou sem.

(a) Mensal ou diário, (b) Com ou sem, (c) Indicar o motivo.

(a) Reservado aos Comissariados de Polícia.

| (Página 20) | (Páginas 21 a 24) | (Páginas 25 a 52) |
|-------------------------------|--|--------------------------------------|
| SITUAÇÃO MILITAR | REGISTO DE EMIGRAÇÃO | DESLOCAÇÕES E OUTROS AVERBAMENTOS |
| Posto ... | Emigrou para ... em ... de ... de 19... .. | |
| N.º de matrícula ... | com | |
| Unidade onde serviu ... | Rubrica do funcionário, | .. |
| ... | ... | .. |
| Tempo de serviço prestado ... | Regressou em ... de ... de 19... .. | .. |
| Especialidades ... | Rubrica do funcionário, | .. |
| Classe de ... | ... | .. |
| Passou à reserva em ... | Emigrou para ... em ... de ... de 19... .. | .. |
| Outras informações ... | com | .. |
| ... | Rubrica do funcionário, | .. |
| ... | ... | .. |
| ... | Regressou em ... de .. de 19... .. | .. |
| ... | Rubrica do funcionário, | .. |
| ... | ... | .. |
| ... | | .. |
| ... | | .. |

FONTE: Colônia de Moçambique (1946).

Pode-se notar que, para além de dados mais gerais como o nome, naturalidade e residência, o documento detalha se o indígena sabia ou não ler e escrever, exigia os nomes das esposas (assumia este como um potencial polígamo) e os respectivos filhos. Indicava, igualmente a situação militar do indígena, assim como se este havia prestado trabalho braçal. A caderneta mostrava se o indivíduo estava ou não empregado, especificando o tipo de emprego, remuneração e situação do contrato. Finalmente, este documento possuía um espaço para que se registasse as movimentações (migrações) do indígena em relação à sua região de residência.

Estas exigências aos indígenas, permitem-nos concordar com Carlos Serra (1997) quando este defende que o Estado colonial procurava “gerir os corpos” daqueles para que deles se extraísse maiores benefícios, nomeadamente os de natureza econômica. Aliás, já nos referimos ao longo desta secção, citando o preâmbulo do Regulamento do Imposto Indígena, que a força de trabalho e o pagamento de imposto dos indígenas constituíam uma importante fonte de renda do Estado colonial. Essa situação do indígena, de ter a sua caderneta devidamente preenchida – o que pressupunha o cumprimento de suas obrigações – fazia com que este tivesse pouco espaço de manobra para ter a liberdade de escolher livremente um trabalho. Criava-se assim, em nosso entender, um “círculo vicioso”, onde a obrigatoriedade do trabalho e pagamento de imposto, fazia com que os indígenas e seus filhos tivessem

poucas possibilidades de instruir-se adequadamente e por via disso adquirir melhores empregos. Assiste-se aqui a uma situação em que estes ocupavam os lugares profissionais menos valorados na sociedade colonial, que tinham a ver com o uso intensivo de sua força física (construção civil, posições baixas no exército e na polícia como *cipaios*, ou mesmo trabalhando como empregado doméstico).

Em outras palavras, estamos dizendo que a mobilidade social do indígena na sociedade colonial era difícil. Efetivamente, em função da forma diferenciada que o Estado o encarava, aliado às representações que certos setores da sociedade colonial tinham dele, o tornava propenso à manutenção de sua condição social, bem como a de seus descendentes. Dizer que a mobilidade social do indígena era difícil não significa concluir que ela não tivesse lugar. Existiam indivíduos que eram provenientes de meios indígenas, mas que, eles e os seus descendentes passaram a ser assimilados e, conseqüentemente, puderam gozar de uma condição de cidadania diferente da de seus pais. Isto aconteceu, conforme veremos ao longo desta pesquisa, sobretudo pelo papel que as missões religiosas desempenharam na educação de alguns filhos de indígenas, pondo-os em contato com o mundo dito “civilizado” da colônia. Igualmente, aqueles segmentos da população indígena cuja atividade estava vinculada ao aparelho estatal e militar estavam numa condição que lhe tornava mais propensos a tornarem-se assimilados, comparativamente aos outros indígenas. Ou seja, apesar de o indígena ter sido uma categoria objetivamente atribuída pelo Estado, a condição segmentada de seus integrantes, aliado à sua possibilidade de mobilidade social (de tornar-se assimilado), revela que estes não eram uma categoria social rígida e fechada.

2.2.3. O assimilado definido pelo Estado colonial

Conforme já nos referimos neste capítulo, os assimilados eram encarados pelo Estado colonial como sendo cidadãos portugueses e, como tal gozavam das mesmas prerrogativas que os colonos portugueses. Dessa forma, A legislação colonial produzida entre 1930 a 1960, aqui analisada, não procura especificar, ou atribuir uma identidade peculiar a esta categoria social. Ela centrou-se mais em balizar os lugares e atribuir papéis (e identidade) específicos aos colonos portugueses e aos indígenas. Aos primeiros foi-lhes atribuído o “privilégio” de constituírem-se na categoria social a partir da qual seria possível viabilizar o processo de colonização de Moçambique. Aos indígenas, por seu lado, o Estado atribuiu-lhes características que na sua ótica estavam desajustados aos padrões do que se esperava de um

cidadão português e, por isso, cabia a si – orientado por uma suposta obrigação moral/religiosa – torná-los “úteis” economicamente para a sociedade colonial.

Para se identificar o lugar do assimilado na sociedade colonial moçambicana, porém, é importante tomarmos a perspectiva da mobilidade social dos indígenas como ponto de partida. O que fica claro, quando nos atemos a essa dimensão, é que os assimilados já foram indígenas algum dia ou deles descendem. E, para isso, os primeiros a se assimilarem nas respectivas famílias tinham que solicitar a condição de cidadão português, mediante as seguintes condições legais:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar correctamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor (ESCOLA SUPERIOR COLONIAL, 1954, p.112).

A mesma lei determinava que, caso se comprovasse que efetivamente que o indivíduo falasse corretamente a língua portuguesa, tivesse bom comportamento, exercesse alguma profissão, dentre outras prerrogativas, este deveria portar um certificado-comprovativo do administrador do local onde havia residido nos últimos três anos.

Esta forma que o Estado colonial usava para definir o assimilado mostra, em nosso entender, que se existisse uma possibilidade de mobilidade de uma categoria social à outra, tal era visível no sentido *indígena-assimilado*. Sem pretendermos definir o grau dessa mobilidade (que era baixa, conforme o quadro 1), pelos condicionamentos que existiam para que o indivíduo adquirisse o estatuto de assimilado, é possível afirmarmos que tal mobilidade era permissível. Efetivamente, se um indivíduo proveniente de meios indígenas conseguisse reunir os requisitos que o Estado colonial estabelecia para a sua aceitação como cidadão português pela assimilação, ele tinha as prerrogativas jurídicas de consegui-lo, assim como os seus descendentes.

Esse processo de mobilidade era simbolicamente representado pelo fato de o indivíduo deixar de usar a Caderneta Indígena – afastando-se de todas as obrigações que ela sugeria (imposto e trabalho indígena) – passando a portar o Bilhete de Identidade e, com ele, gozar hipoteticamente das mesmas obrigações e direitos que os colonos portugueses. O que entra aqui em causa é saber, qual era o significado dessa cidadania adquirida pela assimilação,

quando comparada àquela que os colonos portugueses assumiram de forma “natural”, sem necessidade de incorporarem determinados costumes ou hábitos?

É fato que o Estado colonial atribuiu a condição jurídica de assimilado à alguns indígenas ou seus filhos. Contudo, tanto pelo funcionamento de sua burocracia quanto pelas representações que se foram criando sobre ele, fica claro que a sua condição era a de um cidadão português de segunda. É a esta constatação que o trabalho de Zamparoni (1998) nos permite chegar. Ao caracterizar as relações entre assimilados e colonos portugueses, o autor nota que o desenvolvimento das cidades moçambicanas, sobretudo a sua então capital, Lourenço Marques, caracterizada por uma maior oferta de empregos, migrações e toda a sorte de demandas características da vida urbana, possibilitou que houvesse um maior número de negros e mestiços, que apesar de ocuparem posições inferiores na estrutura laboral, com o passar do tempo iam exigindo maior reconhecimento efetivo por direitos iguais de cidadania às autoridades coloniais. Zamparoni defende que, para frear as demandas dessas camadas sociais, as restrições para os assimilados passaram a ser mais rigorosas. Passaram a ativar-se mecanismos de diferenciação social entre o “nós” e os “outros”. Os cidadãos de direito e os cidadãos tardios, por assimilação.

Faz-se necessário mostrar quantitativamente a dimensão da população de assimilados, de forma a termos uma ideia sobre a sua proporção em relação às outras duas categorias que também habitavam a sociedade colonial moçambicana. O quadro abaixo apresenta dados dos levantamentos estatísticos de 1945 e 1955:

QUADRO 5 – OS ASSIMILADOS EM MOÇAMBIQUE (1945-1955)

| Ano | Assimilados negros | Assimilados mestiços | Total |
|--------------------|--------------------|----------------------|---------------|
| 1945 | 1.845 | 15.784 | 17.629 |
| 1955 | 4.554 | 29.873 | 34.427 |
| Total geral | 6.399 | 45.657 | 52.056 |

FONTE: Província de Moçambique (1960a, p. 2).

Em 1955 a população de assimilados em Moçambique era de 52.056. Destes, a sua maioria, 45.657, eram assimilados mestiços enquanto que os restantes 6.399 eram negros. Isto ilustra que os assimilados mestiços eram, de longe, mais numerosos que os assimilados negros. A explicação, embora parcial para este fato, pode ser encontrada naquilo que Mondlane (1995) indicou como sendo o ponto de diferenciação entre eles. Enquanto que o mestiço tem um de seus ascendentes de raça branca, o assimilado negro descendia apenas de

pais negros. Assim, sendo os assimilados mestiços, filhos ou descendentes de colonos portugueses (ou de outros não africanos), tinham maiores possibilidades de reunirem os requisitos que o Estado esperava que os indivíduos tivessem para que assumissem o estatuto de assimilado, assim como de se integrarem relativamente melhor na sociedade dos colonos portugueses. Uma observação semelhante à de Mondlane, e que igualmente ajuda a compreendermos a razão de existirem mais assimilados mestiços que negros no Moçambique-colônia; e o fato de os primeiros desfrutarem de uma “melhor” posição social relativamente aos últimos, nos é feita por Walter Opello Jr. Comparando a condição dos assimilados mestiços e negros, o autor conclui que:

Para os africanos que haviam recebido o estatuto de assimilado, havia a liberdade teórica de avançar em qualquer empreendimento, mas, na realidade, o racismo português, os níveis relativamente baixos de educação dos assimilados e a relativa escassez de oportunidades econômicas e políticas militavam contra qualquer mobilidade social ou econômica generalizada. Os Mestiços, em contrapartida, por sua mestiçagem, foram considerados automaticamente assimilados e sua cor deu-lhes uma vantagem na competição pelas oportunidades educacionais e socioeconômicas escassas (OPELLO, 1975, p.70).²⁹

Os assimilados não se diferenciavam entre si apenas tendo em conta a sua origem racial e as consequências daí advindas. Vários outros elementos de segmentação têm lugar, entre eles, a dimensão da cidade onde residiam, suas ocupações sociais e profissionais ou mesmo o seu grau de formação acadêmica. Neste diapasão, Spence (1965), propondo-se a sugerir que existiam assimilados que ocupavam posições elevadas na sociedade colonial, afirma que:

[há assimilados] que infiltra[ram-se] no Governo, comércio e indústria; há funcionários governamentais com secretários africanos, empregados africanos no comércio e técnicos africanos em trabalho especializado da indústria – há mesmo oficiais africanos na marinha mercante, como o prova o fato de ser africano o terceiro piloto do navio costeiro ‘Save’ que recentemente naufragou e ardeu próximo da foz do rio Zambeze. Há, de facto, numerosos exemplos de africanos instruídos que atingiram altos postos na sociedade portuguesa. Salientando-se entre estes [...] o Dr. Domingos Mascarenhas Arouca, advogado [moçambicano] eminente que exerce a profissão em Lisboa (SPENCE, 1965, p.70).

²⁹ Tradução livre. Do original: *For Africans granted assimilated status, there was the theoretic freedom to advance in any endeavour but in reality Portuguese racialism, the ‘assimilados’ still comparatively low levels of education and the relative paucity of economic and political opportunities militated against any widespread social or economic mobility. Mestiços, by contrast, because of their mixed parentage were automatically considered to be assimilated and their colour gave them an ascriptive advantage in the competition for the relatively scarce educational and socio-economic opportunities available.*

A estes assimilados, que na ótica de Spence ocupavam “altos postos” na sociedade colonial, acrescenta-se aqueles que seguiam uma carreira eclesiástica³⁰ e, em função disso, as Igrejas a que pertenciam custeavam seus estudos, concedendo lhes bolsas de estudo para as cidades mais importantes de Moçambique ou mesmo para o estrangeiro. Tais foram os casos dos já mencionados nesta pesquisa³¹, Kamba Simango, Urias Simango, Eduardo Mondlane, só para citar alguns exemplos. Ao contrário destes, havia assimilados que residiam nas pequenas cidades ou vilas do país e que, não puderam ter um grau de instrução considerável que lhes permitiria alcançar os ditos “altos postos” da sociedade colonial³². Eles ocupavam os lugares mais baixos da estrutura ocupacional, estando, muitos deles, como sugere Joao Paulo Borges Coelho (2012, p.305), vinculados a atividades como “camionistas, seminaristas, enfermeiros e professores africanos [enfim] – aquilo que se poderia considerar a elite das comunidades rurais (ou das pequenas cidades) do tempo colonial”.

Poderíamos aqui fazer um esforço de segmentar ainda mais a categoria dos assimilados com vista a mostrar que, embora a legislação a tivesse “produzido” objetivamente, as interações sociais destes indivíduos entre si, com os colonos portugueses e indígenas, revelam que eles não constituíam um conjunto humano socialmente homogêneo. Daí que, o que discutimos nesta secção é suficiente para assumirmos, como fizemos quando discutimos os colonos portugueses e os indígenas, que os assimilados eram uma categoria identitária caracterizada pelo seu carácter ao mesmo tempo padronizado (produzido legalmente) e segmentado (pelas possibilidades concretas de vida no cotidiano).

2.3. O “colonialismo tardio”: As reformas das décadas de 1960-1970

O período que vai de 1961 a 1974 é importante para percebermos o novo paradigma identitário sugerido pelo Estado colonial em Moçambique. Este momento da história do Moçambique-colônia é caracterizado pela ocorrência de vários eventos a nível internacional, regional e doméstico que tiveram como consequência, pelo menos formalmente, a reformulação das políticas identitárias do Estado colonial. De entre esses eventos, cabe destacar, a pressão que as Nações Unidas, no pós Segunda Guerra Mundial, fazia sobre Portugal para que descolonizasse as suas colônias, ou, pelo menos, que eliminasse a

³⁰ Apesar de terem seguido a carreira eclesiástica, não significa que tenham permanecido nela ao longo de suas vidas. Muitos desses indivíduos, na verdade, viam nas missões um caminho a partir do qual poderiam almejar incrementar o seu grau de escolaridade.

³¹ Vide subsecção 1.6.3

³² Muitos que assim o quisessem eram obrigados a migrar para outras cidades.

segregação jurídica e de fato nelas presente. Igualmente, estava em curso o aprofundamento de um sentimento de reivindicação de cunho nacionalista a nível cultural, econômico e político por parte de algumas “elites” locais, sobretudo assimiladas, a qual teve como uma de suas facetas, o início da guerra de descolonização das colônias portuguesas, concretamente, Angola (1961), Guiné-Bissau (1963) e Moçambique (1964).

Defendemos que este movimento multifacetado que sugeria a independência de Moçambique “obrigou” o Estado colonial a traçar uma nova abordagem à questão identitária dos moçambicanos, pelo menos no nível da organização jurídica. Apesar disso, e esse é nosso argumento, um elemento manteve-se constante: se comparado com as políticas identitária do período anterior, o colono português continuou sendo a categoria “eleita” pelo Estado como o “agente” do processo de colonização de Moçambique. É este fato que nos propomos demonstrar nesta secção.

Existiu, em Moçambique, nos anos de 1950 e com maior ênfase na década de 1960, uma corrente encabeçada principalmente por intelectuais, representando os mais diferentes sectores da sociedade que reivindicavam uma maior autonomia em relação a Portugal. Esta “onda autonomizante” não dizia respeito unicamente a questões administrativas. Ela tinha igualmente em conta a necessidade de uma maior africanização das instituições coloniais. Seria um reconhecimento de que Moçambique deveria ter uma lógica de vida diferente daquela que predominava em Portugal, que as instituições coloniais se adequassem ao contexto concreto de Moçambique e que este não constituísse uma fronteira a partir da qual os indivíduos fossem separados. Nesse sentido, o Estado colonial deveria deixar de ser juridicamente segregacionista, passando a integrar os moçambicanos indígenas na mesma lógica jurídica que aquela que governava a vida dos colonos portugueses e a dos assimilados. Em outras palavras, as exigências de assimilação deveriam deixar de ser condição para que o indígena se tornasse cidadão português.

Desta forma, é possível observar, como nota Mondlane (1995), a emergência e consolidação de um vigoroso movimento intelectual, cultural e político de reivindicação. Este movimento funcionou como força de pressão para que o Estado colonial se reconfigurasse. Tratou-se efetivamente, daquela situação em que Cabral (1980) caracteriza como o momento do “suicídio” dos assimilados enquanto alienados ao sistema colonial; onde, supostamente, passam a tomar consciência de sua condição subalterna na sociedade e procuram empreender uma ação visando reivindicar a cultura africana e, conseqüentemente, as independências dos países colonizados. Em resposta a esse movimento independentista de Moçambique, mas também àquele que vinha tendo lugar em outras colônias, especialmente Angola e Guiné-

Bissau, o Estado colonial visando garantir a sua legitimidade ante os moçambicanos e da comunidade internacional, se propôs a reformular parte de suas políticas, entre as quais, as identitárias.

2.3.1. A exaltação de um Moçambique-colônia “integrado” e multirracial

As reformas do Estado colonial em causa, foram sustentadas sobretudo pelas ideias então dominantes de Gilberto Freyre³³, as quais encontraram em Adriano Moreira, então Ministro do Ultramar, um dos mais ferrenhos promotores dentro do corpo dirigente português. Freyre defendia que a colonização portuguesa pelo mundo teve a peculiaridade (ao contrário de outros movimentos colonizantes como o inglês ou francês), de propiciar um contato simbiótico entre colono e colonizado. Que a mestiçagem racial e cultural sempre foi uma marca da colonização portuguesa pelo mundo. Moreira e seus pares do Ministério do Ultramar, inspirando-se nessa formulação de Freyre, defende que embora só naquele ano (1961) se abolia o Estatuto do Indígena, este nada mais foi senão a consequência “natural” do longo processo de assimilação por que as populações indígenas foram passando (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1961). Que o Estado colonial português não havia integrado antes os indígenas na mesma ordem jurídica que os demais indivíduos pois respeitava os seus usos e costumes. Dado que estes, por meio dos diferentes meios, haviam assimilado culturalmente as formas de ser e estar que o Estado privilegiava, já estavam aptos para fazerem parte do mesmo ordenamento jurídico que os demais indivíduos – pode-se ler no decreto que abole o Estatuto do Indígena.

Este posicionamento do Governo português de então, por meio do seu Ministério do Ultramar, pode ser lido, em nosso entender, como uma justificativa sobre o fato de antes de 1961 ter havido uma legislação diferenciada entre os integrantes da sociedade moçambicana. Se tal justificativa é ou não justa não constitui alvo de nossa análise. O que queremos enfatizar é que, independentemente da forma como foi feita, ou dos motivos que foram levados em conta para a sua formulação, houve uma revisão legislativa visando tornar o conjunto dos moçambicanos e colonos portugueses submetidos a um mesmo ordenamento jurídico.

³³ Vide, entre outros, a apresentação que Leonardo Jorge Pessoa Lopes (1962) faz de Gilberto Freire, indicando a importância desse autor para a compreensão dos territórios colonizados por Portugal.

Moçambique passa a aparecer nos discursos oficiais e de acadêmicos como sendo uma sociedade integrada e multirracial. É curioso, nesse interim, observar a emergência de trabalhos que procuram demonstrar tal integração e multirracialidade. Desde logo, o trabalho de Spence nos ajuda a ter mostrarmos um panorama geral sobre essa renovada concepção do Moçambique-colônia. Ele considera que:

Os efeitos dessa legislação podem também ver-se quando se faz comparação com a dos territórios vizinhos³⁴, em que existe o monorracismo ou em que o multiculturalismo é recente. Nos primeiros não há mistura social, enquanto que nos últimos ela tende para uma atmosfera de certo modo forçada em virtude da própria novidade. O processo português tem evoluído mais porque a lei não fazia distinção de cores e a mistura das duas raças tem, por consequência, sido gradual e crescentemente efetiva. Começou nas escolas, onde as crianças brancas e pretas convivem indiscriminadamente, e continuou em outras esferas da vida, como o futebol, o atletismo e outras atividades desportivas em que ambas as raças jogam e colaboram entusiasticamente para bem dos seus clubes e equipas (SPENCE, 1965, p.69-70).

2.3.2. O indígena, o cidadão tardio

Nessa reformulação, a categoria dos indígenas foi a que gozou da prerrogativa de ver a sua condição jurídica ser equiparada à dos demais integrantes da sociedade colonial. Com efeito, o Estado colonial aboliu o estatuto diferenciado que o indígena tinha, passando a considerá-lo igualmente cidadão português, sujeito aos mesmos direitos e deveres que os demais. É assim que o já citado Decreto-Lei 43.893, publicado em 1961, abole formalmente a categoria de indígenas do ordenamento jurídico colonial, passando os seus integrantes a serem governados pela mesma lógica jurídica que a dos restantes integrantes da sociedade:

Considerou-se, na verdade, que o condicionalismo político e social das nossas províncias da terra firme de África *permite já hoje dispensar muitas das normas que definiam um mecanismo de proteção das populações inteiramente confiadas ao Estado, e que haveria vantagem em generalizar o uso de mais latos meios para a gestão e defesa de seus próprios interesses e, também, para a participação na administração dos interesses locais.* A decisão agora tomada [de abolir o Estatuto do indigenato] baseia-se nas conclusões de trabalhos, alguns já publicados, dos centros de estudos especializados, e ainda no voto unânime do plenário do venerando Conselho Ultramarino, que há muito, pelas suas secções, estudava atentamente o problema. A revogação do Decreto-lei n° 39.666 surge assim como consequência lógica do processo evolutivo por que tem passado a nossa

³⁴ Trata-se aqui de países que à época eram colônias britânicas (especialmente as Rodésias do sul e norte e a Niassalândia) e a África do Sul.

legislação nesta matéria (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1961, p. 1099, grifo nosso).

A citação acima é elucidativa sobre as reformas jurídicas que o Estado colonial empreendeu em função do contexto social e político que se vivia em Moçambique, bem como em outras colônias portuguesas de África. No passado, a condição dos indígenas, isto é, a sua relação com o trabalho, o pagamento de impostos, o acesso ao ensino ou o registo civil era guiado por códigos jurídicos específicos, pela legislação indígena. O novo ordenamento jurídico, porém, punha o indígena na mesma constelação jurídica que os colonos portugueses, assimilados e os demais integrantes da sociedade moçambicana de então.

Outro elemento interessante que vale a pena notarmos é que ao contrário do que acontecia no passado, em que o Estado (sobretudo através da Secretaria de Negócios Indígenas) e a Igreja constituíam as instituições que tutelavam o indígena, a nova lei sugere encará-lo como uma unidade independente, com deveres e obrigações individuais, sem necessidade de comunicar-se com o restante da sociedade por meio de “porta-vozes” que os tutelassem. Em função disso, os “antigos” indígenas passavam a ter, formalmente, a possibilidade de participarem ativamente na vida política e administrativa da sua região, à semelhança do que acontecia com os demais indivíduos. Isto constituiu, sem dúvidas, mudanças significativas na sociedade colonial moçambicana. Possibilitou os indígenas a gozarem de alguns direitos que apenas os colonos portugueses e assimilados tinham. Estes passaram a ter *formalmente* acesso às escolas oficiais, ao mesmo conteúdo educativo que os colonos portugueses, bolsas de estudo (como se verá com um de nossos entrevistados mais adiante). Igualmente, passaram a estar mais representados no exército colonial, inclusive como tropas especiais ou de elite. Centrando-se neste último aspecto, João P.B. Coelho (2012) mostra que no período da reforma do Estado colonial, que era concomitante com o deflagrar da guerra de descolonização de Moçambique, assiste-se a um incremento de forças africanas no exército colonial:

De facto, a participação de tropas negras foi desigual ao longo dos treze anos que durou a campanha militar colonial. Primeiro começou por ser marginal, circunscrita a papeis auxiliares ou, frentes de combate, de enquadramento da população, recolha de informação e reconhecimento de terreno, por parte de pisteiros e batedores. Progressivamente, ela foi ganhando importância até representar, nas vésperas do golpe de 25 de Abril, mais de 50 % dos homens envolvidos no esforço da guerra (COELHO, 2012, p. 304).

Como fica claro, as reformas do Estado colonial não tiveram apenas consequências formais (jurídicas), mas também práticas, no que dizia respeito à vida dos integrantes da

sociedade moçambicana. Daí que, em nosso entender, e independentemente do peso relativo dos motivos que a possibilitaram (pressões internacionais, a luta de descolonização, ou a busca pela solidariedade nacional), as populações indígenas passaram a estar mais presentes na sociedade colonial moçambicana.

2.3.3. A “reforma” do Estado colonial e a identidade social em Moçambique

A questão a ser colocada, a seguir, consiste em saber: será que a abolição do Estatuto do Indígena significou, de fato, que o Estado colonial passou a tratar as categorias identitárias anteriormente por ele atribuídas como sendo “iguais”? Ou, para retornarmos às reflexões de Mamdani (1996): será que o Estado colonial reformado deixou de ser bifurcado? Para respondermos a esta questão, a análise dos censos populacionais do período pós-1961, constitui um ponto de partida importante. A tarefa consistiu em termos feito a análise dos mesmos, procurando perceber a forma como representam as diferentes categorias identitárias que historicamente povoavam o espaço colonial moçambicano, nomeadamente, os colonos portugueses, assimilados e os indígenas

Para começar, é importante notar que a designação que o Estado atribuía àquele indivíduo que saía de Portugal e ia instalar-se em Moçambique, com o seu suporte, o colono português, continuou estando presente nas estatísticas oficiais. Ou seja, em uma sociedade que passava a pautar por um tratamento universalizante dos indivíduos, a categoria historicamente construída do colono português continuou aparecendo na linguagem dos censos, o que mostra a sua importância para a administração colonial. Só para citar um exemplo, o anuário estatístico de 1972 mostra a quantidade de colonos chegados a Moçambique no ano anterior:

QUADRO 6 – QUANTIDADE DE COLONOS PORTUGUESES CHEGADOS A MOÇAMBIQUE EM 1971.

| | Total | Homens | Mulheres |
|-------------------|------------|------------|------------|
| Trimestres | 909 | 408 | 501 |
| 1º | 122 | 61 | 61 |
| 2º | 375 | 161 | 214 |
| 3º | 73 | 37 | 36 |
| 4º | 339 | 149 | 190 |

FONTE: Anuário Estatístico (1972).

Nesta perspectiva, conforme ilustramos acima, o Estado colonial apesar de ter declarado um princípio universalista na nomeação dos indivíduos, continuou reiterando a existência da categoria dos colonos portugueses. Embora nos dados analisados nada conste sobre o fato destes continuarem sendo a categoria social de “eleição” do Estado colonial, os seus “privilégios” do passado, associado ao fato de o mesmo Estado ter continuado a promover o seu traslado, evidencia que esta categoria continuou sendo considerada de “agente” do processo de colonização de Moçambique. Na verdade, o novo paradigma do Estado colonial, nesse período de sua refundação, era de que Moçambique era um espaço multirracial. E, para que esse ideal fosse efetivo, a presença de colonos portugueses era indispensável. Como nota Adriano Moreira:

Necessitamos, porém, de corresponder ao aceleração do processo evolutivo do Ultramar, determinado em grande parte pelo aumento em quantidade e qualidade dos meios de que temos podido dispor nas últimas décadas, *com o povoamento intensivo de origem metropolitana*, do qual depende a formação das comunidades multirraciais integradas, sem as quais, não haverá em África nem progresso, nem ordem, nem civilização, nem direitos do homem (MOREIRA, 1961, p.32, grifo nosso).

Apesar da reformulação legislativa colocar todos os residentes em Moçambique no mesmo ordenamento jurídico, o procedimento da burocracia colonial (sobretudo o seu braço estatístico), bem como o ideal de sociedade que os dirigentes coloniais tinham, leva-nos a concluir que o colono português continuou sendo o agente privilegiado pelo Estado no processo de colonização de Moçambique. Aqui, embora a barreira jurídica tenha sido superada na definição de cidadão português e os direitos e obrigações a ele vinculados, as barreiras sociais continuaram existindo. Uma dessas barreiras estava presente na representação social que os colonos portugueses tinham da raça dos indivíduos. Como nos mostra Rui Pereira, citando Jorge Dias:

Para o comum dos europeus mantém-se a mentalidade colonialista, que considera o negro como mão de obra barata e não procura assimilá-lo. No momento em que o preto tem o direito ao mesmo salário que o branco, já ninguém o quer, mesmo que seja um bom operário (PEREIRA, 2006, p.5).

Se historicamente o colonialismo português assumiu que o indígena moçambicano era incapaz, preguiçoso, e como tal, indigno de ter a nacionalidade portuguesa, não era um decreto ministerial que mudaria completamente essa situação em curto espaço de tempo. Com

efeito, continuou existindo diferenciação entre os residentes em Moçambique, onde, de algumas categorias sociais se esperava certo tipo de comportamento, diferente dos de outras. É isso que estava presente, por exemplo, no imaginário da Igreja Católica, especialmente, em Dom Sebastiao Soares de Resende, então arcebispo da Beira. Este resume a expectativa que as elites coloniais tinham daqueles que chama de “moçambicanos negros” (especialmente indígenas) e dos “moçambicanos brancos”. Dos primeiros, esperava-se:

[...] outros deveres há para os moçambicanos negros, um dos quais é o de *colaborar lealmente* em sua vida individual e familiar, em seu trabalho profissional e na possível influência sobre o meio social, *com a autoridade constituída e com os demais cidadãos portugueses* na conquista do bem-estar particular e do progresso da comunidade. Ninguém vos nega nem contesta, nem pode negar nem contestar, que vos é lícito reclamar contra os atropelos aos vossos direitos, pois que é um dever sagrado, comum a todo o homem, defender, na ordem e por meios legítimos, os próprios direitos. [...]. Mas alterar a ordem, com razão ou sem ela, provocando a subversão, instalando o pânico, interrompendo o trabalho, destruindo produtos e realizações úteis e necessárias e recorrendo ao assassinato é atitude criminosa, é gesto selvagem, é inimizade à terra e a tradição (RESENDE, 1994, p.1287, grifo nosso).

Ao dirigir-se aos moçambicanos brancos, Resende faz a seguinte observação:

[...] ninguém poderá deixar de reconhecer a importância fundamental [...], em todos os tempos, mas especialmente hoje, naqueles que, ou da metrópole ou de qualquer outra região, emigram para o ultramar e, no nosso caso, para Moçambique. Com efeito, *se nos apelidamos de civilizados* ou, pelo menos, com mais longa tradição civilizadora que os moçambicanos negros ou que alguns deles e, na vida individual, familiar e social, a nossa conduta segue uma linha contrária à da verdade, da justiça e do bem, caímos em contradição conosco mesmos e renegamos, na prática, o que afirmamos pelo pensamento [...].

Donde importa sobremaneira que mobilizemos todos os meios ao nosso alcance para, quanto antes, levarmos a nossa tarefa até ao fim em vista, ou pelo menos àquele bom termo que o ambiente internacional hoje reclama e exige. Ora, um desses meios mais eficazes para o progresso em geral é que, da parte do meio social, se verifique, habitualmente, *a didática viva do bom exemplo, o qual será tanto mais eficaz quanto mais de alto vier e do maior número* (ibid., p.1289, grifo nosso).

Assim, dos colonos portugueses, que grosso modo eram socialmente rotulados de civilizados, tinha-se a expectativa de que assumiriam a responsabilidade de demonstrar aos moçambicanos, especialmente aos indígenas, o “bom exemplo” de vida em sociedade. Dos moçambicanos negros, porém, a expectativa era que estes fossem colaboradores leais tanto das autoridades estatais quanto dos colonos portugueses. Estas expectativas diferenciadas para

esses dois segmentos da sociedade colonial moçambicana, leva-nos a reforçar o argumento de que, apesar das reformas jurídicas do Estado colonial, as representações sociais sobre os integrantes da sociedade colonial moçambicana continuaram a encarar o indígena (e agora cidadão português) como cidadão de “segunda categoria”, que dele apenas se esperava obediência e lealdade aos colonos portugueses e ao Estado. Ele continuou sendo encarado como indivíduo que precisava ser tutelado, à semelhança de uma criança, pelos colonos portugueses, por forma a que conseguisse alcançar a condição de indivíduo “civilizado”. Esta constatação corrobora a hipótese que S. Eisenstadt (1969), levantou acerca das reformas coloniais acontecidas no pós segunda Guerra Mundial. Ele defende que, apesar das mudanças ocorridas nesse período, elas caracterizavam-se por serem desiguais e desequilibradas, não tendo um efeito significativo na essência da relação entre colonizadores e colonizados, onde, estes últimos não viam a sua condição se alterar significativamente. Isto nos remete, mais uma vez, a pensar junto com Mamdani (1996) que, o Estado colonial em Moçambique, apesar de ter reformulado o seu quadro jurídico, continuou sendo bifurcado, sobretudo na atuação de sua burocracia e das elites coloniais. Assim sendo, o indígena continuou carregando socialmente a “marca” que trazia do momento anterior à reforma colonial: ele não deixou de ser considerado “não-civilizado” e carente de ser tutelado pelos colonos portugueses.

De uma forma resumida, o pós 1961 marcou uma importante guinada na colonização de Moçambique, constituindo-se em uma tentativa de equalização da condição cidadã de todas as categorias sociais que aí habitavam. O Estado, pelo seu sistema legal, deixou de ser aquele que formalmente nomeava os integrantes da sociedade e os hierarquizava. Contudo, embora a nomeação da identidade e consequente atribuição de um lugar na hierarquia da sociedade colonial passasse a estar ausente da legislação, as práticas da burocracia desse Estado, assim como a ação de algumas elites coloniais, continuaram encarando os colonos portugueses como os seus cidadãos “eleitos”.

2.4. Em jeito de fecho: a nomeação estatal da identidade social e os seus limites

É chegado o momento de fazermos uma breve conclusão sobre o que se discutiu neste capítulo, apontando os elementos que consideramos importantes para este trabalho. Em primeiro lugar, a discussão nos permite concluir que o Estado, por meio de seu ordenamento jurídico ou das práticas administrativas que o caracterizam, constitui um agente importante na atribuição de identidade, inclusive, hierarquizando-as. O caso do Estado colonial em

Moçambique constitui uma evidencia disso. Ele definiu a sociedade moçambicana de então a partir de três principais categorias sociais, nomeadamente, a dos colonos portugueses, indígenas e a dos assimilados. Destas, a categoria dos colonos portugueses foi “eleita” como sendo aquela que gozava de um lugar importante naquela sociedade, a ponto de o Estado ter financiado e promovido o seu traslado de Portugal para Moçambique, bem como ter incentivado a criação de espaços de sociabilidades entre eles, o que mantinha viva a solidariedade entre si. Do mesmo modo, o Estado colonial atribuiu a identidade de assimilado ao moçambicano negro ou mestiço que aceitasse a “cultura” portuguesa (tendo recusado a africana), passando, desta forma a ostentar a nacionalidade portuguesa. Estes, porém, dada a sua condição racial, assim como pelo fato de não serem “cidadãos originários”, viam a sua cidadania a resvalar para uma condição de subalternidade em relação aos colonos portugueses. Finalmente, o Estado colonial nomeou o indígena, e lhe definiu como o negro “não-civilizado” e que, por essa sua condição, deveria ser tratado de uma forma diferenciada, isto é, deveria ser tutelado, à semelhança de uma criança.

A segunda conclusão a ser retida da discussão, dado que esclarece a abordagem enfatizada neste trabalho, é a de que, apesar de o Estado colonial ter sido essa instância de nomeação e hierarquização de categorias sociais na sociedade moçambicana de então, a apropriação que os indivíduos dela faziam tinha uma lógica não necessariamente coincidente. Estes não eram simples “consumidores” das nomeações que o Estado colonial lhes atribuía. Dependendo de sua experiência singular e coletiva de vida, posição social e os mais diversos contextos de interação pelos quais se viam envolvidos, os indivíduos poderiam atribuir significados diferentes a essas nomeações. Infere-se assim que, ser colono português, para o indivíduo, poderia não ter o mesmo significado que aquele que o Estado lhe atribuía. Igualmente, ser indígena poderia ser interpretado de uma forma que não coincidissem com aquela identidade atribuída pelo Estado. E, finalmente, ser assimilado poderia comportar significados que ultrapassassem aquele que o Estado colonial delimitava.

Capítulo III

3. O ASSIMILADO E A SITUAÇÃO COLONIAL DA CIDADE DE TETE

3.1. Introduzindo o capítulo

O capítulo anterior se ocupou de mostrar que o Estado colonial constituiu um agente de nomeação de categoriais identitárias, e que, em função disso, atribuiu aos indivíduos direitos e possibilidades de vida diferenciadas. A discussão, porém, teve a limitante de ser parcial, na medida em que se propôs a compreender esse processo de “atribuição” de identidade a partir do *corpus* de leis e práticas censitárias, as quais sugeriam que o assimilado era o negro ou mestiço que havia saído da condição de indígena, abandonando os seus hábitos e costumes, e tendo se convertido em “civilizado”, à semelhança do colono português. O assimilado, contudo, para além dessa nomeação feita pelo Estado, tinha uma corporeidade, carregava consigo experiências singulares ou coletivas de vida (SCHUTZ, s.d.) e interagiu com outros indivíduos (BLUMER, 1986) na sociedade colonial. Esta sua característica, nos sugere a pensá-lo não apenas como detentor de uma identidade “atribuída”, mas que a resignificava no cotidiano. Assim sendo, no que se segue, buscamos compreender: como é que os indivíduos nomeados pelo Estado como assimilados percebiam a sua condição identitária?

Com vista a respondermos à pergunta colocada, dividimos o capítulo em quatro momentos. Começamos por contextualizar a cidade de Tete e seus arredores, local que serviu de referência empírica para esta parte da tese, e de onde identificamos alguns indivíduos que experimentaram a condição de assimilado; em seguida nos concentramos em compreender a imagem que os assimilados tinham de si, relacionando-se com os colonos portugueses e os indígenas; a isso se segue um esforço de compreendermos a origem familiar desses indivíduos, procurando identificar a escolaridade, costumes e profissões de seus pais relacionando com o deles; posteriormente traçamos as redes de sociabilidade que os assimilados se viam envolvidos no cotidiano colonial, tanto na sua vizinhança, agremiações, espaços de diversão e lazer por eles frequentados; finalmente, encerramos o capítulo apontando as principais descobertas que a análise e interpretação dos dados empíricos nos sugerem.

3.2. Tete, uma cidade interiorana no contexto da sociedade colonial moçambicana

Conforme temos sugerido ao longo desta pesquisa, a categoria dos assimilados moçambicanos, longe de constituírem um agrupamento de indivíduos que partilhassem a mesma condição social, econômica e política, caracterizou-se por ser heterogênea. Com efeito, a pesquisa nos permitiu tipificar os assimilados que viviam em Moçambique, tendo apontado, entre outros, para a existência de duas categorias de assimilados. Por um lado, existiam aqueles que, comparativamente a seus homólogos, gozavam de maior status social na sociedade colonial. Esses, grosso modo, prosperavam ou pelo menos tiveram terreno fértil, em cidades maiores e mais antigas do país. Tais foram os casos de cidades como Lourenço Marques e Beira. As referidas cidades possibilitaram a emergência de indivíduos considerados pela literatura especializada como sendo assimilados, tais os casos de José Craveirinha, Luís Bernardo Honwana, Kamba Simango, Domingos Arouca, Eduardo Mondlane, entre outros.³⁵ Este segmento de assimilados tinha a particularidade de ter um grau de escolaridade, situação econômica e até política que lhes habilitava a ocupar lugares de destaque na sociedade colonial moçambicana. Eles trabalhavam na imprensa como jornalistas ou colunistas, sacerdotes ou advogados, que tinham o domínio do universo jurídico ou político da colônia. Foi a este segmento de assimilados, que Alves Pinheiro, observando a cidade de Lourenço Marques, notou:

Não podemos omitir o aculturado, o da classe média, o que já se nivelou, pela capacidade individual, ao branco, isto é, tem o mesmo nível de conforto e civilização, uma vida social e esportiva, assim como uma cultura intensa, mora confortavelmente, em suma, está, em tudo e por tudo, lado a lado com o europeu de nível de vida superior. E ele subiu porque se habilitou pela preparação intelectual ou profissional [...] (PINHEIRO, 1965, p.63).³⁶

Por outro lado, existiam os assimilados que em termos de grau de escolarização, meios econômicos ou status social na colônia não estavam numa condição igual à dos supracitados. Este segmento de assimilados prosperou em cidades menores e emergentes, isto é, naquelas em que nas décadas de 1950-60 encontravam-se numa fase precoce de estabelecimento. São os indivíduos com este perfil que podemos enquadrar os assimilados que habitavam cidades como Tete. Efetivamente, Tete só assume o estatuto jurídico de cidade no final da década de

³⁵ Vale notar que, independentemente do fato destes indivíduos terem ou não nascido em Lourenço Marques ou Beira, estas cidades constituíram significativos espaços de socialização, sobretudo no que dizia respeito ao seu processo de escolarização.

³⁶ Esta colocação do autor pretende sugerir que os *assimilados* que estavam em um nível quase igual ao dos portugueses, conseguiram-no por um esforço individual num contexto em que havia possibilidades iguais de ascensão social para todos. O autor ignora, em nosso entender, o quão inibidor o sistema de criação de aspirações era para as populações nativas.

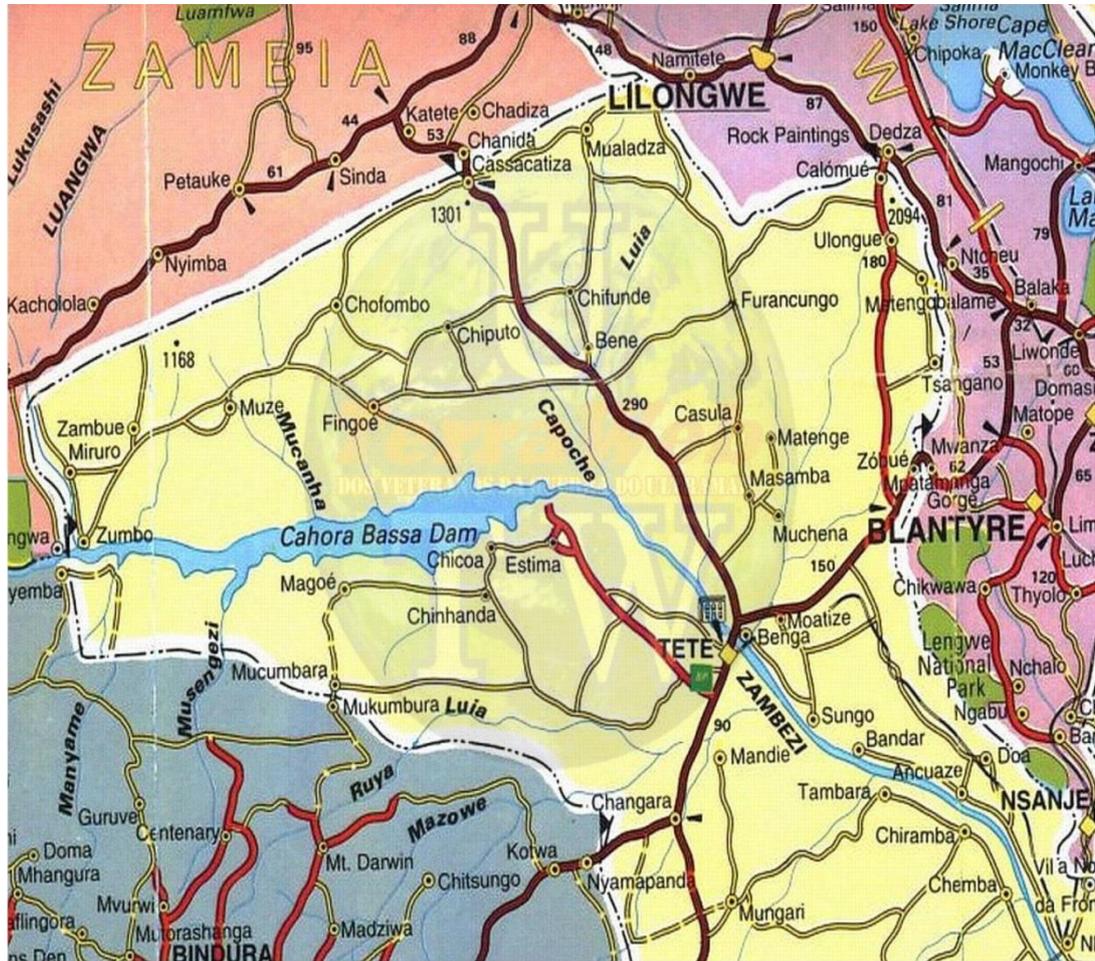
1950, depois de no passado ter sido uma importante vila na região central de Moçambique. A consequência disso é que a “juventude” da cidade era paralela à escassez de níveis educativos elevados, pela ausência de uma imprensa local, pois a cidade na altura não contava com nenhuma publicação, como nos sugere o anuário estatístico de 1968 (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1971). Neste contexto, os assimilados “locais” que aspirassem uma melhor posição social na colônia optavam por migrar para cidades maiores como Lourenço Marques, Beira ou mesmo à vizinha Salisbúria, então capital da Rodésia do Sul.³⁷

É neste contexto que a pesquisa de campo revelou que os assimilados de Tete, tinham um perfil profissional específico. Eram enfermeiros, intérpretes da administração colonial, funcionários de baixo escalão dos correios, professores das escolas rudimentares, entre outros. E como indicamos no capítulo inicial desta tese, este segmento de assimilados, que podemos considera-los de “homens simples”, não têm sido tomado como objeto privilegiado de estudiosos da temática da assimilação em Moçambique. Pelo contrário, estes estudos preferem tomar como seus objetos privilegiados aqueles que, embora vivendo nas margens da sociedade colonial, haviam ocupado nela uma posição de destaque, sobretudo contestando-a tanto no nível da literatura, imprensa, assim como no das mais variadas formas de contestação política, incluindo a organizando da luta armada visando a descolonização do país.

Tomadas as advertências sobre o perfil dos assimilados que habitavam a cidade de Tete, que se caracterizavam por serem “indivíduos comuns” da pequena cidade, se faz necessário indicar elementos que nos permitam ter um conhecimento mais detalhado sobre a cidade de Tete e seus arredores.

³⁷ Atualmente denominado Zimbábue.

MAPA 2 - PROVÍNCIA DE TETE COM DESTAQUE PARA A CIDADE DE TETE, SUA CAPITAL



FONTE: https://meocloud.pt/link/2552dd74-4b13-4576-9824-b231ef81d1f3/10_tetesw1.jpg/

A cidade de Tete é a capital da província³⁸ que ostenta o mesmo nome. É uma província que está ladeada por três países sem acesso ao mar, nomeadamente, Zimbábue, Zâmbia e Malawi. Todos esses países haviam sido, no passado, territórios colonizados pela Inglaterra. A província constituía e ainda constitui uma importante via de interligação entre esses países, assim como permite o seu acesso ao mar, funcionando como um corredor que vai dar ao porto da Beira, na província costeira de Sofala.

A cidade encontra-se ladeada de vilas ou povoados que no período colonial gozavam de grande importância econômica, educativa, ou religiosa na região. Destas, tendo em conta

³⁸ No período colonial Tete era considerado distrito e Moçambique província. Depois da independência nacional e em face da reestruturação administrativa, Moçambique deixa de ser província portuguesa e assume a condição de país independente. Do mesmo modo, o distrito de Tete passa a assumir a categoria de província.

os objetivos da pesquisa³⁹, destacamos Moatize, Marara, Zóbuè e Boroma. Todos esses locais tinham uma relação próxima, dada a curta distância entre eles, mas também por um fluxo de idas e vindas de indivíduos que viviam nesses locais. Tete era (e continua sendo) a cidade capital. Como consequência disso, aliada à sua localização geográfica, a cidade passou a ser um importante centro de oferta de emprego, tanto na construção civil quanto nos mais diversificados tipos de trabalho, incluindo o comercial, burocrático e militar. Moatize, por seu lado possui várias jazidas de carvão mineral que atraía (e ainda atrai) algumas pessoas de Tete e não só, que para lá iam trabalhar. Em suma, Tete e Moatize tinham uma relação umbilical.

Enquanto a vila de Moatize tinha uma ligação com a cidade de Tete assente, sobretudo, no aspecto econômico (jazidas de carvão), Marara, Boroma e Zóbuè constituíam locais que tinham uma presença religiosa e educativa significativa. Nesses locais estavam localizadas as Missões jesuíticas que desempenhavam um papel importante no ensino das populações locais. Efetivamente, conforme veremos mais adiante, alguns de nossos entrevistados tiveram a formação escolar nessas Missões, sendo que as de Boroma e Zóbuè eram as que ofereciam os níveis escolares mais avançados da época destinados às populações indígenas. Isto é significativo que, inclusivamente, indivíduos residentes na cidade de Tete e que quisessem aumentar a sua escolaridade para lá se dirigiam com esse propósito.

Fica claro, pois, que pela importância econômica, educacional ou religiosa, vilas ou povoações como as de Moatize, Marara, Boroma e Zóbuè, estabeleciam com a cidade de Tete uma relação de contato significativa. As pessoas movimentavam-se de um lado para o outro tanto para busca de trabalho quanto tendo em vista as possibilidades de aumentarem a sua escolaridade.

Centrando-nos em alguns dados demográficos, é importante notar que Tete no censo que antecedeu a sua elevação à categoria de cidade, isto é, o anuário estatístico de 1958 (PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE, 1960a), contava com uma área de 18.484 km². Quanto à sua população, o anuário indica que moravam na região cerca de 91.926 habitantes. Destes, o documento divide em “civilizados” e “não-civilizados”. Deste modo, existiam 1.788 indivíduos considerados pelos agentes estatísticos como sendo “civilizados” e os restantes 90.132 da população era considerada “não-civilizada” (indígena). Este último dado é interessante na medida em que sugere o mesmo padrão do que acontecia a nível da colônia: a esmagadora maioria de seus residentes era constituída pela população indígena.

³⁹ A identificação dessas vilas ou povoações como sendo importantes para pesquisa definiu-se em função do destaque que os entrevistados davam a esses lugares.

Contudo, o mapeamento da ocupação do espaço urbano colonial mostra que esta maioria estava relegada a ocupar os espaços mais distanciados do centro da cidade. Com efeito, no período em análise, a cidade de Tete, assim como outras cidades moçambicanas, era composta por três tipos de bairros: a zona urbana, semiurbana e rural. Em um extremo estavam os bairros urbanos, que ficavam no centro da cidade. Estes eram caracterizados pelo predomínio de habitações à base de cimento, ruas pavimentadas, edifícios de vários andares, valas de drenagem, etc. Era aqui onde se concentravam os serviços administrativos, comerciais, militares e habitacionais da cidade.

No outro extremo estavam localizados os bairros rurais, tais como M'pádue, Dégwe e parte de Matundo. Aqui, as casas eram de adobe, com cobertura de capim ou palha, ou seja, o tipo de habitação que a nível de Moçambique é designada de palhota. Estes eram bairros eminentemente rurais e estavam localizados nas zonas mais afastadas do centro da cidade, onde, grosso modo, os seus habitantes eram os indígenas, considerados pelo Estado e elites coloniais como sendo “não-civilizados”.

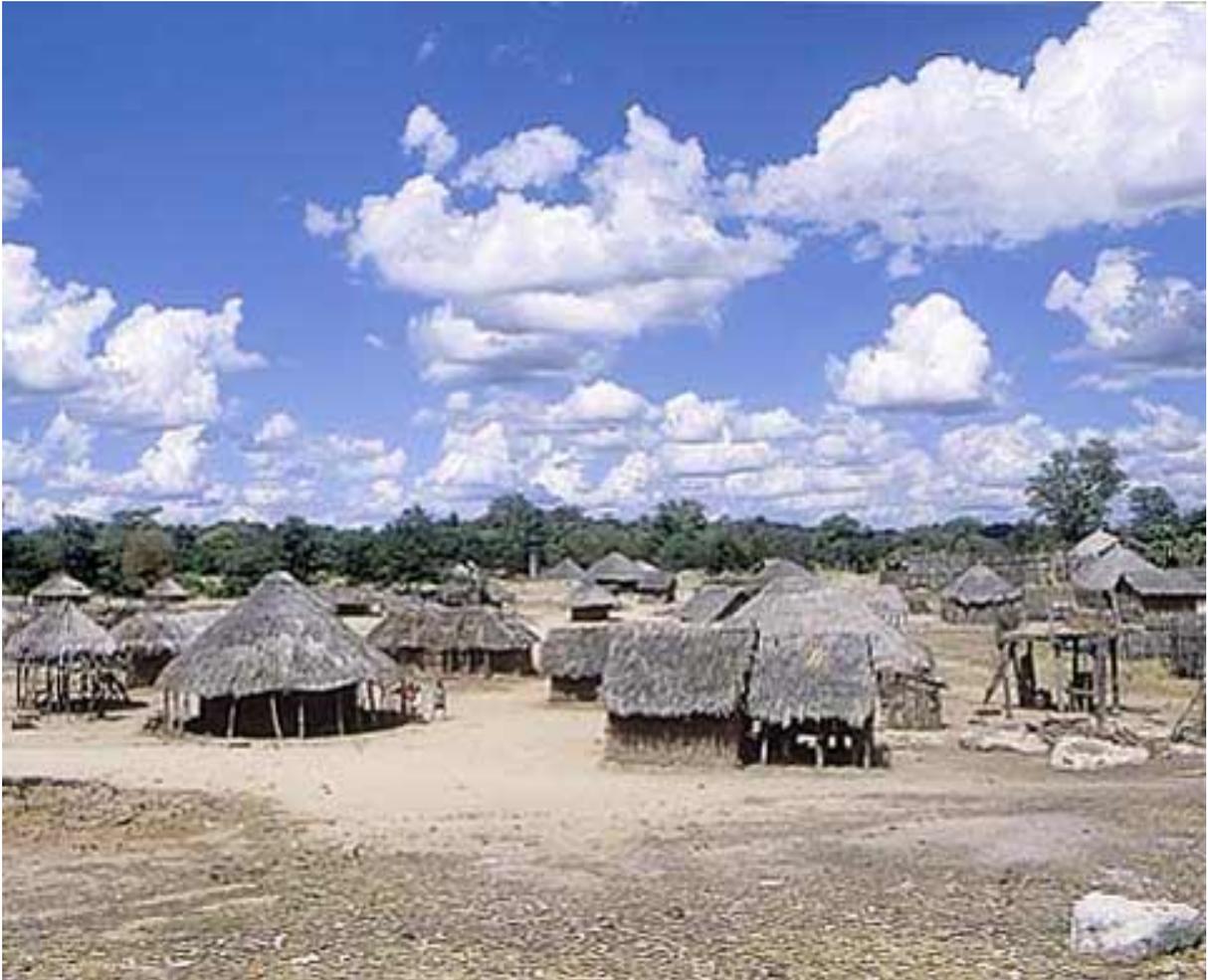
Na região intermediária localizavam-se os bairros semiurbanos, nomeadamente, Matundo, M'fumbe e Mulambe N'dachira. Eles, na verdade, faziam uma espécie de fronteira entre os bairros urbanos e os rurais. Aqui, as habitações caracterizavam-se por “construções de tipo convencional e precário, portanto “palhotas melhoradas”, cobertas geralmente por chapas de zinco, desordenadas devido a existência de terrenos ondulatório e pedregoso” (MANJATE, 2011, p.10). É neste tipo de bairros, conforme veremos ao longo deste trabalho, que os assimilados por nós entrevistados residiam.

FOTO 1- VISTA PARCIAL DO CENTRO DA CIDADE DE TETE DURANTE O PERÍODO COLONIAL



FONTE: <http://gonzagamanuela.blogspot.com.br/2014/11/tete-cidade-mais-quente-do-mundo.html>.

FOTO 2 - VISTA PARCIAL DE UMA ALDEIA, CONSTITUÍDA POR VÁRIAS PALHOTAS



FONTE: [https://www.infopedia.pt/\\$tete](https://www.infopedia.pt/$tete).

A natureza e a distribuição de escolas seguia uma lógica semelhante na cidade e arredores: ela era segregada. E isso constituía um padrão, que não se limitava a Tete pois estava presente a nível de Moçambique⁴⁰. Efetivamente, de acordo com Brazão Mazula (1998), o sistema de ensino colonial pressupunha a existência de dois tipos de escolas: as normais e as rudimentares. A escola normal era para os filhos dos colonos portugueses assim como para os dos assimilados. A escola rudimentar, por seu lado, era de gestão religiosa e estava destinada, grosso modo, aos filhos de indígenas, embora alguns filhos de assimilados também a frequentassem, conforme demonstraremos adiante. Esta segregação do sistema de ensino, era reflexo, como discutimos no capítulo anterior, da política bifurcada do Estado colonial em relação aos indivíduos. Desta forma, se as escolas oficiais tinham a peculiaridade

⁴⁰ O mesmo acontecia em outras colônias portuguesas em África como Angola e Guiné-Bissau que, à semelhança de Moçambique, eram regidas por dois regimes jurídicos, o normal e o do indigenato.

de proporcionarem, aos filhos dos colonos portugueses e assimilados, uma educação igual àquela que era oferecida na metrópole colonial, as rudimentares estavam desenhadas para introduzir o indígena aos valores culturais portugueses.

Para que o indígena acesse à escola oficial (o que era difícil), deveria antes, ter frequentado e terminado com sucesso uma escola rudimentar. O mesmo não acontecia com o filho dos colonos portugueses e assimilados. Estes, supostamente, já haviam sido incutidos na família os fundamentos da cultura portuguesa, daí que acessavam diretamente as escolas oficiais. James Duffy descreve a escola rudimentar, na qual os filhos dos indígenas eram escolarizados e as possibilidades que ele tinha para aceder o ensino oficial:

[O ensino rudimentar] é um programa de três anos. O primeiro ano é chamado “turma de iniciação” e, nesse período ao aluno se ensina as noções de leitura e fala da língua portuguesa. O segundo ciclo, isto é, os dois anos seguintes, corresponde mais ou menos ao primeiro e segundo anos do ensino oficial. [...] as matérias básicas são a leitura, escrita e aritmética, com um pouco de história. Embora não esteja estipulado, às vezes o aluno é ensinado a ter noções de higiene. A instrução é assente basicamente no método catequético. Caso o aluno aprove nos exames governamentais, que são elaborados na capital da colônia ou em Lisboa, e aplicado por um jurado de professores do distrito colonial, no final do segundo ciclo ele pode continuar os seus estudos ingressando no terceiro ano do ensino elementar oficial. Em teoria, o ensino rudimentar é um programa de tres anos. Na prática, porém, é usual ser um programa de quatro ou cinco anos, tendo em conta que poucos alunos, por varios motivos, conseguem completar a escola rudimentar em três anos (DUFFY, 1960, p. 296-297).⁴¹

Embora fosse possível que o aluno indígena ingressasse na escola oficial após ter sido aprovado no exame governamental, fica claro na citação, o quão difícil esse processo era; onde, em alguns casos, o aluno poderia levar um período de cinco anos para que conseguisse alcançar essa façanha. Este era um esforço que os filhos de setores tidos como “civilizados” da sociedade colonial estavam isentos de experimentar, salvo o caso de assimilados que haviam chegado a frequentar escolas indígenas, como foi o caso de alguns que fizeram parte desta pesquisa.

⁴¹ Tradução livre. Do original: *is a three-year program. The first year is called the "initiation class," and during this year the student is taught the rudiments of Portuguese reading and speaking. The second cycle, or the next two years, corresponds closely to the first and second years of the state system. (The student must be seven years old before entering school). The basic courses are reading, writing, and arithmetic, with a bit of history; though this is not stipulated, in some schools the student is sometimes taught the elements of hygiene. Instruction is largely by catechistic methods. If the student passes a government examination which is made up in the colonial capitals or in Lisbon and administered by a jury of teachers from the colonial district at the end of the second cycle he may continue his studies by entering the third year of the elementary school system. In theory the ensino is a three-year program. In practice it is usually a four- or five-year program, since few students, for a number of reasons, manage to complete it in three.*

Olhando concretamente para as escolas existentes na região, existiam, segundo a reconstituição feita a partir dos nossos entrevistados, três escolas oficiais, nomeadamente: a Escola Baptista Coelho, a Escola Feminina Dona Maria II e a Escola Industrial – todas elas localizadas na região central da cidade. No que diz respeito a escolas rudimentares existiam a Escola Rudimentar de Tete e a Missão Pedro – ambas na periferia da cidade. Contudo, nos arredores da cidade, nomeadamente, em Marara, Boroma e Zóbuè existiam estabelecimentos de ensino vinculados à Igreja Católica. Nestas duas últimas vilas localizavam-se um Seminário e uma escola de formação de professores, respectivamente.

Para além dos bairros, escolas e igrejas que constituíam espaços significativos na socialização e sociabilidade dos moradores de Tete, haviam associações e clubes que igualmente desempenhavam a mesma função social. Para ilustrarmos alguns exemplos dessas associações e clubes, basta atermo-nos a um relato feito à época:

[Em Tete] estão em actividade as seguintes associações: Associação de Comércio e Indústria de Tete, Clube de Tete, Grupo Desportivo de Tete, Associação Indo-Maometana, Centro Africano de Tete e Aero-Clube de Tete, fundado pela população da cidade (BRAMÃO, s.d, p. 297).

Apesar de existirem esses espaços de sociabilidade, e talvez ainda mais, nem todos os cidadãos frequentavam tais associações. Como podemos ver pela natureza que os nomes que esses clubes sugerem, pode-se notar que existiam associações de natureza empresarial, esportiva, religiosa, recreativa e as de identificação etno-racial. Dos assimilados entrevistados, os que têm o histórico individual ou familiar de terem frequentado algum desses clubes, indicam ter participado na associação de natureza esportiva (Grupo Desportivo de Tete) assim como na associação de identificação etno-racial (o Clube Africano). Nenhum deles mencionou o Clube de Tete, à exceção de Rui Faria que o considerou como sendo um “clube de portugueses”.

3.3. O processo de identificação e o perfil social dos assimilados entrevistados

A cidade de Tete e seus arredores fazem parte de um vasto território, o vale do Zambeze, que desde a implantação do Estado colonial teve uma história peculiar. Foi a região do interior de Moçambique onde, desde o período do Portugal-império, a corte portuguesa havia concessionado terras a alguns cidadãos portugueses e outros provenientes das Índias (Gôa) em troca de tributos. Tratava-se dos então prazeiros. Esses indivíduos, com o passar do

tempo foram se tornando ricos proprietários de terra e comerciantes, sobretudo de escravos. Estabeleceram-se como senhores daquelas terras a ponto de formarem vários exércitos privativos que lhes ajudavam na captura de escravos, comercialização e expansão dos seus domínios (PAPAGNO, 1980). Esta elite econômica, política e militar, porém, entrou em decadência com a guerra de ocupação efetiva de Moçambique por Portugal (1890-1930)⁴²; onde, impulsionados pela política nacionalista do Estado colonial, pretendeu eliminar todas as formas de poder difuso existente na colônia e, em substituição, centralizar o poder.

Apesar do declínio dos prazeros e da sociedade que representavam, existem, ainda hoje, traços que denunciam a sua presença. Um desses traços, segundo José Capela (2010), são os sobrenomes que existem na região. Entre eles encontram-se os Costa-Xavier, Ferrão, Abreu ou os Carvalho. Foram esses sobrenomes, diga-se “aportuguesados”, que nos ofereceram pistas para a identificação dos nossos entrevistados. Efetivamente, a hipótese de Capela foi parcialmente confirmada durante a realização do trabalho de campo, quando estávamos começando o processo de identificação dos nossos informantes. Ao conversarmos com uma senhora de aproximadamente 80 anos de idade, Maria Piedade, a quem havíamos convidado para que nos contasse um pouco da história da cidade durante o período colonial, ela recusou-se redondamente dizendo que não era a pessoa ideal para fazê-lo:

Existem pessoas que podem te contar melhor a história desta cidade. Vai falar com malta Ferrão, Costa-Xavier, Abreu ou Carvalho, esses são donos de Tete [...]. Mesmo no tempo colonial eles andavam com os portugueses. Minha mãe não nos ensinou nada de especial, mas esses sabem tudo sobre a cidade, vai falar com eles (PIEIDADE, 2014).⁴³

Esta recusa de Maria piedade de partilhar conosco a sua trajetória de vida e a da cidade de Tete, tendo-nos remetido para membros de famílias “mais conhecidas” na cidade, verificou-se igualmente com mulheres das ditas famílias. Elas não se sentiam à vontade de dar entrevista, falando de sua vida a pessoas estranhas, como o éramos. Apesar dessa limitação, fica evidente, nas palavras de Maria Piedade, o significado que determinados sobrenomes tinham (e têm) na cidade, sobretudo quando associados ao período colonial. Contudo, não foi suficiente usarmos este critério para a identificação dos nossos entrevistados. Era importante que tivéssemos o consentimento dos membros dessas famílias para responderem ao nosso roteiro de entrevistas. Isso aconteceu em alguns casos, mas em outros não, sendo que as mulheres dessas famílias faziam parte desse último grupo. Daí que, tirando proveito da técnica Bola de Neve, onde o indivíduo entrevistado indicava um outro que classificava como

⁴² Já mencionada no capítulo I.

⁴³Entrevista exploratória realizada em 01 de agosto de 2014.

sendo de origem assimilada, abrindo caminho para que fossem por ele recebido sem receios de dar entrevista.

Apesar da importância que os sobrenomes tiveram para a identificação dos nossos entrevistados, optamos por trazê-los para este texto na forma de anonimato. Isto decorreu do fato de que eles não se sentiam confortáveis em serem identificados na redação final do trabalho. Efetivamente, durante a realização das entrevistas ficou-nos a impressão de que considerar-se de origem assimilada não dava ao indivíduo comodidade suficiente para verem os seus nomes expostos na redação do texto. Daí que optamos por atribuí-los nomes e sobrenomes fictícios. Mesmo assim, atribuímos esses nomes em função do seu grau de aportuguesamento. Quer dizer, aos nomes e sobrenomes que denunciassem uma “origem” aportuguesada, procurámos substituí-los por outro da mesma natureza. Em contrapartida, aos nomes e sobrenomes que denunciassem uma “origem” africana, substituíamo-los por outros, da mesma índole.

É importante apresentarmos, de forma resumida, o perfil desses indivíduos por forma a podermos tirar, antecipadamente, ilações sobre quem eles eram. Dividimo-los, para fins da análise, em dois grupos, tendo a idade como fator crítico. Enquanto o primeiro grupo foi composto por indivíduos nascidos entre as décadas de 1940-50, o segundo foi composto por aqueles nascidos entre as décadas de 1950-60. Esta divisão em dois grupos de idades encontra a sua justificativa no fato de ir ao encontro à natureza da própria colonização recente de Moçambique. Os integrantes do primeiro grupo nasceram e chegaram à idade adulta no momento em que o país ainda era uma colônia portuguesa. O segundo grupo, porém, teve a particularidade de ter nascido num período em que o Estado colonial vivia sob a ameaça e posterior desencadeamento da guerra de descolonização, passando a reinventar-se por meio de criação de leis menos discriminatórias às populações indígenas. Isto significa que estes indivíduos nasceram num contexto colonial supostamente diferente daquele em que haviam nascido os integrantes do primeiro grupo. Igualmente, estes indivíduos nascidos nessa nova fase do Estado colonial, apesar de terem experimentado o contexto colonial enquanto crianças, a sua chegada à idade adulta coincidiu com a independência do país e instauração de um novo tipo de Estado, o socialista.

QUADRO 7 – PRIMEIRA GERAÇÃO DE ENTREVISTADOS, NASCIDA ENTRE OS ANOS DE 1940-50

| Nome/ idade | Origem familiar | Profissão | | | Escolaridade | | Religião | Tipo de casamento dos pais | Tratamento de enfermidades |
|---------------------------------------|--------------------|--|---|--------------|-----------------|---------------------------|----------|----------------------------------|----------------------------------|
| | | <i>Inicial</i> | <i>Mais longa</i> | <i>Atual</i> | <i>Classe</i> | <i>Tipo de escola</i> | | | |
| Rui Faria (69) | Assimilada | Interprete da Administração Colonial | Locutor de rádio em língua local | Aposentado | 5 ^a | Rudimentar | Católica | Polígamo | Hospital e Curandeiro |
| Paulo Botelho (66) | Assimilada | Mecânico | Fiel de armazém | Aposentado | 9 ^a | Rudimentar | Católica | Polígamo | Hospital e Curandeiro |
| Matias Figueiredo (65) | Assimilada | Funcionário bancário/ futebolista/ músico | Escriturário nos caminhos de ferro | Aposentado | 12 ^a | Oficial/ Rudimentar | Católica | Polígamo | Hospital e Curandeiro |
| Gabriel Chiphiri (71) | Indígena | Professor da escola indígena | Funcionário da Admi- nistração | Aposentado | 9 ^a | Rudimentar | Católica | Monogâmico | Hospital e curandeiro |

FONTE: Autor (2016).

QUADRO 8 -- SEGUNDO GRUPO DE ENTREVISTADOS, NASCIDOS ENTRE 1960-68

| Nome (idade) | Origem familiar | Profissão | | | Escolaridade | | Religião | Tipo de casamento dos pais | Tratamento de enfermidades |
|-------------------------------|-----------------|----------------------|-------------------|--------------------------------|-----------------|-----------------------|----------|----------------------------|----------------------------|
| | | <i>Inicial</i> | <i>Mais longa</i> | <i>Atual</i> | <i>Nível</i> | <i>Tipo de escola</i> | | | |
| Alberto Fernandes (55) | Assimilada | Professor | Professor | Aposentado | Ensino Superior | Oficial | Católica | Poligâmico | Hospital e curandeiro |
| Manuel Santos (47) | Assimilada | Fiel de armazém | Fiel de armazém | Zelador de negócios familiares | 12ª classe | Oficial | Católica | Poligâmico | Hospital e curandeiro |
| José Chale (55) | Indígena | Serralheiro-mecânico | Topógrafo mineiro | Engenheiro de minas | Ensino superior | Rudimentar e Oficial | Católica | Monogâmico | Hospital e Curandeiro |

FONTE: Autor (2016).

Para além da dimensão etária enquanto princípio organizador da pesquisa, os quadros acima revelam que operamos com outros indicadores sociais. Em primeiro lugar, buscamos identificar o *tipo de família* que o indivíduo provinha, se de uma origem assimilada ou indígena. Isto foi feito recorrendo à definição que o entrevistado tinha sobre a sua condição identitária e a de seus pais. Assim sendo, olhando para a primeira geração de entrevistados constata-se que Rui Faria, Paulo Botelho e Matias Figueiredo (todos de sobrenome aportuguesado) se consideravam de origem assimilada, enquanto que Gabriel Chiphiri define seus ascendentes como indígenas. Na segunda geração de entrevistados, Alberto Fernandes e Manuel Santos (igualmente de sobrenome aportuguesado) definem-se como descendentes de assimilados. José Chale, por seu lado, considera-se de origem indígena. Esta forma diferenciada com que os entrevistados se identificaram foi importante na medida em que sugeriu que existia uma diferença entre os assimilados, que tinha a ver com o historial de assimilação na sua família. Enquanto uns tinham um histórico de assimilação mais longo, outros haviam entrado nessa condição tardiamente.

Tomamos igualmente como importante indicador social a *profissão* dos entrevistados. Nesse diapasão, buscamos conhecer a primeira ocupação profissional que exerceram na sua vida, a mais longa e a que exerciam no momento da entrevista. Pelos dados apresentados em ambas os quadros, nota-se que todos os integrantes da primeira geração de entrevistados já se encontram aposentados, o mesmo acontecendo com Alberto Fernandes, da segunda geração. Manuel Santos e José Chale são os que ainda continuam exercendo atividade profissional, o primeiro como Zelador de negócios de sua família e o último como engenheiro de minas em uma empresa da cidade. Olhando mais especificamente ao tipo de profissões que exerceram ao longo da vida nota-se que os integrantes da primeira geração desempenharam ocupações como intérprete da administração colonial e locutor de rádio em língua local (Rui Faria); mecânico e fiel de armazém (Paulo Botelho); funcionário bancário, futebolista e escriturário nos caminhos de ferro (Matias Figueiredo); professor da escola rudimentar e funcionário da administração colonial (Gabriel Chiphiri). Já os integrantes da segunda geração de entrevistados têm a particularidade, como indicamos anteriormente, de só terem iniciado a sua vida laboral no pós-independência. Mesmo assim, vale a pena conhecer as suas profissões. Alberto Fernandes sempre foi professor primário e depois da escola secundária; Manuel Santos começou por ser Fiel de armazém, passando mais tarde a ser zelador dos negócios de sua família e; finalmente, José Chale trabalhou como serralheiro, depois como topógrafo mineiro e atualmente é engenheiro de minas.

O tipo de profissão dos entrevistados, já prenuncia o seu grau de *escolaridade*. De uma forma genérica, notamos que os integrantes da primeira geração detém menor grau de escolaridade se comparado com os da segunda, sendo que Alberto Fernandes e José Chale foram os que concluíram o ensino superior. Contudo, e isto é mais importante para a discussão subsequente, os quadros mostram o tipo de escolas que os entrevistados frequentaram durante o período colonial. Naquela sociedade, conforme já dissemos neste trabalho, havia dois tipos de escolas do nível elementar: a escola oficial e a rudimentar. Enquanto que a escola oficial era reservada para os filhos dos indivíduos que gozavam do estatuto de cidadãos, como os filhos dos colonos portugueses ou assimilados, a escola rudimentar era destinada aos filhos de indígenas. Estes eram encarados como ainda não tendo o grau de civilidade suficiente – domínio da língua portuguesa, amor à pátria, ao trabalho – para estarem nas mesmas condições de aprendizagem que os filhos dos colonos e assimilados. Daí que a sua trajetória escolar deveria começar no ensino de adaptação (rudimentar) e só depois de concluí-lo com êxito é que poderiam almejar frequentar uma escola oficial. Os dados apresentados nos quadros sugerem que, ao contrário das expectativas de que os assimilados frequentariam a escola oficial, a trajetória escolar de nossos entrevistados mostra que alguns deles chegaram a frequentar escolas rudimentares. Com efeito, todos os integrantes da primeira geração de assimilados teve a experiência de ter sido escolarizada na escola rudimentar. Este é um dado curioso pois, em termos formais, sendo eles filhos de assimilados, tinham a possibilidade de estudar em uma escola oficial. Este fato, e já antecipando a discussão posterior, sugere que existiam fatores extrajudiciais que faziam com que nem todos os filhos de assimilados frequentassem a mesma escola que os dos colonos portugueses.

Os dados restantes que os quadros apresentados indicam, e que ilustram o perfil social dos nossos entrevistados, tem a ver com a sua *religiosidade*, a *prática matrimonial* em suas famílias e os lugares onde buscavam *tratamento para as enfermidades* do corpo e espírito. Como se pode notar, todos os entrevistados se declararam católicos, o que refletia o tipo de religiosidade que os colonos portugueses tomavam como “nobre” para que o indivíduo fosse considerado assimilado. Dado curioso é que, embora se considerassem católicos ou descendentes de famílias assimiladas, estes indivíduos provêm de meios onde a poligamia era prática comum. Efetivamente, de entre os entrevistados, apenas Gabriel Chipiri e José Chale, ambos originários de famílias indígenas, é que declararam que os seus pais não haviam sido polígamos. Essa constatação é extensiva às situações em que o indivíduo se via na obrigação

de busca de tratamento para suas enfermidades. Os dados preliminares do quadro sugerem que os entrevistados não frequentavam apenas os hospitais que existiam na cidade, procuravam igualmente tratamento em curandeiros, onde se recorria às formas “tradicionais” africanas de cura.

Fica claro, e este é o nosso argumento ao longo desta pesquisa, que ao se fazer referência ao assimilado não significa necessariamente que este estava “alienado” e desprezasse a cultura africana, conforme sugeria Amílcar Cabral (1980). Pelo contrário, os dados apresentados sobre o perfil de nossos entrevistados sugerem a ambivalência que a condição de assimilado representava no Moçambique-colônia. É nesse sentido, que se faz necessário, analisar com maiores detalhes, essa condição ambivalência da condição identitária dos assimilados, recorrendo à análise da reconstituição que os nossos entrevistados fazem da sociedade colonial. Daí que nas próximas secções deste capítulo nos detemos a compreender a imagem que estes tinham (e têm) de si na sociedade colonial, a sua origem familiar bem como a natureza dos seus espaços de sociabilidade.

3.4. O auto-retrato dos assimilados de Tete

Embora os assimilados não constituíssem uma categoria homogênea, se comparado aos colonos portugueses e indígenas, notamos que eles desfrutavam de uma condição coletiva de identificação. É essa sua condição peculiar, que nos permite aprofundar, no que se segue, como é que esses indivíduos se definiam. Ao assim proceder, estamos nos orientando pelo pressuposto de Georg Simmel (2013), segundo o qual, os indivíduos, apesar de suas diferenças singulares, reconhecem nos outros elementos que permitem considera-los seus homólogos, de carregarem marcas sociais que se identificam com as suas. Ao mesmo tempo, continua o autor, eles também se definem comparando-se com aqueles membros de grupos que socialmente dele se distingue.

Desta forma, procuramos compreender, nesta secção, os elementos que os assimilados de Tete acionam para definir a sua condição identitária, relacionando-a com a dos indígenas e colonos portugueses. Para melhor alcançarmos este objetivo, buscamos compreender tal fato assumindo a diferenciação que previamente havíamos feito entre as duas gerações de indivíduos por nós entrevistados, a geração “mais velha” e a dos “últimos” assimilados.

3.4.1. Os assimilados “mais velhos”

O primeiro grupo de assimilados que constituiu esta pesquisa foi composto pelos seguintes indivíduos: Rui Faria, 61 anos de idade no momento da entrevista; Paulo Botelho, 66; Matias Figueiredo, 65 e; Gabriel Chiphiri, 71.⁴⁴ Apesar de suas trajetórias e experiências de vida serem singulares, é possível captarmos elementos que eles têm em comum. Um dos elementos mais significativos é o fato de todos serem e sempre terem sido católicos. Ao mesmo tempo, tiveram uma educação religiosa, sobretudo em escolas rudimentares, ao cuidado de missionários jesuítas. Estas escolas tinham a particularidade de serem reservadas aos filhos das populações indígenas, dado que gozavam de um estatuto jurídico diferenciado decorrente de o Estado os ter classificado como “não-civilizados”. Contudo, sendo os indivíduos entrevistados originários de famílias assimiladas, à priori, tinham a possibilidade de estudar em escolas oficiais. A não concretização dessa possibilidade os levou a partilhar o espaço e os conteúdos escolares com os filhos da população indígena. Assim, nessa situação, em que a escola possibilitava a interação entre meninos provenientes de meios assimilados e aqueles dos meios indígenas, associado às representações que a sociedade colonial difundia sobre esses grupos, possibilitou que os assimilados criassem uma imagem de si que usava os indígenas como o *alter-ego* de sua definição. Em outras palavras, os assimilados em função da convivência com os filhos da população indígena, no meio escolar rudimentar, passaram a construir uma imagem específica de si, que buscava se diferenciar daqueles.

Rui Faria (61) é descendente de uma família de assimilados. Apesar dessa condição familiar, sua trajetória escolar caracterizou-se por ter frequentado o sistema de ensino que era destinado à população indígena. Ao mesmo tempo, a trajetória de Rui indica que profissionalmente ele foi professor na escola rudimentar (destinada aos indígenas) e mais tarde foi locutor de rádio em língua local (cinyungwe). A trajetória escolar e profissional de Rui mostra que ele era um descendente de assimilados que navegava pelos dois mundos (assimilado e indígena), na medida em que apesar de ser originário de meios assimilados, sua formação escolar e o trabalho que posteriormente veio a desenvolver estava virado à população indígena. É em função desse perfil social de Rui que ele vê a sua condição de assimilado e a de sua família:

Os meus pais eram muito conhecidos na cidade [...] eles foram quase os fundadores de Tete. Eles foram um dos *primeiros habitantes negros da*

⁴⁴ Conforme indicamos anteriormente, estes nomes são fictícios.

cidade. Eram civilizados. O meu pai trabalhou nos correios na altura, com os brancos! Penso que os meus pais eram assimilados porque naquela altura existia dois tipos de pessoas: os *anhacunjas*, que eram aqueles que viviam fora da cidade, que não vinham para aqui de qualquer maneira; e existia os assimilados, que eram *aqueles que tinham a educação do branco*, que *sabiam comer a garfo e faca* [...] sim, o meu pai era assimilado (FARIA, 2015).

A definição de assimilado feita por Rui, recorrendo à experiência de sua família, nos oferece elementos importantes para tomarmos em consideração para análise. Ela elucida que ser assimilado tinha uma dimensão de *precedência*, na medida em que, ser um dos primeiros habitantes negros na cidade lhes conferia um estatuto diferenciado aos olhos de seus conterrâneos negros. Para além desse elemento, Rui elucida a condição de *civilidade* do assimilado que, por exemplo, era representado pelo fato deste saber comer de garfo e faca. Outro elemento importante a partir do qual Rui define o assimilado é o contato permanente deste com a população colona, evidenciado pelo fato de seu pai ter trabalhado nos correios, juntamente com os colonos portugueses. O último indicador da condição de assimilado, evidenciado na citação, é o *lugar de residência*. Neste caso, o assimilado era aquele que residia na cidade enquanto que o indígena habitava fora dela. Em termos simples, para Rui Faria a condição de assimilado combinava a precedência, o grau de civilidade, o contato com a população colona no ambiente laboral e o fato deste habitar o espaço urbano.

É interessante notar como elementos de identidade social e status se cruzam nesta concepção de assimilado. Em primeiro lugar, Rui Faria estratifica os habitantes de Tete em dois grupos: os moradores da cidade e aqueles que residiam fora dela. A sua família foi uma das primeiras a residir naquele espaço, conhecia os códigos culturais dos colonos portugueses e inclusivamente partilhou o mesmo espaço laboral com aqueles. Assim sendo, ao mesmo tempo que estratifica, Rui indica o lugar social de sua família, classificando-a como uma família de assimilados. Esta constatação é importante para uma discussão mais ampla de construção de status de grupos sociais em situações de contato entre diferentes grupos sociais. Embora se refira a uma situação de construção de grupos étnicos em contextos africanos (a qual não é nosso interesse discutir), Patrick Chabal (2009) mostra a importância da “precedência” de um grupo em determinado território na sua reivindicação de certo status social *vis-à-vis* outros segmentos sociais. E, no caso de Rui, foi essa precedência na cidade que possibilitou que estivesse mais próximo dos colonos portugueses, tanto no mercado de trabalho quanto na incorporação de seus hábitos e costumes (comer de garfo e faca). Ou seja, sua precedência na cidade e tudo o que ela possibilitou, conferiu a família de Rui, e a este em

especial, uma condição de status socialmente reconhecido por outros habitantes da cidade como sendo a de assimilado.

À semelhança de Rui, Paulo Botelho (66) pertencia ao grupo de assimilados que circulava na fronteira entre o meio assimilado da cidade e o indígena. Ele é originário de uma família de assimilados, mas a sua educação caracterizou-se por ter frequentado escolas originalmente concebidas para a população indígena. Olhando para a sua experiência familiar, Paulo define sua condição de assimilado:

Acho que os meus pais eram assimilados, eu também sou [...] somos assimilados porque *o meu avô, pai do meu pai foi um viente*⁴⁵. Ele veio de Angola lá para 1920, por aí. Vinha para trabalhar na empresa de telecomunicações. Ao chegar aqui arranhou uma rapariga⁴⁶ e teve filhos. Então, *quem vinha é porque tinha que ser assimilado e a sua descendência idem*. Assim, *o meu pai foi assimilado e eu também* (BOTELHO, 2014).

Ser assimilado para Paulo tem dois significados. O primeiro diz respeito ao fato de, para que o indivíduo fosse considerado assimilado, deveria ser proveniente de outro quadrante. Isto é, essa condição era definida para indivíduos que não fossem originários de Tete, e que para lá haviam se dirigido porque iam trabalhar em uma empresa local. O segundo elemento presente na concepção de Paulo é o *caráter hereditário* da condição de assimilado ao restante de sua descendência. Assim sendo, se o pai fosse assimilado, transmitia essa “herança” ao seu filho. Este faria o mesmo para o neto, e assim por diante.

Fica evidenciado na imagem que Paulo tem do assimilado, a existência de uma classificação social dos indivíduos que os distinguiu entre “estrangeiro” (viente) e o tsetense originário. Em função dessa classificação, Paulo concebe o assimilado e o não assimilado (indígena), sendo este último aquele indivíduo que tem certa precedência na região. Esta precedência, porém, não representa na aceção de Paulo, uma possibilidade constituinte de status – como aconteceu no caso de Rui. Pelo contrário, ao considerar que “quem vinha (de fora) é porque tinha que ser assimilado”, Paulo revela que existia socialmente o *imperativo* de identificar o assimilado com o “estrangeiro” à cidade. É importante compreendermos este fato, associando-o à condição dos colonos portugueses na região, que também eram “estrangeiros”. Estes, ou seus antepassados, independentemente do período que residiam em Tete, não eram uma categoria social daí originária. Eles vinham de Portugal. A sua chegada a Tete, e Moçambique em geral, foi acompanhada com a ideia de levar a civilização para uma

⁴⁵ Condição de alguém não originário do local, que para lá se deslocou por alguma razão.

⁴⁶ Entenda-se como “uma jovem mulher”.

região supostamente desprovida dela, conforme discutimos no capítulo II. Nessa perspectiva, Paulo entende que o negro que fosse “estrangeiro” à cidade (o seu avô viera de Angola), e fosse para lá se vincular a uma profissão que estivesse próxima a dos colonos portugueses, estava em uma posição diferente da dos indígenas. Ele era assimilado.

Se Rui e Paulo têm uma concepção aparentemente pacífica da condição de assimilado, o mesmo não acontece com Matias Figueiredo (65). Este define essa condição de uma forma tensa. Efetivamente, Matias considera-se originário de uma família assimilada, embora recuse que ele também o tenha sido. Define-se como negro embora enfatize sempre que a maior parte dos integrantes de sua família fosse mestiça. Sua vida caracterizou-se por ter sido cruzada por três principais atividades, nomeadamente, como funcionário na burocracia de empresas privadas de médio e grande porte (Banco, Carbonífera e Caminhos de Ferro); na prática futebolística e; na vida musical:

Os meus pais eram pessoas muito conhecidas na cidade, pois o meu pai, só por ser um representante dos serviços migratórios do Malauí⁴⁷ aqui em Tete, só isso já fazia ele ser uma pessoa muito conhecida e respeitada. É que naquele tempo esse tipo de trabalho quem fazia eram brancos pois *não havia confiança nos negros*. Naquela altura, aqui em Moçambique, as pessoas negras que faziam um trabalho igual a esse eram aquelas que eram consideradas assimiladas. Então, *se ao meu pai era confiado esse tipo de trabalho, então, acho que ele era assimilado*.

Acho que os meus pais eram assimilados porque *o nível de vida que eles levavam era superior a outras camadas sociais que viviam ao nosso redor [...]*. Eram pessoas que tinham o mínimo. Houve uma altura aqui, antes da construção da ponte⁴⁸, onde havia barcos a motor para a travessia do rio. Nós tínhamos um barco a motor, que transportávamos pessoas entre as duas margens.

Os meus pais também tiveram uma espécie de restaurante que estava anexado à nossa casa. A maior parte de pessoas que frequentava esse restaurante eram aquelas pessoas que o meu pai trabalhava com elas (os migrantes), eles iam matabichar⁴⁹, almoçar e jantar.

Então, o nível de vida dos meus pais não foi mau. Eles eram aquele tipo de pessoas que os brancos chamavam de assimilados.

Nós ficávamos ofendidos ao sermos considerados assimilados pois eles (portugueses) eram estrangeiros, vieram para cá à força, dominou-nos e depois criaram essa estrutura, de nos chamar de assimilados! Para quem era esperto via logo que aquilo era uma forma de espezinhar as pessoas. *Então eles chamavam de assimilados àquelas pessoas que temiam, que eram pessoas abertas, que também tinham ido à escola. A minha mãe não teve escolaridade, mas era daquelas pessoas que tinha condições de vida que comparava com algumas e superava a outras pessoas* (FIGUEIREDO, 2015).

⁴⁷ País que faz fronteira com Moçambique, distando pouco mais de cem quilômetros da cidade de Tete.

⁴⁸ Trata-se da atual ponte Samora Machel, que liga a margem norte e sul da cidade.

⁴⁹ Tomar café da manhã.

É interessante observar que Matias, baseando-se na sua experiência individual e familiar, introduz a dimensão econômica na forma como concebe o assimilado. Ele sublinha a ideia de que ser assimilado significava ter condições de manutenção econômica asseguradas, comparativamente a outros residentes da cidade. No caso de sua família, para além de uma posição profissional do pai que lhe permitia ter acesso a recursos econômicos, tinham um pequeno restaurante e mais tarde um “taxi-barco”. Aqui, como podemos notar, não se trata da dimensão econômica por si mesma, enquanto apenas um meio de vida que permite Matias classificar a sua família de assimilada. A sua família só se tornava assimilada quando encarada de uma forma comparativa tanto com a dos colonos portugueses quanto com a dos indígenas. Isto fica claro quando Matias define a condição da mãe, assumindo que ela não chegou a frequentar a escola, mas que: “era daquelas pessoas que tinha condições de vida que comparava com algumas e superava a outras pessoas”.

Outro dado interessante que Matias traz na sua concepção de assimilado é a questão da *confiança*. Para si, ser assimilado remete àqueles negros a quem os colonos portugueses confiavam determinadas posições profissionais que tinham certo valor, não apenas econômico, como também social e simbólico. No caso de seu pai, era-lhe confiada a posição de agente de controle migratório. Se retornarmos ao que discutimos no primeiro capítulo, quando abordávamos sobre a noção do tipo de relação entre colonos franceses e africanos urbanos e escolarizados, aí ficou claro que estes se constituiriam em “aliados” dos colonos (LABOURET, 1940); afinal de contas, os assimilados entendiam a língua e cultura dos colonos. Parece-nos ser essa ideia que fica posta quando Rui elenca a confiança como um elemento distintivo para um indivíduo ser considerado assimilado.

Contudo, o assimilado não era esse fiel aliado nativo do colono. Ele construía uma imagem de si que não necessariamente se punha ao lado dos colonos e renegando os não assimilados. Ele se constituía, como esta pesquisa mostra, criando uma imagem de si que não se confundisse completamente com os colonos portugueses nem com os indígenas. E isso está evidente na tensão que Matias apresenta da condição identitária de seus familiares e a sua. Como vimos acima, Matias aceita que os seus pais tenham sido assimilados, dada a sua condição econômica e de merecedores de confiança pelos colonos portugueses; porém, ao contrário de Paulo Botelho – que considera que era assimilado porque os seus pais também o haviam sido – Matias recusa essa condição. Para ele, classificar a pessoa de assimilado era a estratégia de discriminação que os colonos portugueses usavam para reduzir a competição por determinadas benesses que a sociedade oferecia. Trata-se do mesmo padrão que Zamparoni

(1998) identificou em Lourenço Marque ao notar que, à medida que mais indígenas se assimilassem, os colonos portugueses criavam estratégias de diferenciação social por meio de um associativismo trabalhista excludente. Daí que na perspectiva de Matias, atribuir a outrem a identidade de assimilado significava recordá-lo que, apesar de ostentar um perfil escolar ou profissional próximo ao do dos colonos portugueses, estava em uma posição de inferioridade em relação àqueles. Entra aqui em jogo aquilo que Michèle Lamont, Stefan Beljean e Matthew Clair (2014), caracterizaram de processo simbólico de demarcação de fronteiras sociais, onde o racismo, o seu uso enquanto categoria classificatória, por exemplo, dava suporte a essa representação do “outro” e a conseqüente influência nas possibilidades concretas de integração plena do indivíduo na sociedade.

Este posicionamento de Matias, onde por um lado considera que os seus pais haviam sido assimilados, mas que não se considerava como tal porque lhe soava a uma classificação discriminatória, merece atenção redobrada. Conforme dissemos anteriormente, Matias para além de ter sido funcionário bancários e mais tarde ter trabalhado nos Caminhos de Ferro, fora igualmente jogador de futebol e músico. Ele circulava constantemente em lugares sociais que os colonos portugueses estavam presentes. A partir de suas palavras (que tornaremos mais explícitas adiante), Matias considerava-se um futebolista muito querido, que inclusivamente os colonos portugueses o “aliciavam” para que jogasse em seus clubes. Igualmente, cantava para os mais variados públicos, tanto para os colonos portugueses, outros assimilados ou mesmo indígenas. Em nosso entender, é exatamente essa abertura que ele tinha para frequentar diferentes espaços que os colonos portugueses frequentavam que mostrou, na prática, que ele não era tratado como um “igual”: era apenas um assimilado que jogava e cantava bem, mas não um “igual”. Esta situação, nos remete ao estudo de Leo Spitzer (2001), sobre a integração de uma família de assimilados, os May, na Serra Leoa⁵⁰. Ele nota que, quanto mais eles se viam em meios dos colonos europeus, frequentando os mesmos espaços sociais e tendo possibilidades de vida próxima às daqueles mas sentiam, subjetivamente, que aquele não ser o seu mundo, sobretudo pela discriminação racial pela qual passavam. Eles nunca chegavam a ser um “igual” ao colono europeu.

Gabriel Chiphiri (71), outro de nossos entrevistados, teve ao longo da vida uma relação bastante significativa com a igreja católica e as formas de vida que esta sugeria a seus crentes. Desde pequeno frequentou escolas que estavam a cargo de missionários jesuíticos e, na adolescência, estudou como aluno interno do seminário, assim como na escola de formação

⁵⁰ Para além desta família, Spitzer analisou os casos da família Rebouças, do Brasil e dos Zweig, da Áustria.

de professores a cargo desse grupo religioso. Após sua formação, Gabriel trabalhou como professor em escolas indígenas, controladas pela Igreja Católica. Esta observação preliminar é importante na medida em que nos ajuda a perceber a concepção de assimilado na perspectiva de um indivíduo que considera ter sido indígena, *por uma questão de opção*, mas que, sua trajetória escolar e profissional sugere que reunia condições objetivas para ter sido considerado pelo Estado como um assimilado.

A sua definição de assimilado pode ser encontrada quando fala de si e de sua família:

Meu pai não era assimilado, ele era católico e prestava serviço de carpintaria para as Missões. Não era assimilado porque ser assimilado era uma coisa voluntária, não era obrigação! Se a pessoa quisesse ser assimilada tinha que procurar dois padrinhos e ir ao Registo Civil. Esses padrinhos tinham que ser assimilados, não pessoas quaisquer [...]. Também tinha que prometer que quando fosses assimilado *devias obrigatoriamente abandonar alguns usos e costumes*. Isso só por seres assimilado! Tinha os teus direitos e deveres. *Então ser assimilado era uma condição de poder ter mais direitos, mas não era obrigatório*.

Eu até 1972 não era assimilado, tinha Caderneta Indígena. *Só que, para que eu passasse a ser intérprete oficial tinha que exhibir o documento que certificava que eu era assimilado*. Então, fiz um registo forçado. [...] Tinha um irmão que trabalhava no Registo, tinha um primo que trabalhava no cartório. Então, foram eles que providenciaram o meu documento, pois as datas do concurso estavam a espirar e eles deram uma ajudinha! Nesse período já não exigiam padrinhos. É que *com a guerra* [de descolonização] *o governo colonial decidiu assimilar toda a gente, mesmo que não fosse alfabetizado ou que não tivesse padrinhos* [...]. Eles mandavam brigadas móveis para registar as pessoas e ter controle sobre as pessoas, assim como para recrutar homens para o exército. Eu fui registado numa brigada (CHIPHIRI, 2015).

Como podemos notar, Gabriel tem uma concepção de assimilado que não sugere uma condição nem de estatuto econômico, civilidade, precedência na cidade, “estrangeiro” à cidade, lugar de moradia ou herança familiar. Para ele ser assimilado era uma questão de escolha do indivíduo. De acordo com Gabriel, o indivíduo tanto poderia optar por se identificar como indígena quanto como assimilado, dependendo daquilo que ele quisesse para a sua vida. No caso de optar por ser assimilado, bastava que ele fosse alfabetizado, arranjasse um padrinho assimilado e se dirigisse a um cartório, solicitando um Bilhete de Identidade. Nesse ato, o indivíduo deveria prometer que doravante deixaria de praticar determinados costumes e hábitos que o Estado colonial desencorajava. No seu caso específico, nunca se interessou em se tornar oficialmente assimilado (ter o Bilhete de Identidade) pois *não havia optado por viver como um assimilado*. Só quando tomou a decisão de trabalhar para a burocracia do Estado colonial (em 1972), é que Gabriel ponderou e decidiu tornar-se

formalmente um assimilado.⁵¹ Este processo foi facilitado, no entender de Gabriel, pela política de assimilação massiva que o Estado colonial estava a desencadear, concedendo Bilhetes de Identidade sem os condicionamentos de antes.

O caso do Gabriel é interessante na medida em que nos sugere a perceber o sentido que o “ato” de se tornar assimilado tinha para alguns indivíduos. Apesar dele ter sido escolarizado, em virtude de sua passagem pelo seminário e ter frequentado o curso de formação de professores, durante grande parte de sua vida se identificou como indígena. Para ele, tornar-se assimilado não fazia parte de suas aspirações dentro da sociedade colonial. Isto nos sugere que a busca de determinados valores, que à época eram tidos como “nobres” – como era o caso de portar um Bilhete de Identidade e todo o simbolismo que ele representava –, não era percebida da mesma maneira por todos os indivíduos. Este dado é importante, pois, nos coloca em diálogo com a já citada afirmação de Thomaz (2001, p.147), segundo a qual: “a cultura portuguesa não era apenas a dominante; ela proporcionava o acesso a um conjunto de elementos associados às ideias de civilização e cultura, além de ser representada e vivida no cotidiano como uma cultura superior”.

Concordamos com esta colocação de Thomaz, no sentido de que, tanto o Estado quanto as elites coloniais, incluindo algumas religiosas, procuravam difundir essa ideia de superioridade da “cultura” portuguesa. Contudo, acrescentamos que nem todos os valores “superiores” que se difundiam naquela sociedade tinham influência determinante nas escolhas e na construção de projetos de vida dos indivíduos. Existiam indivíduos que se conformavam com o seu estilo de vida, que não viam na “conversão” a assimilado, ou seguir um estilo de vida igual ao que os colonos portugueses seguiam como um caminho sem o qual não poderiam viver na sociedade colonial. O caso de Gabriel, embora não seja quantitativamente representativo, é qualitativamente significativo a esse respeito. Ele só se torna assimilado por um evento fortuito, num contexto de mudanças: pretendia trabalhar como intérprete oficial (ao que era exigido a apresentação do Bilhete de Identidade) e num momento em que a barreira jurídica entre indígena e assimilado tendia a ser menos rígida, dada a abolição do regime jurídico de indigenato em 1961.

⁵¹ Esta opção de trabalhar para a burocracia do Estado colonial resulta, conforme fica mais detalhado quando discutimos as profissões dos assimilados (vide secção 3.5.5), pelo fato de ele e seus colegas professores da escola rudimentar terem estado sob suspeita da polícia secreta portuguesa (PIDE) de apoiarem o recrutamento de jovens para integrarem o movimento nacionalista (FRELIMO) que então se formava na Tanzânia. Nesse contexto, para tirar essa desconfiança que recaía sobre si, Gabriel optou por ir trabalhar em um dos locais menos suspeitos: a burocracia do Estado colonial.

Pelo discutido nesta secção, estamos agora em condições de fazer um balanço sobre as concepções que os entrevistados “mais velhos” têm de sua condição de assimilados na sociedade colonial. De uma forma geral, podemos afirmar que, para considerarem um indivíduo como assimilado sugerem que este deveria fazer parte de uma família que estivesse estabelecida no local há tempo relativamente longo, deveria residir na cidade e não fora dela. Contudo, a condição de assimilado é igualmente atribuída aos indivíduos que não fossem originários da cidade, e que para lá se haviam dirigido a trabalho, lado a lado com os colonos portugueses. Esta condição de pertença a famílias que residiam a mais tempo na cidade ou de famílias “estrangeiras” à cidade, conferia simbolicamente uma herança social aos seus descendentes, passando estes últimos a se considerarem igualmente assimilados, o mesmo acontecendo com as gerações seguintes da família.

Ao mesmo tempo, ter um grau de civilidade (escolaridade, usar garfo e faca durante as refeições); dispor de condições econômicas suficientes de sobrevivência, desempenhar atividades profissionais próximas às dos colonos portugueses; gozar de sua confiança e; finalmente, ser portador de um Bilhete de Identidade, constituíam elementos a partir dos quais os indivíduos se viam na condição de assimilados. Cada um desses elementos, encarados de forma isolada ou combinada, constituíam fatores importantes para a construção de sua identidade social.

Contudo, vale notar, conforme nos mostrou o caso de Gabriel, que tornar-se assimilado não constituía uma condição a qual os indivíduos simplesmente aceitavam ou aspiravam. As experiências individuais e familiares que estes traziam, as suas interações sociais com os demais indivíduos na sociedade colonial é que sugeriam a aceitação ou rejeição da condição de assimilado. Sugeriam, igualmente, as aspirações sociais de os indivíduos empreenderem ou não um projeto de vida com vista a se tornarem assimilados.

3.4.2. A geração dos “últimos” assimilados

A peculiaridade destes indivíduos, nascidos na guinada dos anos de 1950 e início de 1960, é que na década em que vivenciaram sua infância o Estado colonial estava se reconfigurando, como resposta ao movimento interno e internacional pela descolonização (vide capítulo II). Este grupo de assimilados não coincide necessariamente com aquele que Washington Nascimento (2013), analisando o caso angolano, designa de “novos” assimilados de Luanda. No contexto estudado pelo autor os “novos” assimilados se referiam aos

indivíduos de origem interiorana e rural, que haviam tido uma escolarização em missões religiosas protestantes e que haviam optado por residir em centros urbanos, especificamente na capital da colônia, Luanda. Estes se diferenciavam dos “antigos” assimilados pela antiguidade desse estatuto que os últimos disfrutavam. Efetivamente, de acordo com Nascimento, estes se constituíam na elite política negra urbana estabelecida, cuja formação, enquanto categoria social, remonta aos primeiros contatos com os colonos portugueses quando estes chegaram ao território.

Ao usarmos o termo “últimos assimilados”, nesta parte da pesquisa, ao contrário de Nascimento, estamos fazendo referência a uma geração de filhos de assimilados ou indígenas nascida no período em que o Estado colonial estava se reformando e que, por via disso, passaram a ver a sua condição cidadã alargada comparativamente a de seus pais e avôs. Isto significa que estes passaram a ter mais oportunidades educativas, econômicas e de cidadania que os integrantes do grupo de assimilados que analisamos na secção anterior. Só para termos uma ideia, dos três entrevistados aqui considerados, todos frequentaram escolas oficiais, coisa que os seus antecedentes dificilmente tinham acesso. Essa relativa “facilidade” acontecia inclusivamente com alguns indivíduos originários de meios indígenas, como José Chale (55 anos), que igualmente teve a possibilidade de estudar em uma escola oficial. Para além de José, outros integrantes deste grupo de entrevistados foram Alberto Fernandes (55) e Manuel dos Santos (47), ambos provenientes de famílias assimiladas.

Alberto Fernandes nasceu na cidade de Tete no ano de 1960. Ele é filho de Frederico Fernandes, um assimilado que também nascera em Tete no ano de 1925 e de Maria Coutinho que originariamente não provinha de família assimilada, mas que acabou por sê-lo pelo casamento. Frederico, por sua vez, é descendente de João Fernandes, igualmente assimilado. Tanto o pai quanto o avô de Alberto foram funcionários da empresa de correios da cidade. Alberto considera que sua família era assimilada, pois:

Eram pessoas muito conhecidas e respeitadas na cidade, pois, a família Fernandes foi a primeira cujos membros eram letrados. Eles, na verdade, eram assimilados. Só para ter uma ideia, o meu bisavô já sabia ler e escrever, ele era uma das pessoas que fazia a contagem e redigia relatórios sobre as pessoas que viviam ao longo do vale do Zambeze, para as autoridades coloniais. O meu avô foi um funcionário dos correios e o meu pai, depois de se ter formado em enfermagem, foi igualmente trabalhar da empresa de correios cá em Tete (FERNANDES, 2014).

Saber ler e escrever constituía um elemento importante para definir os assimilados, considera Alberto. No caso específico de seus ancestrais, ao simples fato de saberem ler e escrever acrescenta-se a precedência desse fato. Ele nota que homens de sua família já sabiam ler e escrever a três gerações, começando pelo seu bisavô. Para além da habilidade na leitura e escrita que segundo Alberto definia a condição de assimilado, o fato de o indivíduo trabalhar para as autoridades coloniais reforçava essa posição. Efetivamente, ele mostra o quão importante foi trabalhar na empresa de correios local, tanto para o seu avô quanto para o pai. Inclusive o último optou por abandonar a profissão de enfermeiro para ir trabalhar nos correios. É em função desses dois fatos que Alberto considera que os seus pais eram pessoas muito conhecidas e respeitadas na cidade. Independentemente de quaisquer outros fatores que entrem em cena, na concepção de Alberto – baseando-se na sua experiência familiar – ser assimilado significava fazer parte de uma família com um histórico de habilidades de leitura e escrita, e que, profissionalmente tivesse vínculos com as autoridades coloniais.

Manuel dos Santos (47), embora tenha nascido e tido a primeira infância já no final do período colonial, é igualmente descendente de uma família de assimilados. O seu avô foi o primeiro membro da família a se tornar assimilado. Depois dele, o pai de Manuel também se tornou assimilado. Embora este informante não tenha vivido de forma efetiva o período colonial (pois era criança), traz consigo uma memória de herança familiar bem concisa, evidenciando eventos e datas de forma detalhada. Isto nos sugere que a sua família, de alguma forma, primava pela transmissão de seu historial de assimilação, o que acabou influenciando as representações que este tem de seu passado familiar e individual.

Centrando-se nesse passado familiar, onde o pai fora enfermeiro, Manuel considera:

Os meus pais eram pessoas muito conhecidas na cidade. O meu pai era quase o dono da cidade. Até hoje costumo usar o nome [...] *o nome dele dá-me toda a garantia nesta cidade*. Ele era um homem bom e fazia assistência clínica em muitas casas da cidade. Ajudou muita gente. Então embora ele tenha falecido em 1988, o nome dele ficou até hoje. Ele tratava tanto brancos como negros, não separava as pessoas. Ele sendo de família rural, atendia os negros com muito gosto.

Ele era um assimilado. Criou muitos filhos, que hoje são doutores, que estão bem na vida! A partir dele algumas pessoas conseguiam entrar em escolas oficiais pois ele apadrinhava. *Ele era assimilado porque naquela altura, bastasse que a pessoa tivesse a quarta classe [...], estudasse em escolas oficiais, tornava-se um assimilado*. Só o fato de seres um enfermeiro, seres um professor, seres um funcionário do Estado, eras considerado assimilado. O meu avô também foi assimilado. Ele foi o primeiro assimilado na nossa família. Foi professor na Missão de Marara. Isso foi mais ou menos lá para 1947. *Ele era criador de gado*. Foi graças a esses animais que o meu pai

conseguiu estudar. Quando o meu avô falece, a esposa não aguentou e suicidou-se. O meu pai tinha apenas dois anos. Então, ele passou a ser *criado pelo tio, que trabalhava como interprete da administração, ele também era assimilado, era a elite civilizada!*

A minha mãe não era de família de assimilados, apenas ficou assimilada quando casou com o meu pai. Ela sabia escrever o nome dela mas não era assimilada (SANTOS, 2014).

Apreciando os elementos que Manuel evidencia, notamos que, por um lado, reitera aquilo que os outros entrevistados já disseram e, por outro, introduz novas indicações. Em primeiro lugar, traz à tona a questão do sobrenome. Este assume em sua fala uma dimensão de status. Manuel diz que mesmo após a morte do pai, o nome daquele lhe permite, ainda hoje, ter acesso a determinados círculos que outras pessoas eventualmente não tenham. Ele herdou o nome de alguém que teve muito protagonismo na cidade, entre outras coisas, por ter sido assimilado. E não foi apenas o pai que o fora, esse status é de família. O seu avô também se viu nessa condição, assim como o tio-avô. Mesmo a mãe, que se juntou ao pai pelo casamento acabou se tornando assimilada em função dessa instituição. Isto sugere, à priori, que para Manuel, ser assimilado é uma coisa de família, que tem um elemento socialmente herdado entre os seus membros, fazendo com que essa característica se perpetuasse no tempo.

Outra questão interessante que Manuel nos traz na sua percepção sobre a condição do assimilado é a de que esta estava vinculada a profissões específicas, nomeadamente, a de enfermeiro, professor ou funcionário do Estado colonial. Efetivamente, analisando as profissões que os entrevistados aqui considerados vinculam à membros de suas famílias é possível comprovar isso. Ou seja, o simples fato de o indivíduo ter uma fonte econômica de subsistência não garantia esse estatuto. Ela só era efetivamente prestigiosa, isto é gerador de status social do assimilado, se estivesse vinculado a essas profissões. Desta forma, ser filho de enfermeiro, de professor, funcionário público, ou como notamos algures, de funcionário dos correios, agregava à simples renda, um prestígio socialmente reconhecido.

Um último elemento que Manuel levanta, embora já tenhamos mencionado nesta secção, é o fato de a condição de assimilado ser eminentemente masculina. Quer dizer, que independentemente de a esposa ser originária de uma família indígena, assim que contraísse matrimónio com um assimilado, ela igualmente passava a disfrutar dessa condição. Este fato, já havíamos notado quando analisávamos o caso de Matias Figueiredo, na secção anterior. O fato de a sua mãe se ter casado com um assimilado, embora ela não o fosse, passava a ser considerada igualmente assimilada e o mesmo acontecia com os seus filhos. Assiste-se aqui a um padrão de reconhecimento social da mulher não derivada de sua condição individual, de

sua trajetória visando se tornar ou não assimilada, bastava casar-se com um assimilado para que a sua condição fosse homóloga a de seu marido.⁵²

Como podemos notar, resumindo o que Manuel nos sugere, é possível entender o assimilado como um indivíduo cujo nome era muito conhecido e respeitado na cidade, que existe um elemento hereditário dessa condição, que muitas vezes ela estava vinculada a profissões específicas (enfermeiro, professor, funcionário do Estado colonial) e; finalmente, tratando-se de uma mulher, bastasse que ela fosse casada com um assimilado (ou fosse descendente de um) para que pudesse gozar essa condição social.

Existe, porém, o grupo de indivíduos, como o que pertence José Chale (53/55), que não era originário de famílias assimiladas, e não se reconheciam como assimilados. José, inclusivamente, afirma que desde o dia de seu nascimento até à adolescência sempre residiu em um bairro onde quase todos os habitantes eram indígenas. O seu pai, porém, sempre almejou alcançar o status de assimilado pois, para ele isso significava a mudança da condição de vida e proporcionava um grau de respeitabilidade maior no seio da sociedade. Daí se explicar o facto de José ter passado por uma coerção intensa vinda daquele (e do irmão mais velho), que incluía repressão física, para que fosse à escola, contrariando a tendência dominante no seu bairro. Essa pretensão teve sucesso, em parte, porque a empresa em que o pai de José trabalhava tinha um serviço de responsabilidade social que possibilitava que os filhos dos trabalhadores tivessem acesso ao sistema de ensino oficial, por intermédio de concessão de bolsas de estudos.

É derivada dessa sua condição familiar e individual que José concebe o assimilado:

O meu pai foi uma pessoa muito conhecida na cidade. Ele era topógrafo mas havia tempos em que ele era chefe de limpeza num acampamento da carbonífera. *Ele tinha muita aceitação, mesmo com os próprios colonos [...]* até nós estudamos, meu irmão e eu, à custa da própria empresa, eles deram bolsa. Mais tarde o meu pai foi estafeta *porque era o único que os brancos confiavam*. Ele andava de um lado para o outro, de sua motorizada, levando cartas e encomendas em Moatize e de Moatize à Tete, naquela altura em que não havia ponte [...]. Ele era um estafeta! (CHALE, 2014).

E fica perplexo quando analisa se a sua família havia sido assimilada no período colonial:

⁵² Uma análise mais detida sobre a condição da mulher assimilada se faz necessária. Porém, dado ao fato de não termos entrevistado uma assimilada, o que nos permitiria perceber como ela se definia, achamos por bem deixar essa questão em aberto para novas reflexões.

Mas, não acho que ele tenha sido assimilado. Ele trabalhava sim, fazia serviços e tal [...]. Talvez nós, os filhos, tenhamos sido assimilados [...] Mas eram condições da empresa que nos fez estudar. Hum... Assimilado?! *Porque assimilado era uma pessoa que tinha relação com o colono, se for assim, ele era, os colonos lhe confiavam muito.* Nós quando vivíamos em Moatize e fossemos estudar em Tete, porque aqui não tinha a 5ª classe, íamos de machimbombo⁵³ da Carbonífera. Deveríamos pagar o machimbombo mas a empresa pagava por nós, dava-nos um passe. E também dava-nos uma mensalidade [...] os filhos dos trabalhadores da empresa tinham essas condições. Então, nessa situação, ele seria assimilado? É que os assimilados eram conhecidos, via-se logo, tanto em Moatize como em Tete. *Assimilados eram aqueles que trabalhavam diretamente com os colonos, nos escritórios, tinham um bom salário, bônus, tinham carro [...]* (CHALE, 2014).

Fica evidente que José, à priori, não tem uma representação clara de assimilado. Olhando para o caso de seu pai, diz que ele não chegou a ser um assimilado. Porém, quando explica o tipo de relação que este tinha com os colonos portugueses (baseado na sua aceitação e confiança), e as condições diferenciadas que ele e seu irmão tiveram no acesso à escola oficial, José fica reticente. Para sair desse dilema, ele reconhece que apesar de o pai ter gozado de certa aceitabilidade e confiança por parte dos colonos portugueses, não era assimilado; pois, ser assimilado significava ocupar posições elevadas na estrutura laboral, lado a lado com os colonos portugueses. Isto quer dizer que para José ser assimilado significava o indivíduo gozar de condições econômicas próximas àquelas da elite profissional dos colonos portugueses.

Esta perplexidade de José ao definir a sua condição identitária e a de sua família, tem importância sociológica que vale a pena explorar. Por um lado, José fica impelido a considerar que o pai havia sido assimilado, pois estava próximo dos colonos portugueses, estes o aceitavam e respeitavam por ser um “bom” funcionário. Nessa perspectiva, ele era diferente dos outros funcionários, que não gozavam da mesma aceitabilidade e respeitabilidade. É decorrente disso que os seus filhos tiveram possibilidades de acesso à escola oficial, financiados por bolsa de estudos, de estarem em uma condição semelhante à de outros filhos de assimilados e colonos portugueses da cidade. Contudo, apesar da respeitabilidade e aceitação que era dispensada a seu pai, e o fato dele e seu irmão poderem frequentar a escola oficial, deixava nele a sensação de estar em uma situação de “não-lugar”, na medida em que subjetivamente continuava se considerando indígena. Afinal de contas é

⁵³ Ônibus

assim como a sua família se sentia, assim como os seus amigos e vizinhos, que eram quase todos indígenas.

Dos três entrevistados que constituíram este último grupo, é possível resumirmos os indicadores que remetem à definição por eles feita de assimilado. De uma forma geral, podemos afirmar que eles nos remetem a dois tipos de definição: uma que tem a ver com a condição de status e habilidades sociais, enquanto que outra à questão económica. No que diz respeito ao primeiro caso, nota-se que o sobrenome de uma família que historicamente produziu sujeitos que soubessem ler e escrever, que desempenhassem atividades profissionais socialmente prestigiadas ou trabalhassem lado a lado com os colonos portugueses, perfaziam o perfil de indivíduos localmente considerados assimilados. De outro lado, fica a ideia de que mais do que um status socialmente reconhecido, o mais importante para se definir como assimilado era o indivíduo estar disfrutando de condições económicas significativas, a ponto de se comparar à determinadas elites coloniais.

Isto nos permite concluir que, na sociedade colonial tetense, mais do que a definição estatal ou jurídica de assimilado, conforme discutimos no capítulo 2, o seu status familiar é que dava a concretude às representações que se tinha do assimilado em Tete. Se tivéssemos que resumir todos os elementos elencados tanto pelos integrantes da primeira quanto da última geração de assimilados, poderíamos afirmar que, o que eles têm em comum é revelarem que a condição do assimilado, mais do que qualquer outro elemento, era uma categoria construída pela condição de status de seus integrantes. E esta dimensão de status era construída pelos assimilados, comparando-se com as demais categoriais sociais que habitavam a sociedade colonial, especialmente a dos indígenas, cujo status social era inferiorizado pelos assimilados, conforme ficará evidente quando explicitarmos a representação que estes deles faziam; mas também em relação aos colonos portugueses pobres, como fica demonstrado no que se segue.

3.4.3. Os colonos portugueses na perspectiva dos assimilados

Uma das conclusões que a secção anterior nos permite chegar é a de que os colonos portugueses constituíam um parâmetro importante, embora não exclusivo, a partir do qual os assimilados definiam a sua identidade social. Ficou sublinhada a ideia de que conviver, trabalhar ou ter condições económicas relativamente próximas às daqueles, constituía um dos elementos em função dos quais os assimilados se definiam. É importante, para

compreendermos melhor esse fato, investigar a representação que os assimilados tinham dos colonos portugueses. Fazemos isso procurando saber se os entrevistados chegaram a desenvolver relações de amizade com colonos portugueses, e se, durante o período colonial chegaram a conhecer indivíduos pertencentes àquela categoria social que carregassem marcas socialmente depreciativas, qual seja, a de pobreza ou analfabetismo?

Apesar da proximidade que em alguns casos existia entre assimilados e colonos portugueses na cidade de Tete, Rui Faria, mostra o distanciamento social que existia entre as duas categorias sociais:

Nunca cheguei a ter amigos brancos. É que eles eram assim [...], eram *mais senhores*. Você que não tinha nada, tinha que ficar no seu canto. Naquela altura *havia muita preservação entre negro e branco*. É que nós pensávamos: “aquele é assim, como lidar com ele”? E os brancos também pensavam: “aquele é assim, como lidar com ele”? Então acabávamos ficando cada um no seu lugar (FARIA, 2015).

E acrescenta:

Havia brancos pobres, mas eram encobertos [...] não se notava que eram pobres. Mesmo analfabetos [...] eles procuravam esconder, não assumiam que eram analfabetos!.

Partindo de sua experiência e a de seus grupos de convivência, Rui tem uma imagem do colono português como aquele que era detentor de meios econômicos consideráveis, pondo-os numa posição de “senhores”. Com efeito, a palavra “senhores”, independentemente do sentido que possa assumir, está aqui associada a uma posição econômica significativa que inclusivamente pode remeter a ideia de empregador ou de alguém que ocupa um lugar hierarquicamente superior no local de trabalho. Ao mesmo tempo, Rui sugere que a sociedade colonial tetense, a seus olhos, não propiciava uma maior sociabilidade entre as categorias identitárias, o que levava a que as pessoas tendessem a aproximar-se mais ao seu grupo identitário e evitando o outro. Esse senso do “nós” estava mais presente nos colonos portugueses na medida em que os membros desta categoria não podiam passar uma imagem de pobre ou analfabeto diante dos restantes integrantes da sociedade. Afinal de contas, como considerava Dom Sebastião de Resende (1994), os colonos portugueses⁵⁴ representavam a “civilização” e, como tal, deveriam ser “exemplos vivos” dessa condição de “civilizados”.

⁵⁴ O autor os denomina de “brancos moçambicanos”.

Para reforçar a imagem que Rui tem sobre o fechamento social dos colonos portugueses, vale a pena complementá-la com a de Gabriel Chiphiri, que igualmente não chegou a ter amigos daquela categoria social:

É difícil dizer se cheguei a conhecer uma pessoa branca que fosse pobre. Eles poderiam ter vindo [de Portugal] como pobres, mas encobriam-se muito. Se fosse pobre o outro branco lhe dava tudo até ele se levantar [...]. O único branco que nós víamos como pobre era um que trabalhava na veterinária. Ele era homossexual. Talvez essa é que era a pobreza dele. É que naquela altura principalmente a igreja condenava a homossexualidade e talvez ele saiu de Portugal para aqui fugindo da situação de discriminação. Só que ele não era bem acolhido pelos brancos, então metia-se com homens negros. Então era por isso que nós achávamos que ele fosse pobre pois era ele que procurava pelos negros, coisa que os outros brancos não faziam! O que havia demais eram portugueses analfabetos. Eles eram capatazes, tinham uma vida razoável, mas não sabiam ler e muito menos escrever (CHIPHIRI, 2014).

Assim como Rui, Gabriel tem uma concepção dos colonos portugueses como estando enquadrados em uma rede de interajuda. Isto possibilitava que as demais categorias sociais não tivessem uma imagem “negativa” destes, como sendo pobres ou analfabetos. Além disso, Gabriel traz à tona um aspecto interessante: nem todos os colonos portugueses cabiam nessa teia de interajuda. Estes, independentemente da imagem negativa que pudessem proporcionar à categoria dos colonos portugueses diante das outras que habitavam o espaço colonial, não gozavam da aceitabilidade do grupo. No caso do indivíduo português que Gabriel considerou ser pobre, isto é, que não era aceito pelos outros, era um homossexual. É esta sua condição sexual que lhe tornava pobre. Efetivamente, embora este indivíduo trabalhasse em uma clínica veterinária – o que não lhe tornava literalmente pobre – passou a adquirir esse estatuto aos olhos de Gabriel, e nos de seus contemporâneos, porque não gozava de aceitabilidade nas redes de sociabilidade dos colonos portugueses, o que lhe fez interagir mais com os negros. É interessante perceber que aqui, a pobreza não é entendida em termos de carências materiais. Ela é entendida como carências que faziam com que o indivíduo não fosse aceito pelos seus pares.

Paulo Botelho, ao contrário de Rui e de Gabriel, considera que teve amigos portugueses:

Sim, cheguei a ter amigos de raça diferente da minha. Tive amigos portugueses. Uns eram polícias, outros caixeiros, balconistas e tal. Normalmente nos encontrávamos no meio de semana depois da hora de

trabalho e, nos finais de semana trocávamos alguns copos. Encontrávamos-nos lá no Cigano. Eu só chegava e sentava. Era um sitio que os brancos e a elite iam. Tinha também a Marisqueira. Eu também frequentava esses lugares.⁵⁵ Às vezes ia sozinho, outras com os meus amigos portugueses e outras com amigos negros. Mas aí era um sitio proibido para os negros (BOTELHO, 2015).

Embora termine suas palavras dizendo que o Cigano e a Marisqueira eram locais proibidos para os negros, na prática, Paulo está enfatizando que nem todos os negros da cidade frequentavam esses espaços. Ele era um dos poucos que o fazia. E, certamente, para além de ser assimilado, uma das coisas que lhe dava conforto de frequentar esses espaços era o fato de ter tido alguns amigos portugueses que também aí frequentavam. Estes, como podemos notar, desempenhavam atividades laborais como as de guardas policiais, caixeiros ou mesmo balconistas. Ou seja, desempenhavam funções que em termos de prestígio social não estavam longe da de Paulo que, à época, era recepcionista em um hotel da cidade. Apesar do fato de ter estabelecido relações de amizade com alguns colonos portugueses, Paulo concorda com Rui que os portugueses usavam estratégias de fechamento social, baseada na criação de redes de interajuda, ante as demais categorias identitárias:

É difícil dizer se cheguei a conhecer algum branco pobre porque só o africano é que faz isso, que gosta de ver o outro pobre para se rir dele. Mas, entre europeus não há isso. Mesmo ao nível salarial era diferente. Havia brancos que nem sabiam escrever [...] jardineiro, saia de Portugal vinha para aqui sem sequer saber ler ou escrever, que assinava usando impressão digital, mas tinha melhores condições que um preto com formação (BOTELHO, 2015).

Matias Figueiredo, que fora funcionário bancário, jogador de futebol e músico, durante a sua experiência no período colonial, teve bastante proximidade com os colonos portugueses. Segundo ele, o fato de ser um excelente futebolista e músico contribuiu para isso. Inclusivamente, por algum momento de sua vida chegou a morar na casa de seu treinador. É em face dessa sua circulação pelos setores dos colonos portugueses que fez com que Matias passasse por situações de discriminação racial, quando se considerava ter os mesmos direitos que aqueles:

Tive amigos de raças diferentes da minha. Tive muitos amigos brancos! Mas, havia alguns que eu não gostava porque eram racistas [...] com esses eu andava na pancadaria! Já bati um mulato e um branco por causa disso [...].

⁵⁵ Tanto o Cigano quanto a Marisqueira eram restaurantes da cidade.

Eu nunca deixei a minha maneira de encarar um homem como pessoa igual, fosse de que cor fosse, só que não admitia brincadeiras de mau gosto! [...] Sim, conheci indivíduos brancos que considerava serem pobres. Havia um que era conhecido como João-coxo e havia outros que já não me recordo muito bem, mas eram poucos! Havia também portugueses com muita baixa escolarização, que tinham dificuldades ou mesmo não sabiam falar bem, nem escrever (FIGUEIREDO, 2015).

Fica igualmente claro que Matias identificava colonos portugueses que eram pobres ou que não sabiam ler, nem escrever. É a mesma percepção que Alberto Fernandes tem. Este teve durante a infância amigos portugueses e, dado o fato de ter estudado na escola oficial, foi ensinado por professores igualmente portugueses. Apesar de na época ele ainda ser criança, recorda ter conhecido um português pobre e analfabeto:

Há sim, existia um, o Sequeira. O considerava pobre porque aquele velho foi oriundo dos prazeiros⁵⁶, vivia aí no Matundo. Prontos, a história assim ditou que ele fosse pobre. Lembro-me muito bem que ele andava aqui pela cidade com cesto a vender cabeças [de cabrito]⁵⁷[...] Esse mesmo Sequeira, para além de pobre, era analfabeto! (FERNANDES, 2014).

Esta seção, de uma forma geral, sugere-nos identificar três aspectos sobre a imagem que os assimilados construíam dos colonos portugueses. O primeiro é o de que, de uma forma direta ou indireta, este grupo é encarado como sendo o que ocupava as posições socialmente valoradas na sociedade colonial tetense. Que eles haviam criado redes de solidariedade e interajuda que dificilmente apareciam aos olhos dos entrevistados como estando a carregar marcas “depreciativas” como as de pobreza ou analfabetismo. Contudo, a análise mostrou igualmente que quanto menos o assimilado estivesse ligado a redes de amizade com colonos portugueses, menos ele tenderia a identificar portugueses com condições de vida precárias ou socialmente desvalorizadas. Ou seja, o assimilado que tinha um contato mais distante, por via de amizade, com os portugueses tenderia a encará-los como estando social e economicamente “bem” posicionados na sociedade colonial, ou como diz Rui Faria, como “senhores”. Os outros, porém, embora reconheçam a existência de uma afinidade entre ser colono português e disfrutar das melhores vantagens oferecidas pela sociedade colonial, têm a sensibilidade de identificar alguns colonos portugueses que fugiam a essa regra; àqueles que as teias de solidariedade da categoria social não conseguiam segurar.

⁵⁶ Conforme indicamos no início deste capítulo, os prazeiros eram descendentes de portugueses que antes da implantação do estado novo, eram arrendatários de terras ao longo do vale do Zambeze.

⁵⁷ Na região de Tete a carne de gado caprino e seus derivados representam, ainda nos dias que correm, uma importante fonte de proteína animal.

Revelam-se aqui os limites da atribuição estatal do colono português, que procurava opor este ao indígena. Como demonstramos ao longo dos capítulos anteriores, este último era encarado como um indivíduo desprovido de indicadores de “civilidade”, tais como, a alfabetização ou capacidade de prover economicamente a si e sua família. Com efeito, o discurso que esteve por detrás da construção dessa categoria, alimentado pelas elites coloniais, não passava de um mito. As interações concretas dos indivíduos no cotidiano colonial tsetense, revelam que, ao contrário de tal mito, existiam segmentos de colonos portugueses que também eram analfabetos, mal dominavam a língua portuguesa, assim como carregavam outras marcas socioeconômicas que o Estado classificava de “não-civilizadas”. A este respeito, o trabalho de Cláudia Castelo (2012) mostra exatamente esse lado dos colonos portugueses, especialmente daqueles que residiam em regiões rurais, rotulados na sociedade colonial por “brancos do mato”. Para a autora estes estavam na contramão do discurso oficial:

Apresentados no discurso oficial como agentes da civilização portuguesa em África e como exemplo para as populações indígenas, [esses] colonos viviam num espaço no qual constituíam a classe mais pobre, não só entre os civilizados, mas também em comparação com alguns assimilados e até indígenas que não queriam solicitar a cidadania. Na prática [esses colonos] eram motivo de vergonha ou objeto da caridade da restante comunidade portuguesa e não podiam servir de exemplo para os africanos da região (CASTELO, 2012, p. 50).

Este fato sugere que, mais do que a atribuição dessa condição (civilizada) dos colonos portugueses feita pelo Estado e elites coloniais, as experiências singulares e coletivas dos indivíduos que residiam na sociedade colonial davam-lhe significados peculiares. Dependendo da experiência de contato com os colonos portugueses, quer fosse no mercado de trabalho, na escola, nas relações de amizade ou noutros espaços, os assimilados construía imagens específicas daquela categoria, procurando dela se diferenciar no processo relacional de construção de sua identidade social.

3.4.4. Os indígenas vistos pelos assimilados

Um primeiro elemento significativo para compreendermos a condição do indígena no Tete-colonial é o seu lugar de residência. Este não habitava o espaço urbano e sim a sua periferia.

Os indígenas viviam lá para aquelas bandas do Chimadzi. Em Matundo também viviam assimilados, até ao rio Revúbwe. Daí em diante eram todos indígenas. Esses não punham os pés de qualquer maneira na cidade. Eles tinham medo de vir à cidade. Se fossem apanhados, prontos, sofriam represálias. Mesmo quando viessem para o emprego, ou se o assimilado fosse arranjar um indígena para ser seu serviçal, era preciso dar-lhe aquele cartão, o *phasso*. Se ele fosse abordado pela polícia solicitando documentos, devia apresentar o *phasso*, dizendo, olha eu sou trabalhador do fulano de tal, do Fernandes (FERNANDES, 2014).

As palavras acima deixadas por Manuel Fernandes indicam a existência de uma percepção de que, na cidade de Tete, os indígenas residiam fora dela, em suas redondezas rurais. Fica igualmente evidenciado que sua ida para a cidade estava condicionada à posse de um documento, o passe⁵⁸, que justificava o motivo dele para aí se dirigir. Em caso de não portar tal documento o indígena estava sujeito a sansões, implementadas pelos agentes policiais. Esta situação do indígena, cujo acesso à cidade era limitado, e até regulado pelo Estado, nos é confirmado pelo trabalho de Rita-Ferreira (1967/8) que analisou o caso específico da cidade de Lourenço Marque. Dos vários mecanismos jurídico-administrativos de controle da afluência de indígenas à cidade, citados pelo autor, vale destacarmos aqui um deles:

O regulamento do serviço de identificação aprovado em 1941 considerou a caderneta obrigatória para todos os indígenas do sexo masculino maiores de 16 anos *sob pena de 90 dias de trabalho correcional*. [...]. Nenhum indígena se poderia ausentar da área administrativa onde residia e se encontrava recenseado, sem estar munido desse documento. A mudança de residência de uma área para outra ficou dependente de prévia autorização concedida pelas autoridades administrativas. *Era passível de multa o patrão* que tivesse ao seu serviço indígenas de áreas diferentes daquelas em que residisse, quando nas respectivas cadernetas se não encontrasse averbada a autorização para se ausentarem da circunscrição do seu recenseamento (RITA-FERREIRA, 1967/8, p.155).

As represálias às quais os indígenas estavam sujeitos a passar caso não se dirigissem à cidade munidos de uma autorização – como nos sugere Alberto – era representada, entre outros, pela passagem pelo trabalho correcional. E, aqueles patrões que levassem indígenas de outros lugares para a cidade, deveriam garantir que estes portassem uma autorização oficial. Caso contrário, os patrões seriam multados. A este tipo de controle, especialmente do indígena, que decorria no meio urbano colonial, Domingos e Peralta (2013, p. xxii) denominaram de “regime de vigilância urbana”.

⁵⁸ Localmente chamado de *phasso*.

Desta forma, a posse da Caderneta Indígena pelo indivíduo, assim como a do passe, constituía outro elemento que nos ajuda a aprofundar a compreensão da condição do indígena. Gabriel Chiphiri, que se considera oriundo de meios indígenas, usou a caderneta desde os seus dezoito anos de idade. Ele resume a condição do indígena nos seguintes termos:

Durante a maior parte do período colonial eu usei a Carteira Indígena. Eu não era considerado como tendo a nacionalidade portuguesa, era nativo, autóctone e por isso tinha que ter a Caderneta Indígena [...]
 O requisito para ter a Caderneta indígena era apenas ter dezoito anos, que era para poder pagar imposto [...]
 Não *havia problemas em circular sem a caderneta indígena*. É que lá em Marara era uma povoação, não era uma cidade. Por isso as pessoas se movimentavam pouco. Não tinham necessidade de vir a cidade, lá tinha tudo, mesmo as lojas dos *monhés*⁵⁹ lá também existiam. *Mas havia sítios que não aceitavam os indígenas entrarem, por exemplo nos hotéis cá na cidade, eles pediam bilhete de identidade*. Lá só aceitavam brancos e assimilados. Mesmo os assimilados eram ditos para evitarem andar com indígenas. Havia portugueses que quando chegassem a um local perguntavam: “existe algum assimilado aqui?”. É que ser assimilado significava que a pessoa tinha condições em casa, que tinha energia em casa [...]. O indígena mesmo que tivesse casa de alvenaria não era considerado (CHIPHIRI, 2015).

Gabriel mostra que em Marara, por se tratar de um pequeno povoado, a posse da caderneta indígena não era condição necessária para se locomover localmente. O que era mais constante naquele povoado era exigirem a caderneta para certificar o pagamento de imposto pelo indígena. Mostra, contudo, que tal documento não permitia acesso a todos os locais que o indivíduo desejasse. Havia locais, sobretudo na cidade de Tete, como hotéis, que para impedirem a entrada de indígenas solicitavam que estes exibissem o Bilhete de Identidade. Como estes não dispunham desse documento, não poderiam frequentar esses locais.

Contudo, a condição do indígena, sugerem as palavras de Gabriel, ultrapassava a posse ou não da caderneta. Existia uma tendência, sobretudo por parte dos colonos portugueses, de evitar o contato com aqueles, tolerando relativamente a presença dos assimilados. Isto sugere que enquanto o assimilado poderia disfrutar de certa aceitação em alguns ciclos de colonos portugueses – em hotéis, espaços de lazer e mesmo nas cidades –, os indígenas deles eram excluídos, tendo apenas uma aceitação nas relações de trabalho assim como no pagamento de imposto – como sugere a importância da Caderneta Indígena.

Ademais, Gabriel revela outro fato importante. Por mais que o indígena tivesse uma casa de alvenaria, não era “aceito” pelos colonos portugueses e assimilados como “igual”. Ou

⁵⁹ Grupo etno-racial de ascendência asiática, normalmente identificado com a profissão de comerciantes.

seja, mesmo que ele, fugindo à norma da situação habitacional de seus pares, que residiam em palhotas⁶⁰, passando a residir em uma casa de alvenaria, provavelmente do mesmo tipo que a de um colono português ou assimilado, ele não era aceito. Entram aqui em cena, em nosso entender, elementos simbólicos na diferenciação social dos indivíduos, onde a condição econômica não definia a sua situação na sociedade colonial. Efetivamente, como já indicamos neste capítulo, a sociedade colonial tenses tinha no status social do indivíduo um elemento importante de construção de sua identidade social. Enquanto os colonos portugueses se organizavam tendo em conta uma perspectiva de interajuda (cooperação) entre eles, procurando sugerir a especificidade de sua categoria social; os assimilados igualmente procuravam construir uma imagem de si que se diferenciava tanto dos colonos portugueses quanto dos indígenas. Nessa construção identitária, e esse é um dos nossos argumentos, a condição econômica do indivíduo não era necessariamente determinante. Questões como a condição racial, a origem familiar, a trajetória escolar, o lugar de moradia e o tipo de sociabilidades dos indivíduos jogavam igualmente um papel importante na construção da identidade do indivíduo na sociedade colonial. E, uma dessas ocasiões em que se reafirmava a identidade social diferenciada na cidade era durante o carnaval.

Com efeito, o carnaval de rua que acontecia na cidade de Tete e arredores, constitui um momento de sociabilidade a partir do qual se pode identificar, igualmente, a representação que os assimilados tinham dos indígenas. No referido evento participavam pessoas de todas as idades, incluindo crianças. É disso que nos lembra José Chale. Ele traz à tona algumas recordações de como consistia a performance dos grupos envolvidos na festa e nos ajuda a compreender, como é que o indígena nele era representado. Descrevendo o carnaval, José considera que:

Éramos nós que organizávamos [o carnaval]. Éramos nós mesmos [...] Cada bairro fazia! Íamos lá, nas residências dos brancos, para receber alguma coisa. Cantávamos: “olha o preto veio de Angola [...] olha preto veio de Angola [...]. Nós íamos atrás e os mascarados ficavam na frente, com paus e tudo! Os brancos saíam, davam pão e outras coisas [...] um de nós os guardava. No fim dividíamos o que conseguíssemos, comíamos e tal. Passeávamos pela cidade mas nosso interesse principal era ir para as residências dos brancos para receber alguma coisa! (CHALE, 2014)

⁶⁰ Vide foto 2.

Aqui, José deixa ficar uma imagem do indígena que usava as mais diferentes estratégias de entretenimento, mas que o seu fim último era o de arrecadar dos colonos portugueses algumas benevolências. Isto reforça a percepção do indígena como um indivíduo desprovido, e que via no colono português a possibilidade de poder satisfazer algumas de suas possibilidades de sobrevivência. Esta interpretação de José, deve ser entendida sem ignorar o contexto social em que ele vivia. Como indicamos anteriormente, apesar de ter disfrutado de possibilidades que normalmente estavam ao alcance de colonos portugueses ou assimilados, ele via-se também como indígena. Como tal, considerava ser importante, nessa condição, participar no carnaval, do mesmo modo que os seus vizinhos e amigos indígenas o faziam.

Igualmente, o carnaval, no qual o indígena era figura que estava na dianteira da performance, revela uma imagem deste como um “ser” violento. É por causa dessa imagem que Paulo Botelho não participava no carnaval. Para ele:

O carnaval era porrada [...]. Se se encontrassem dois bairros, Mfumbe e Chimadzi era porrada a ponto de haver vencido e vencedor. As pessoas andavam pela cidade, depois iam se encontrar próximo a Escola Rudimentar, onde a porrada acontecia! [Era no bairro] Themba. Eu preferia não ir. Preferia ficar em casa, pois aqueles eram rudes, havia muita violência [...]. Então *eu não queria me associar aos rudes* [...] eu tinha outro tipo de postura, marginalidade não era comigo (BOTELHO, 2014).

Matias Figueiredo acrescenta que também não participava no carnaval da cidade:

Nesse carnaval, no último dia encontravam-se dois grupos [...] eles provocavam-se, empurravam-se, entravam em luta uns contra os outros. Eu não participava pois para mim era uma coisa de *pessoas que considero baixas*, eu acho que carnaval não é isso, não é pancadaria (FIGUEIREDO, 2015).

Como podemos notar, a imagem de violência aparece aqui associada à do indígena. Ela é explicada, na perspectiva de Paulo e Matias, pela “rudeza” e “baixeza” desses indivíduos. Daí que os encontros com os indígenas nas circunstâncias do carnaval, e possivelmente em outras esferas da vida social, deveriam ser evitados por aqueles que se consideravam assimilados.

Como síntese desta secção, é importante clarificarmos como é que o indígena é definido pelos assimilados entrevistados, e que reflete, de certa forma, o imaginário social existente na sociedade colonial tetense a seu respeito. Ficou demonstrado que ser indígena remetia, em primeiro lugar, à um indivíduo que residia fora do meio urbano. Apenas tinha

contato com a cidade quando para ela fosse trabalhar, devendo estar munido de uma justificativa para tal. Esse trabalho, grosso modo, era de natureza braçal. Em segundo lugar, constatou-se que nem os colonos portugueses nem os assimilados viam no indígena um indivíduo digno de frequentar os mesmos espaços de sociabilidade que eles, nisso incluindo hotéis, associações ou mesmo festas de rua. Ele era considerado “rude”, de baixo nível intelectual e sem qualquer instrução. Em termos simples, a imagem do indígena é a de que ele era importante para fazer trabalho braçal e pagar impostos, porém não tinha o grau de “civilidade” necessário para conviver com os demais integrantes da sociedade colonial tetense (colonos portugueses e assimilados).

3.5. A origem familiar dos assimilados: educação, casamentos, práticas e profissões

Para complementarmos a compreensão da imagem que o assimilado tinha de si, é importante ligá-lo ao seu meio de origem imediata, à família. É nessa instituição onde se evidencia um ambiente a partir do qual emergem suas representações sobre a sociedade colonial. É, pois, este o nosso objetivo nesta secção: investigar a origem familiar dos assimilados entrevistados nesta pesquisa. Para tal, nos concentramos em compreender a condição de suas famílias a partir de quatro elementos: o perfil educativo, o tipo de contração de matrimónio, as práticas “tradicionais” e as ocupações profissionais.

3.5.1. Entre a escola oficial e a rudimentar: a escolarização dos assimilados

Um dado importante que nos ajuda a perceber o perfil educativo das famílias assimiladas de Tete, é que os seus membros mais velhos tiveram sua formação escolar em missões jesuíticas. Isso aconteceu, não apenas com os pais de nossos entrevistados, como também, com os pertencentes à geração anterior a 1961. Contudo, o mesmo não aconteceu com os assimilados nascidos depois dessa data: estes passaram a frequentar igualmente o ensino oficial, lado a lado com os filhos de colonos portugueses.

Esta diferença de possibilidades de acesso à escola oficial entre estas gerações de assimilados, se explica parcialmente, como já apontamos ao longo desta pesquisa, pelo fato de antes de 1961, ter havido pouco esforço do Estado em tornar o ensino oficial acessível a mais moçambicanos. Embora, os assimilados gozassem do mesmo estatuto jurídico que os colonos portugueses, e com isso, terem a possibilidade formal de frequentar aquele tipo de ensino,

mecanismos socialmente acionados faziam com que nem todos eles pudessem acedê-lo. Com as reformas do pós 1961, contudo, muitos filhos de assimilados e de indígenas também (os “últimos assimilados”), passaram a ganhar certos incentivos, como bolsas de estudo, no âmbito da política estatal que naquela altura pretendia promover a multirracialidade.

Tomemos, no que se segue, algumas experiências de escolarização por parte de nossos entrevistados e de suas famílias, para daí percebermos como esse processo influenciou na construção de sua identidade social. Com efeito, olhando para as escolas existentes na cidade de Tete e arredores, é possível constatar, a partir das palavras de Rui Faria, que existiam umas que eram socialmente mais prestigiadas que outras. Isso fica claro quando, fazendo uma comparação entre elas, Rui chega à conclusão de que:

A escola em que todos gostariam de estudar naquele período era a Baptista Coelho. *Era uma escola de brancos*, o ensino era elevado. Para entrar na escola era preciso ser filho de assimilado [...]. Tinhas que levar documentos, *provar que eras filho de alguém* e só assim poderias fazer a matrícula. Eu não estudei na escola Batista Coelho porque a diferença que havia é que aí exigiam muito, tinhas que estar bem aprumado, enquanto que na escola rudimentar também ensinavam bem e não se importavam se eras um pé descalço ou não (FARIA, 2015).

Uma percepção semelhante tem Matias Figueiredo. Ele considera que:

A escola em que todas as pessoas da cidade gostariam de estudar ou pôr os seus filhos era a escola oficial. *Era uma escola de elite*. Havia alguns requisitos que eles pediam para as pessoas estudarem lá e, quem conseguia isso eram pessoas que tinham as melhores condições de vida. Aí pagava-se propinas⁶¹, a pessoa tinha que lanchar [...] então, *não era escola para qualquer um* (FIGUEIREDO, 2015).

Embora se cinjam às perspectivas de Rui e Matias, as citações acima refletem as da generalidade de nossos entrevistados. Para estes, a escola oficial Baptista Coelho, localizada no centro da cidade de Tete, gozava de prestígio social na região. Tal prestígio era simbolizado pelo fato desta ser considerada uma “escola dos brancos”, deter um “elevado grau de ensino”, mas também pelo fato dela ser frequentada por filhos de pessoas de “elite” ou, de filhos de pessoas com as “melhores condições de vida”.

Como podemos notar, tanto os colonos portugueses quanto os assimilados, dada a sua condição de cidadãos, tinham a prerrogativa de poderem matricular seus filhos na escola oficial. Entretanto, no caso dos assimilados, existiam requisitos que iam para além do fato de

⁶¹ Taxas escolares.

o aluno simplesmente fosse seu filho. Era preciso que a sua família tivesse condições financeiras para mantê-lo lá, em virtude do pagamento de taxas escolares, compra de uniforme escolar e a garantia de que aquele teria acesso ao lanche escolar. Ou seja, a condição de assimilado não era de *per si* determinante para que os seus filhos frequentassem a escola oficial. O caso de Paulo Botelho elucidava mais claramente esse “impedimento”:

Poderíamos estudar na escola Baptista Coelho, mas estudamos na escola rudimentar porque o pai já havia falecido, e também porque era perto de casa [...]. Mas também a escola oficial tinha exigências como uniforme e outras coisas. Então tudo isso fez com que eu fosse matriculado na Escola Rudimentar de Tete. Essa foi a primeira escola rudimentar da cidade, mais tarde abriram outra aí na Missão Pedro (BOTELHO, 2014).

É nessa perspectiva que podemos compreender o fato de as famílias dos assimilados terem uma relação mais próxima com o ensino das escolas rudimentares, apesar de considerarem que a escola oficial gozava de maior prestígio social. De uma forma geral, transparece que a condição econômica do assimilado constituía um impeditivo para que o seu filho não frequentasse a escola oficial: ela não era gratuita, exigia o uso de uniforme escolar e a capacidade de oferecer lanche escolar ao aluno.

Mas, pensar que a condição econômica, de forma isolada, é que repelia os filhos de assimilados das escolas oficiais, limita a nossa compreensão da sociedade colonial. Parece-nos, igualmente, ser importante encararmos o problema na perspectiva da identidade social assente na ideia do “nosso” e o “deles”. Nessa perspectiva, os colonos portugueses consideravam a escola oficial como sendo o seu “domínio”, o dos brancos lusitanos, e viam no aluno negro, embora filho de assimilado, como estando fora de seu lugar. O caso de Matias Figueiredo é elucidativo para mostrar a limitação da “explicação econômica”, no acesso à escola oficial pelos filhos de assimilados. Ele chegou a frequentar tanto a escola oficial quanto a rudimentar, tendo começado com a primeira:

Comecei por frequentar a Escola de Matundo, era uma escola oficial, [...] estudei também aqui na cidade na escola rudimentar da cidade. Cheguei a ter professores de raça diferente da minha, foi na Escola Oficial, eram professores portugueses. Não sei porque, mas os professores brancos tinham suas manhas [...]. Então, em plena aula, a professora da Escola Oficial ofendeu-me, por questões raciais [...] ela disse qualquer coisa que não me lembro muito bem, mas era racismo. Fiquei muito ofendido e bati a professora, eu era miúdo mas bati [...] e fui expulso da escola. [...] . Eu tinha muitos mimos, vinha de família de mulatos, vivíamos bem comparando com

muitas pessoas ao redor [...] então, quando alguém me ofendesse em questões raciais eu perdia a cabeça! (FIGUEIREDO, 2015).

Matias caracteriza os professores brancos como sendo diferentes dos negros, os primeiros eram racistas. Foi em decorrência de um episódio racista protagonizado pela professora que Matias, reagindo, a violentou. Em consequência de seu ato, acabou sendo expulso da escola oficial, tendo se matriculado, em sequência, na escola rudimentar. Estamos em presença de um caso que mostra, pelo menos sugere, que a escola oficial constituía um espaço hostil para crianças negras. E, dificilmente poderia ser diferente naquele contexto; afinal, a escola oficial não constituía uma ilha no Tete-colônia, onde a segregação era uma das características aí presente. Este era um padrão, antecipando o que ainda discutiremos neste capítulo, que estava presente na ocupação do espaço urbano, no acesso ao cinema ou associações, onde, elementos raciais entravam em jogo para definir quem, e em que termos, poderia frequentar determinado lugar.

Tendo demonstrado que as escolas oficiais gozavam de um prestígio social elevado comparativamente às rudimentares, e que nem todos os assimilados, apesar de sua condição de cidadania, a frequentavam; vejamos, em seguida, a trajetória das famílias de assimilados que se caracterizou por terem tido a experiência de escolarização em missões católicas. Gabriel Chiphiri, falando da trajetória escolar do pai e a sua, considera:

O meu pai já sabia ler e escrever corretamente lá para 1930, ele estudou na escola dos padres. Ele era carpinteiro. Então, ele tinha uma civilização muito adiantada em relação as pessoas do convívio dele. É que ele viveu em Marara, e esse era um dos lugares que os padres deram muita formação. Eu Comecei a frequentar a escola em 1957, em Marara. A escola chamava-se Missão Nossa Senhora da Conceição de Marara. Era uma escola dos padres. Depois dessa escola fui para o Seminário Episcopal de Zóbuè e mais tarde para a Escola de Formação de Professores de Boroma (CHIPHIRI, 2015).

Rui Faria, olhando para o seu passado acrescenta:

Comecei a frequentar a escola lá para 1960. Foi na Escola Rudimentar de Tete. Cheguei a mudar de escola pois mais tarde fui ao Seminário, em Zóbuè [...]. Lá fiquei aproximadamente cinco anos. Nem todos iam estudar em Zóbuè, apenas aqueles que se sentiam com vocação, aqueles que queriam ser padres. Todos os meus irmãos frequentaram a Escola Rudimentar, mas para o Seminário apenas fomos dois, eu e o meu irmão que chegou a tornar-se padre (FARIA, 2015).

Este nos parece ser o padrão da trajetória dos pais dos assimilados e dos assimilados mais velhos. Tanto na cidade de Tete, quanto nos seus arredores, encontramos escolas vinculadas a igreja por onde eles passaram. Trata-se da Escola Rudimentar de Tete, a Missão Pedro, a Missão Nossa Senhora da Conceição de Marara, o Seminário de Zóbuè e a Escola de Professores de Boroma. A existência de escolas religiosas em Tete e o seu papel na formação de certos assimilados constituía uma realidade recorrente ao longo de Moçambique. Com efeito, esse fato fica evidente quando consideramos as experiências de escolarização de alguns assimilados que foram proeminentes em Moçambique. Tanto missões católicas quanto protestantes escolarizaram esses indivíduos. Para tal, basta observarmos, entre outros, os casos de Kamba Simango que esteve vinculado à missão American Board (NEVES, 1998), Uria Simango, à Igreja Congregacionista americana (CAHEN, 2010); ou Eduardo Mondlane, que esteve vinculado à igreja presbiteriana (antiga missão suíça) de Moçambique (CRUZ e SILVA, 1991;1999).

Se os pais dos assimilados, assim como os entrevistados mais velhos, tiveram uma educação que maioritariamente esteve sob a alçada de missões religiosas, o caso de Alberto Fernandes mostra um cenário em que a geração de assimilados mais novos passou a ter um acesso maior à escola oficial. Isto não aconteceu apenas com Alberto, mas também com Manuel Santos e inclusive com José Chale, que se considera oriundo de meios indígenas. Este fato, porém, tem relação com o contexto mais amplo do processo da colonização que, como mostramos alhures, estava ensaiando algumas políticas menos excludentes às populações nativas. Aqui, o acesso à escola Baptista Coelho por estes entrevistados passa a revelar uma sorte diferente daquela que os pais ou assimilados mais velhos tiveram. Neste sentido, o caso de Alberto é ilustrativo dessa situação:

Comecei a frequentar a escola em 1966. A escola chamava-se Baptista Coelho. Era uma escola pública. Enquanto moramos na cidade sempre frequentei a mesma escola. Apenas o meu irmão frequentou a mesma escola. As outras como eram meninas, frequentaram a Escola Feminina Dona Maria II⁶².

Normalmente ia para a escola com o meu irmão e os meus amigos que viviam no mesmo bairro. Era com eles que brincava durante os recreios. Tanto com os meus amigos quanto com os professores usávamos a língua portuguesa para comunicação, nunca falávamos o *Cinyungwe* pois a escola não permitia.

Todos os professores que tive eram de raça diferente da minha, eram brancos. Aquela escola era mais para os filhos dos portugueses e alguns

⁶² Batizada após a independência do país como Escola Josina Machel. Ela deixou de ser destina unicamente para meninas, passando igualmente a acolher rapazes.

assimilados. Era uma escola de elite, em que todos na cidade gostariam de estudar lá. Como o meu pai era assimilado, eu e meu irmão tivemos a possibilidade de lá estudar. A escola menos privilegiada era a escola Rudimentar. Lá apenas estudavam filhos de indígenas. Olha que tive três amigos, com quem brincávamos e algumas dessas brincadeiras era compararmos as nossas escolas. Eles gostariam de estudar na minha escola, mas eu nunca pensei em estudar na escola deles (FERNANDES, 2014).

Manuel Santos reforça essa ideia ao lembrar-se de seu ingresso à escola:

Comecei a frequentar a escola em 1972. Foi na Escola Batista Coelho. Mudei dessa escola em 1976 pois a escola todas as quartas classes passaram a ser lecionadas na Escola Dona Maria II. Era uma escola que antes era apenas para meninas e depois da independência passou a ser também frequentada por rapazes. Todos os meus irmãos estudaram na Escola Batista Coelho e as minhas irmãs estudaram na Dona Maria II. A maior parte dos meus amigos também frequentou a Escola Batista Coelho! (SANTOS, 2015).

Aqui pode notar-se que Alberto, assim como o seu irmão, frequentaram a mesma escola. As suas irmãs frequentaram uma escola feminina, a Dona Maria II, mas que também era oficial. O mesmo acontecia com alguns amigos de sua vizinhança, que também frequentaram a escola oficial. Podemos notar igualmente que os irmãos de Manuel assim como os seus amigos frequentaram escolas oficiais.

Mas esse processo, que revela uma relativa abertura das escolas oficiais para receberem os filhos de alguns assimilados, acontecia inclusivamente para alguns filhos de indígenas. Nesta perspectiva, José Chale se recorda do momento em que começou a frequentar a escola:

Comecei a frequentar a escola em 1967. Primeiro foi a 1ª [classe elementar] e depois a 1ª adiantada, depois a 2ª [elementar] e depois a 2ª adiantada, mais tarde quando cheguei a 3ª fui para a Escola Oficial de Moatize, aí já não havia a exigência de repetir a classe. Isso só acontecia na escola dos padres! Os meus irmãos frequentaram a mesma escola que eu, mas em períodos diferentes pois éramos de idades diferentes. [...]

Na escola não falávamos a língua local, era somente o português. Mas, de vez em quando com os meus amigos falávamos nos intervalos ou quando o professor se ausentasse da sala. Mas se o professor ouvisse ou se um dos nossos colegas fosse queixar apanhávamos. O professor dizia: “língua cafreal aqui não”!

Tive professores de cor diferente da minha. Isso foi na 3ª e 4ª classes, foram dois professores brancos. Antes [na escola rudimentar] só tinha tido professores negros (CHALE, 2014).

A trajetória escolar de José mostra que ele começou por frequentar a escola rudimentar (em Moatize), onde era exigido que repetisse a mesma classe em dois anos, sendo o primeiro deles o de adaptação. Quando ia começar a frequentar a terceira classe foi matriculado na escola oficial da cidade de Tete (Baptista Coelho), onde, pela primeira vez passou a ter professores de cor diferente da sua, concretamente, brancos portugueses. Para além de mostrar que chegou a frequentar tanto a escola rudimentar quanto a oficial, José mostra as peculiaridades do ensino rudimentar que, muitas vezes, obrigava o aluno a frequentar a mesma classe em dois anos. É exatamente esse fato, que constituía um dos elementos que diferenciava a escolarização em escolas rudimentares e oficiais, ilustrando a natureza discriminatória do sistema de ensino colonial. Conforme indicamos no capítulo I, quando apresentávamos a análise das relações raciais feita por Mondlane (1995), notamos que as crianças negras tinham que se esforçar muito mais que os filhos de colonos portugueses na escola. Nesta pesquisa, porém, esse padrão revela-se em um nível mais amplo e sistêmico, mostrando as condições de partida diferenciadas das crianças no acesso e desenvolvimento no sistema escolar, onde se exigia maior permanência escolar ao filho do indígena, o que não acontecia com o do colono português (DUFFY, 1960).

3.5.2. As famílias assimiladas e a prática da poligamia

A poligamia, enquanto meio de contração de matrimônio, estava presente nas famílias de nossos entrevistados, como esta secção busca demonstrar. Tomando inicialmente o caso de Rui Faria como exemplo, fica evidente o fato de seu pai, apesar de assimilado, ter sido polígamo:

Sou casado, tive um casamento civil. O meu pai nasceu em Tete, lá para 1890. A minha mãe é também cá de Tete. Ela nasceu em 1902. Eles casaram-se por volta de 1962. Tiveram um casamento tradicional.

Éramos seis irmãos. Dois somos filhos da mesma mãe e os quatro da mulher mais velha dele. É que o meu pai teve duas mulheres. As duas esposas viviam no mesmo quintal, cada uma na sua casa. Os meus irmãos, eu, a minha mãe, a minha madrasta e o meu pai vivíamos todos lado a lado, no mesmo quintal (FARIA, 2015).

Paulo Botelho também cresceu em uma família polígama, daí descrevê-la da seguinte maneira:

O meu casamento foi em 1980 no regime civil, no registro. Desde sempre fui católico, nunca mudei de religião. Os meus pais já estão falecidos. Éramos cinco irmãos e agora apenas três estamos vivos. Não éramos todos filhos do mesmo pai e da mesma mãe. Dois eram filhos do mesmo pai com outra mulher e nós outros éramos da mesma mãe (BOTELHO, 2014).

Esta condição de originário de famílias assimiladas, porém polígamas, é extensível à Manuel Santos. O seu pai teve duas mulheres, com quem dividia a casa:

Sou católico. Os meus pais também eram católicos. Vivo com uma mulher que não chegamos a ter um casamento, nem oficial, religioso ou tradicional. O meu pai tinha duas esposas. Cada uma delas tinha seis filhos. Nós vivíamos todos na mesma casa [...] as duas esposas e nós irmãos [...]. Felizmente, ele [o pai] conseguiu educar-nos para que nos respeitássemos uns aos outros apesar de sermos filhos de mães diferentes (SANTOS, 2015).

A descrição acima feita é a de indivíduos que provêm de famílias de assimilados, com um histórico de detenção da nacionalidade portuguesa há várias gerações. Como se pode notar, eles têm a particularidade de provirem de meios onde a prática da poligamia, enquanto meio de contração de matrimônio, era normal. Os casos interessantes, que complementam aos acima apresentados, são os de Gabriel Chiphiri e José Chale. Estes se tornaram assimilados tardiamente, no pós-1961, não apresentando um histórico longo que denuncie a presença de assimilados em suas famílias. O caso de Gabriel, originário de uma família católica, porém indígena, resume a condição de ambos os entrevistados:

Os meus pais já são falecidos. Ele faleceu em 1975 e a minha mãe em 2000. Nós éramos oito irmãos, *todos filhos do mesmo pai e da mesma mãe*. Eu sou o segundo. Alguns deles estão vivos e outros já faleceram (CHIPHIRI, 2015).

Contudo, se o pai de Gabriel não era polígamo, o seu avô era:

Como a mulher do meu avô pertencia a uma família que estava bem na vida [economicamente], o meu avô ganhou terras e gado. Ele teve outras mulheres, era polígamo. Então, a nossa família era grande, pois os filhos dessas mulheres levavam o apelido do meu avô!

Os dados acima apresentados nos permitem fazer algumas considerações acerca da condição familiar dos assimilados tomados nesta pesquisa. A primeira delas é a de que nas

famílias assimiladas há mais tempo assistia-se à prática do casamento poligâmico. Tanto no caso de Rui Faria, Paulo Botelho, Alberto Fernandes ou Manuel Santos, constatou-se esse fato. A segunda consideração a ser tomada em conta é o fato de que os indivíduos originários de meios indígenas, que tardiamente se tornaram assimilados (Gabriel e José), consideram que os seus pais não foram polígamos e que eles também não o são, embora o avô de Gabriel tenha sido.⁶³

Estas constatações abrem um precedente importante na medida em que nos convidam a compreender a razão de os ancestrais dos assimilados aqui considerados, trazerem consigo um histórico recente ou longínquo de presença da poligamia em suas famílias, quando se poderia supor que estes, dada a sua condição de assimilados, tenderiam a ser monogâmicos. A resposta a esta questão, indo de encontro à linha argumentativa deste estudo, nos permite cogitar que entre os assimilados, os que estavam nesta condição há mais tempo, podiam negociar de forma vantajosa a sua condição identitária sem abdicar de alguns usos e costumes locais. Eles eram portugueses por nacionalidade. Essa era a sua condição conseguida e já consolidada ao longo de gerações. Contudo, esses assimilados, ao contrário dos colonos portugueses, detinham uma origem africana, a qual não estavam dispostos a descartar completamente. Efetivamente, conforme nos permitem pensar Ndlovu-Gatsheni (2009) e Chabal (2009), alguns deles faziam recurso a essa sua condição africana para mostrar que “pertenciam” e tinham “precedência” sobre o território, que eram africanos e como tal, a poligamia fazia parte de seu modo de vida. Daí se explicar, em nosso entender, o fato desses assimilados, apesar de terem sido católicos, de terem frequentado escolas religiosas, onde a monogamia constitui um dos valores importantes, continuavam praticando a poligamia.

O mesmo acontecia com os indígenas. Existiam indígenas que apesar de não disporem de estatuto jurídico de cidadão português, estavam em contato com os valores difundidos pelas elites coloniais, especialmente religiosas, o que, de alguma forma, os fazia pautar por levar uma vida afastada do comum de seus homólogos indígenas. Um exemplo disso é o fato de, apesar de indígena, o pai de José Chale trabalhava para os colonos portugueses de uma forma direta, tendo inclusivamente sido muito “aceito” e “confiado” por aqueles; o pai do Gabriel Chiphiri, sempre trabalhou como carpinteiro nas missões e por aqueles era muito requisitado. Daí que, não deve constituir motivo de admiração, a existência de indígenas ou seus descendentes que defendessem valores que o Estado colonial considerava deles estarem

⁶³ Durante a pesquisa não nos foi possível identificar se o avô de Jose Chale havia sido polígamo.

ausentes, como por exemplo, a monogamia.⁶⁴ Efetivamente, como nos mostrou Castelo (2012), já citada nesta pesquisa, quando sugere que havia um segmento de indígenas que tinham condições objetivas para se tornarem assimilados, mas que não o faziam por uma questão de opção (aliás como nos demonstra o caso de Gabriel Chiphiri), a ponto de estes identificarem em alguns segmentos de colonos portugueses traços que denunciavam a ausência de civilidade – os “brancos do mato”. Ou seja, não havia uma coincidência necessária entre a condição de assimilado e a de monógamo, nem a de indígena com a de polígamo.

O que acabamos de discutir, mais do que nos levar à uma síntese, nos convida a perceber quão ambígua era a condição identitária dos indivíduos na sociedade colonial. Que a separação dos indivíduos entre colonos portugueses, assimilados e indígenas, feita pelo Estado, em função de supostos valores que orientavam a vida destes, é superada quando analisamos as experiências singulares e familiares dos mesmos. Essas experiências são muito mais ricas que a simples nomeação ou atribuição exterior de determinada identidade social. Daí que, centrando-nos especificamente nos assimilados, podemos fechar esta seção enfatizando que, apesar de eles serem tidos como os indivíduos negros e mestiços que haviam superado a condição de indígena (isto é, “tradicional”), suas experiências sociais revelam que, apesar de pertencerem a famílias assimiladas há mais de três gerações, de serem católicos, continuavam vendo na poligamia um importante elemento no processo de contração de matrimônio. Esta presença do elemento “tradicional” no assimilado observa-se, igualmente, quando se analisa a sua relação com o curandeirismo e as línguas indígenas, que a seguir discutimos.

3.5.3. O assimilado e o curandeirismo

No cotidiano das famílias assimiladas tetenses do período em análise, um elemento que representa a relação dos indivíduos com determinadas práticas e costumes “tradicionalistas” locais se fazia presente. Trata-se da busca de tratamento médico em curandeiros. É tendo em conta a esta prática que procuramos, em seguida, perceber o tipo de relação que as famílias assimiladas estabeleciam com ela.

⁶⁴ Vide a figura 1, que ilustra um modelo de Caderneta Indígena. Nele fica claro que a expectativa que o estado colonial tinha para todos os indígenas era que tivessem mais de uma mulher. Contudo a discussão aqui mostra que tal não acontecia com todos os indígenas.

Rui Faria, apesar de afirmar que nunca tenha frequentado curandeiros, considera que esta era uma prática recorrente na cidade:

Nunca procurei tratamento em curandeiros. Mas já tive amigos que iam normalmente [...]. Até assimilados iam! Mas esses assimilados faziam isso também às escondidas. Onde já se viu, um assimilado entrar numa palhota daquelas para ir saber da vida dos outros?! Então, eles tinham vergonha! Mas aqui na cidade era normal as pessoas irem para os curandeiros pois os hospitais surgiram recentemente e onde é que as pessoas haviam de ir buscar tratamento? Mesmo quando passou a haver hospitais, não eram suficientes e as pessoas já estavam habituadas a buscar tratamento em curandeiros. Por isso mesmo, os assimilados iam para os curandeiros!(FARIA, 2015).

Duas constatações emergem das palavras de Rui. Uma que remete a ida ao curandeiro a uma questão de pragmatismo, e outra aos costumes locais, que inclusivamente os assimilados não escapavam. Para ele as pessoas iam aos curandeiros porque já estavam habituados e porque os hospitais modernos eram insuficientes na cidade. Certamente que esta última observação se justifica, em parte, pelo carácter emergente da cidade de Tete no período colonial em análise. Ela formalmente ascende à categoria de cidade em 1959 e, só a partir daí, é que se alargou a cobertura hospitalar. O segundo elemento que Rui evidencia é que mesmo os assimilados frequentavam os curandeiros. Mas, nota que estes o faziam à revelia de sua condição de assimilado: “Onde já se viu, um assimilado entrar numa palhota daquelas para ir saber da vida dos outros?! Então eles tinham vergonha!”

Assim como Rui, todos os nossos entrevistados afirmam que era comum em suas famílias procurarem tratamento em curandeiros, deixando a ideia de que frequentar curandeiros era uma prática que fazia parte do cotidiano daquela sociedade.⁶⁵ É este fato que fica evidenciado nos no que se segue, começando com o caso de Paulo Botelho. Este, associando a frequência ao curandeiro à condição de pertença a uma cultura e modos de vida africanos diz:

Quando me encontro doente procuro tratamento nos hospitais, qualquer um deles, ou aqui no provincial ou no centro de saúde. Mas também tenho procurado tratamento em curandeiro, sabes como é, somos nativos, aí é a base [...] tem que diagnosticar algumas coisas quando a situação não está boa, ou quando qualquer coisa pode se passar! (BOTELHO, 2015).

⁶⁵Tal prática não se restringiu à sociedade colonial, mesmo durante a experiência socialista (conforme ainda discutiremos neste trabalho), assim como nos dias que correm, ela continua presente em Moçambique.

Olhando a ida ao curandeiro como uma forma de defesa ante os “espíritos malévolos” Matias Figueiredo explica da seguinte maneira a sua relação com essa prática:

Quando me encontro doente geralmente vou ao hospital. Mas também já procurei tratamento em curandeiros, naquelas circunstâncias em que eu procurava fazer defesa do corpo porque, prontos, nós os africanos normalmente temos aquelas atitudes ou aquele pensamento de que existem pessoas que fazem o mal, então tem que se tratar para aquele mal não te tocar [...] então, apenas fui ao curandeiro para defesa pessoal. Ir ao curandeiro é o mesmo que treinar boxe, algumas pessoas treinam boxe para se proteger [...] eu vou ao curandeiro para me defender também! (FIGUEIREDO, 2015).

Alberto Fernandes diz que nunca se dirigiu a um curandeiro, mas que o ato de ir ao encontro de um é muito pessoal, e que por isso, não duvida que os seus amigos fossem frequentadores:

Eu nunca procurei tratamento médico em curandeiros. Não me lembro de algum amigo que o tenha feito [...] mas, sabe, até podiam ter ido. É que essas coisas são muito pessoais, nunca sabemos tudo sobre os nossos amigos. Mas sei que alguns assimilados iam aos curandeiros, não era coisa muito às vistas, mas iam (FERNANDES, 2015).

Manuel Santos, vincula a ida ao curandeiro à natureza africana do indivíduo:

Quando me encontro doente tenho me dirigido ao hospital. Logicamente que como africano também já procurei tratamento em curandeiros. É que há casos clínicos em que o pessoal do hospital não consegue detectar, então, as pessoas são obrigadas a recorrer ao tratamento tradicional (SANTOS, 2015).

Um dado interessante é o fato de que os entrevistados que se dizem originários de meios indígenas, apesar de reconhecerem que a frequência a curandeiros está presente em suas famílias, encaram esse fenômeno de uma forma peculiar. Assumem que a sua ida ao curandeiro não se deve à sua vontade ou opção individual, e sim, decorre da pressão que as famílias lhes submetem. É isso que fica expresso nas palavras de Gabriel Chiphiri ao considerar que:

Quando me encontro doente sempre tenho recorrido ao hospital. Eu pessoalmente nunca procurei tratamento em curandeiros, mas houve duas ou três vezes que uma das minhas noras me obrigou a ir ao curandeiro pois ela pensava que eu era a causa dela não ter a sorte de ter bebés. Pensou que eu fosse a causa. Então para evitar ser considerado culpado da situação dela,

algumas vezes sim, fui ao curandeiro. *Só fui por causa dessa situação, é que a minha formação religiosa e escolar não permitia eu ir para esses lugares ou acreditar na espiritualidade, mas que fazer, tive que ir por força maior* (CHIPHIRI, 2015).

Se no caso de Gabriel a pressão de frequentar um curandeiro veio das noras, para José Chale ela veio da mãe:

Quando me encontro doente procuro tratamento em hospitais. Porém, às vezes quando estou doente e os meus familiares me vem visitar eles têm dito: “Está bem, foste ao hospital mas também é preciso entrar no outro lado”. Então, epa, a pessoa querendo como não acaba por ser arrastada para os curandeiros. A minha mãe me insistia [...]. Eu ficava sem espaço para fugas! (CHALE, 2015).

Fica evidente que a frequência ao curandeiro foi uma prática que esteve presente na sociedade colonial e que continua até aos dias de hoje. Tanto as famílias dos nossos entrevistados, quanto alguns deles, frequentaram curandeiros. Esta era uma prática recorrente. Apesar disso, é importante notar que os entrevistados provenientes de meios familiares indígenas consideram que sua ida ao curandeiro não se deveu à sua vontade ou escolha individual, mas, antes, à “pressão familiar”. Aqui, repete-se, em nosso entender, o padrão que observamos na secção anterior. Enquanto que os indivíduos originários de famílias assimiladas assumem a ida ao curandeiro como uma opção normal, na medida em que quase todos os habitantes da cidade, incluindo os assimilados, para lá se dirigiam; os originários de meios indígenas afirmam que só assim procediam por determinação de sua família, que era uma decisão que escapava de seu controle.

3.5.4. Os assimilados, entre a identidade manyungwe e a lusa

O termo manyungwe, a nível de Moçambique, é a identificação etno-linguística dos falantes da língua cinyungwe⁶⁶, que corresponde às populações residentes nas áreas geográficas que temos estado a analisar nesta parte da pesquisa. Assim, ser manyungwe corresponde a identidade do indivíduo que tenha afinidade com esse espaço geográfico, correspondente à cidade de Tete e arredores, bem como ter a língua cinyungwe como

⁶⁶ No mapa 1, onde apresentamos os grupos étnicos moçambicanos classificados no período colonial, o grupo que fala o cinyungwe aparece com a denominação “nhungues”.

elemento identitário. No que se segue, nosso interesse é o de perceber o que significava, na sociedade colonial tetense, o indivíduo se identificar como manyungwe, em paralelo com a sua condição de assimilado, sendo que, aos olhos do Estado estas eram duas condições irreconciliáveis. Para este, o abandono da língua indígena, enquanto costume “tradicional”, constituía um dos requisitos para que o indivíduo acesse e se mantivesse na condição de assimilado.

Atendo-nos aos dados desta pesquisa, fica evidente que os assimilados tinham a característica de serem bilíngues. Tanto usavam o português quanto o cinyungwe nas suas interações com os habitantes da cidade. É interessante perceber, pois, como é que essa condição de falante do português e do cinyungwe tensionava no assimilado.

Rui Faria, ao descrever os usos que fazia da língua no seu cotidiano considera que:

Em casa falávamos o cinyungwe e o português. Mas a que usávamos com mais frequência entre nós era a língua portuguesa. Não sei bem porque é que usávamos mais o português, talvez sentíamos-nos felizes em falar uma língua estranha. Com os amigos do bairro também conversávamos em português! (FARIA, 2014).

O que é revelador nas palavras de Rui é o fato de que em sua família tanto usavam o cinyungwe quanto o português como meio de comunicação; por outro lado, sugere que enquanto o português constituía-se em uma língua estrangeira e distante, o cinyungwe configurava-se na sua língua primeira. Corroborando com Rui, Paulo Botelho, que igualmente usava as duas línguas, diz que em determinados espaços era comum usar uma em detrimento da outra. Para ele, enquanto que o cinyungwe era usada no fórum doméstico, o português tinha sua importância fora do universo familiar, principalmente nos contatos com os colonos portugueses:

Em nossa casa falávamos português e cinyungwe. Não era proibido falar a língua local na rua ou coisa parecida, mas se estivéssemos a falar com os portugueses ou se estivéssemos próximo deles tínhamos que falar português para evitar que eles pensassem que estivéssemos a insultá-lo. Naquela altura éramos todos portugueses, então, devíamos falar em português para nos entendermos. Mas quando estivesse com a minha família ou amigos, para além do português, também usava o cinyungwe (BOTELHO, 2014).

Esta característica bilíngue não caracterizou apenas a geração mais velha de assimilados que compuseram a nossa pesquisa. Mesmo os assimilados mais novos confirmam essa tendência. É isso que nos mostra Manuel dos Santos ao considerar que:

Em casa, com os meus pais e irmãos, falávamos o português. Raras vezes usávamos o cinyungwe que é o nosso *dialeto*. O nosso pai nos obrigava a falar português, mas como eu tinha minha malandrice, falava as vezes fora de casa quando ia brincar com amigos!

Na escola [oficial] não falávamos o cinyungwe, era apenas português, mesmo nos intervalos. Não era admissível falar cinyungwe na escola. É que tínhamos um diretor chato, chamava-se Amâncio, era um português que não nos admitia falar isso nem nos recreios (SANTOS, 2015).

O mesmo acontecia com José Chale. Embora no meio familiar e no seu ciclo de amizades falasse o cinyungwe, a escola era hostil a essa língua:

Na escola não falávamos a língua local, era somente o português. Mas, de vez em quando, falava com os meus amigos nos intervalos, ou quando o professor se ausentasse da sala. Mas se o professor ouvisse ou se um dos nossos colegas fosse queixar apanhávamos. O professor dizia: “língua cafreal aqui não”! (CHALE, 2015).

Como podemos notar, assim como na família de Rui e na de Paulo, no seio da família de Manuel e na de José, também se falava as duas línguas. Nesses casos, porém, é possível notarmos que o uso do português aparece como uma exigência “exterior”. Efetivamente, Rui e Paulo dizem que usavam o português sobretudo quando estivessem diante de indivíduos que não falassem o cinyungwe, principalmente os colonos portugueses. No caso de Manuel o uso do português era incentivado pelo seu pai sobretudo pelo fato deste, que trabalhava como enfermeiro no hospital local, querer evitar que os filhos passassem por situações complicadas na Escola oficial, onde havia uma exigência do uso exclusivo da língua portuguesa. Apesar dessa “vigilância” paterna e escolar, Manuel reconhece que as interações dentro de sua família, e com alguns amigos, eram mediadas igualmente pelo cinyungwe.

Pode-se afirmar, pois, que a condição identitária de assimilado não significava necessariamente que o indivíduo abdicasse de sua condição de manyungwe, de falante do cinyungwe. Ele negociava a sua identidade. Como nos mostra Goffman (2009), o indivíduo, dependendo daquilo que lhe convêm em determinada situação de encontro social, apresenta a imagem de si apropriada para o momento. Tendo o assimilado recursos linguísticos tanto de se expressar em português ou em cinyungwe, se dirigia aos outros indivíduos da forma que considerasse a mais adequada na situação concreta de interação. Desta forma, na presença dos colonos portugueses, caso não pretendessem ser hostis a eles (insultando, por exemplo), os assimilados faziam recurso à língua portuguesa como elemento identitário. O mesmo

acontecia no meio escolar, onde, o recurso à mencionada língua significava não apenas a pretensão de fazer passar uma imagem aportuguesada de si, mas também porque naquele espaço o uso dessa língua era obrigatório para fins pedagógicos. Em situações de convívio familiar, vizinhança e no grupo de amigos, porém, a condição identitária manyungwe era importante para o assimilado. É em função dessas situações, da natureza das interações sociais nelas envolvidas, que os assimilados construía a sua identidade, apresentando-se ao mesmo tempo como luso-falante e manyungwe; tencionando uma identidade estatalmente atribuída e outra étnica.

3.5.5. Os assimilados e suas profissões

Embora já tenhamos sugerido, ainda neste capítulo, que existia uma afinidade entre o tipo de profissão e a condição do assimilado de Tete, é importante nos concentrarmos na compreensão do significado dessas profissões na construção social do assimilado e de suas famílias. Não se trata aqui de hierarquizar profissionalmente, em termos de posição de classe, esta categoria social. Procuramos identificar as profissões desses indivíduos e de suas famílias, e depois, investigarmos o “valor” social que estes as atribuía.

Rui Faria, ao se recordar do pai, nota que este havia sido funcionário da empresa de correios da cidade de Tete, exercendo a função de técnico despachante:⁶⁷

[os meus pais] foram quase os fundadores de Tete. Eles foram um dos primeiros habitantes negros da cidade, eram civilizados. O meu pai trabalhou nos correios na altura, com os brancos, era despachante! [...]. Eu comecei a trabalhar com 15 anos. Fui professor da Escola Rudimentar de Tete. Lá não tive colegas brancos nem monhés, os professores brancos davam aulas na escola oficial Baptista Coelho. Assim que comecei a trabalhar como professor saí da casa dos meus pais (FARIA, 2015).

Trabalhar nos correios remetia à ocupações profissionais que no contexto colonial local eram razoavelmente bem remuneradas. Isto fica evidente quando Alberto Fernandes, cujo pai igualmente trabalhara como técnico de despacho, na mesma empresa, justifica a razão daquele ter abandonado a enfermagem (que era a profissão que exercia anteriormente) e optado por aí ir trabalhar. Ele, na verdade, foi assumir a posição de seu pai que havia sido

⁶⁷ Tal atividade consistia, exatamente, no encaminhamento de cartas e outro tipo de expedientes aos seus respectivos destinatários.

deixada vaga após a morte daquele. Alberto não tem dúvidas do prestígio social que os funcionários dos correios tinham:

Claro, trabalhar nos correios era muito melhor a ser enfermeiro. Para além de que pagavam um salário maior, uns trezentos contos, era um trabalho que as pessoas respeitavam (FERNANDES, 2014).

Os percursos profissionais de Rui e Alberto foram diferentes dos de seus pais. Ambos, ao contrário de seus respectivos pais, trabalharam como professores. A diferença entre eles, porém, é que Rui iniciou a sua carreira profissional ainda no período colonial, enquanto que Alberto o fez em 1979, quatro anos após a independência nacional. Devido a esse fato, e tomando em consideração o recorte temporal desta parte da pesquisa, retomemos o caso de Rui. Este, ao descrever seu percurso profissional, indica que:

A minha primeira profissão foi a de professor, dava aulas na Escola Rudimentar de Tete. Também fui locutor de rádio, isso foi na década de 1960. Primeiro trabalhei em Lourenço Marques, depois na Beira e mais tarde aqui. Eu apresentava a emissão em cinyungwe. É que havia horário em que a transmissão era em língua portuguesa [...] também havia horários em que a transmissão era em língua local. Eu apresentava em Cinyungwe! (FARIA, 2014).⁶⁸

É, sem dúvidas, uma trajetória profissional que está relacionada com o trabalho voltado à população indígena. No primeiro trabalho, Rui dava aulas a meninos que frequentavam a escola destinada aos filhos dos indígenas. No segundo trabalho o público radiofônico ao qual se dirigia era igualmente constituído por indígenas. Independentemente do fato de o trabalho de Rui estar voltado à população indígena, um fator igualmente importante de ser notado é que houve aqui uma mobilidade de carreira profissional, tanto no sentido intergeracional quanto na sua trajetória individual. Este fato nos sugere que a sociedade colonial não se compara a uma sociedade de castas, onde a mobilidade profissional fosse quase inexistente, dado que a profissão era condicionada pelo nascimento, como nos sugerem os estudos de Max Weber (1958) na Índia. Efetivamente, embora o âmbito da mobilidade fosse limitado, dado que a condição racial ou de escolaridade, condicionava que o assimilado acesse às profissões de alto escalão, este não estava condenado a viver toda a vida na mesma profissão. No caso de Rui vimos que o pai fora despachante de documentos dos correios, onde estava mais próximo dos colonos portugueses, mas que ele, começou a sua

⁶⁸ Língua localmente falada.

carreira como *professor-catequista*, isto é, de escola rudimentar, e mais tarde foi locutor de rádio para comunidades indígenas.

A mobilidade profissional, como veremos, não está apenas presente na trajetória familiar e individual de Rui Faria. Está igualmente presente na de vários de nossos entrevistados. Paulo Botelho, indica que o seu pai fora funcionário da administração do Estado colonial:

A profissão do meu pai era de interprete da administração. A função dele era de facilitar a comunicação entre os portugueses e as populações, tendo em conta que os portugueses não falavam o cinyungwe (BOTELHO, 2014).

Contudo, o pai de Paulo falece quando este ainda era criança (seis anos). Ele acabou sendo criado pelo tio, que era enfermeiro na cidade. Este evento talvez possa ter tornado a situação de Paulo delicada. Para além de ter que ir estudar na escola rudimentar (e não oficial), e, tendo em conta que passou a conciliar a escola com o trabalho na venda⁶⁹ que o tio tinha em casa, Paulo passou a ter uma vida profissional pouco estável. Passou a ser um “faz-tudo” nas suas palavras:

Comecei a trabalhar por volta de 1961, nessa altura era aprendiz de mecânico. Depois passei para recepcionista e fiel de armazém, isso no mesmo ano. Inclusive fazia estes trabalhos em simultâneo [...]. Deixei a mecânica de lado e segui outros empregos, pois a minha relação com o meu chefe não era boa. [...] O segundo emprego deixei por causa do tempo, era muito puxado [...] trabalhava como telefonista do Hotel Zambeze a noite e tinha que me apresentar ao serviço no armazém logo de manhã [...] não aguentava com a pressão, por isso optei por abandonar o trabalho de telefonista, ficando apenas como fiscal de armazém (BOTELHO, 2014).

Assim, podemos notar que na família de Paulo, o pai trabalhara como intérprete na administração do Estado colonial, e o tio, que mais tarde o criou fora enfermeiro. Ele, por sua vez, teve várias experiências laborais, uma distinta da outra. Começou por ser mecânico, depois recepcionista de Hotel e mais tarde Fiel de armazém, sendo que em certos momentos tais atividades eram feitas simultaneamente.

Outro caso que elucida a mobilidade profissional não apenas de pai para filho como na trajetória deste último, nos é trazido por Gabriel Chipiri. O pai deste fora carpinteiro a serviço dos padres da Missão Católica de Marara. Gabriel, depois de ter sido educado pelos padres, tendo chegado até ao seminário, tornou-se professor da escola rudimentar. Depois de

⁶⁹ Localmente chamada de barraca.

alguns anos nessa profissão, decide mudar para ser intérprete oficial da administração colonial:

A minha primeira profissão foi a de docente. Fui professor nas Missões. Isso foi de 1963 à 1972. Dei aulas cá em Tete, em Matambo, Changara, Kaloma e Chitima. Entrei nessa profissão porque antes havia sido seminarista. Em 1961 regressei à casa, fui para a Missão de Formação de Professores de Boroma. Não cheguei a terminar o curso por falta de financiamento. Mesmo assim, comecei a dar aulas em 1963. Em 1972, por razões políticas, decidi trabalhar para o Governo Colonial. Concorri a uma vaga que existia para intérprete oficial e fui aprovado. Foi uma grande satisfação pois estava a concorrer no meio de muita gente para uma única vaga e fui eu o aprovado (CHIPHIRI, 2015).

O fato de Gabriel encarar a aprovação à vaga de interprete oficial do governo colonial, num concurso bastante disputado, revela que esta profissão, de alguma forma tinha um valor (social ou econômico) maior que o de ser professor da escola rudimentar. Isto pode ser explicado pelo fato de que trabalhar para o Estado possibilitava melhores vantagens que para as Missões. Efetivamente, quando Gabriel fazia a comparação entre um professor que trabalhava em uma escola do Estado (oficial) e outro que estava vinculado às Missões, nota que:

Lá (nas escolas oficiais) havia professores de Posto Escolar. Eram pessoas colocadas pelo governo. Tinham um bom salário, melhor que aquele que pagavam nos padres. Onde um professor-indígena recebia 700 escudos, o professor de Posto Escolar recebia acima de 2000 escudos (CHIPHIRI, 2015).

Independentemente do prestígio social relativo que as profissões acima indicadas pudessem ter, ficou evidente a existência de mobilidade profissional na sociedade colonial tetense. É neste sentido que, analisando as trajetórias familiares e individuais de nossos entrevistados, estamos em condições de afirmar que a sociedade colonial era dinâmica em termos de mobilidade profissional e, de certa forma, de mobilidade social. Contudo, olhando para um panorama mais amplo, isto é, comparando com outras categorias sociais, nota-se que as possibilidades concretas dessa mobilidade se esbarravam na natureza segregada daquela sociedade. Sociedade essa onde, tanto o Estado quanto as elites coloniais atribuíam preponderância à categoria dos colonos portugueses, relegando as outras a um plano secundário, no caso dos assimilados, e terciário no dos indígenas.

É nesse sentido que, escrutinando as profissões aqui elencadas, tanto as dos assimilados por nós entrevistados, quanto as de seus pais, chegamos à conclusão de que, a mobilidade profissional do assimilado era circunscrita a determinadas profissões. Tratou-se especificamente de enfermeiros, funcionários dos correios, intérpretes oficiais, locutores de rádio para população indígena, atendentes em estabelecimentos comerciais ou professores da escola rudimentar. Estas profissões não eram necessariamente transmitidas de pai para filho, como de uma herança familiar se tratasse. Efetivamente, notamos uma mobilidade entre o tipo de profissão do pai e aquela que o filho acabou abraçando. Igualmente, notamos que os filhos, durante a sua experiência na realidade colonial, não ficaram cativos à primeira profissão, tendo-a mudado em algum momento de sua vida sem, no entanto, ultrapassar este perfil de empregos. Eram empregos que Cahen (2012), prefere caracterizá-los como próprios da “elite negra” colonial.

Esta constatação nos é importante pois mostra que enquanto a condição identitária do assimilado tinha uma dimensão estamentária arraigada na herança familiar (“sou assimilado porque o meu pai o foi”), conforme discutimos neste capítulo, a trajetória profissional deste assumia diferentes formas, podendo não coincidir com a de seus progenitores. Porém, tal mobilidade limitava-se ao leque de profissões, acima discriminadas, que lhes era peculiar enquanto categoria. É a esse leque de profissões que etiquetamos aqui de “as profissões dos assimilados”.

Esta peculiaridade das profissões dos assimilados, onde a eles era permitida certa mobilidade, se construía na relação com as outras categoriais sociais. Efetivamente, embora se pudessem encontrar colonos portugueses ocupando profissões iguais ou de valor simbólico e econômico próximas às dos assimilados, devido sobretudo ao fato de ambos gozarem juridicamente da mesma condição cidadã, havia posições que apenas aqueles ocupavam em função de sua condição de cidadãos “eleitos” pelo Estado. Ou seja, se era possível que assimilados e colonos portugueses disputassem posições no baixo escalão do funcionalismo público e no das empresas, os médios ou altos escalões eram, salvo raríssimas exceções, reservadas aos colonos portugueses (ZAMPARONI, 1998; CAHEN, 2012). Comparando-se com os indígenas, porém, nota-se que estes se caracterizavam por terem profissões eminentemente braçais, e sem qualificação, incluindo serem empregados doméstico tanto de colonos portugueses quanto de alguns assimilados. Desta forma, as profissões dos assimilados não eram braçais e sem qualificação (como a dos indígenas), mas também não eram aquelas que estavam no topo da hierarquia profissional (como a da elite de colonos portugueses).

3.6. As sociabilidades coloniais: vizinhança, esportes, cinema e associações

Investigar as sociabilidades na sociedade colonial tsetense constituiu um momento importante para aprofundarmos a nossa compreensão da condição identitária dos assimilados. É essa tarefa que nos ocupa nesta secção. De forma específica, buscamos trazer à tona os seus lugares de moradia, de prática do esporte, frequência ao cinema, bem como as associações por eles frequentadas. A importância deste exercício foi de nos ter permitido ligar o assimilado não apenas à sua família – como fizemos na secção anterior –, mas também à sociedade tsetense mais ampla. Isto nos permitiu perceber a natureza dos espaços de sociabilidade dos assimilados da cidade, contrapondo com os dos colonos portugueses e indígenas.

3.6.1. Mulambe N'dachira, M'pfumbe e Matundo: os bairros dos assimilados

Ao analisarmos, o lugar de moradia, não quisemos nos limitar a demonstrar a dimensão geográfica ou espacial em que o assimilado se situava. Procuramos, igualmente, demonstrar que a ocupação desse espaço se definia na relação que os assimilados estabeleciam com os colonos portugueses, por um lado, e os indígenas, por outro. O que se pode dizer antecipadamente, é que, em Tete, a ocupação do espaço urbano era socialmente segregada em função da condição cidadã do indivíduo.

A partir de nossos entrevistados nos foi possível constatar que na cidade de Tete, os assimilados tinham um lugar específico de moradia. Tratava-se dos então bairros Mulambe N'dachira, M'pfumbe e, parcialmente, Matundo. Estes bairros aparecem no imaginário dos entrevistados, informado pela sua experiência de vida no cotidiano colonial, como sendo bairros de assimilados. Os dois primeiros localizam-se na margem sul da cidade enquanto que Matundo fica a norte dela, separados pelo rio Zambeze. Esta especificidade do lugar de moradia dos assimilados não é estabelecida de forma essencializada. Pelo contrário, resulta da contraposição que estes indivíduos fazem, relacionando estes bairros com aqueles tidos como de colonos portugueses, por um lado, e de indígenas, por outro.

Rui Faria, identificando o bairro em que residiu durante o período colonial, assim o descreve:

A casa estava localizada no bairro Mulambe N'dachira. Nesse bairro as pessoas na sua maioria eram assimiladas. Daí para baixo, naqueles *matongas*⁷⁰, viviam pessoas [indígenas] que não se misturavam conosco, ficavam lá na pastorícia [...]. No nosso bairro existiam mais monhés, mistos, indianos e assimilados, dificilmente tinha portugueses que viviam lá (FARIA, 2015).

A confirmar as palavras de Rui, a partir de sua experiência de moradia, Alberto Fernandes mostra que:

A nossa casa era pequena. Tinha dois quartos e uma sala. Ela era feita de pedra e cal, com uma cobertura de lona. Estava localizada no bairro que no período colonial era chamado de Mulambe N'dachira. Este era um bairro muito popular, de certa forma de elite, se comparado com os bairros indígenas. Este era um bairro em que muitos assimilados moravam. Na nossa vizinhança existiam tanto mestiços, *monhés* e indianos. Tinha o Gonçalves, que era um misto; Napinga, indiano; Sousa Pinto, também misto e outros (FERNANDES, 2014).

É uma imagem semelhante que Manuel Santos igualmente guarda:

A nossa casa foi feita em 1963. No princípio era uma casa que num dos lados era feito de blocos de barro e do outro com cimento. A cobertura era totalmente de chapas de zinco. A casa estava localizada no bairro Mulambe N'dachira [...]. *Era um dos melhores bairros da cidade.* É o bairro onde saía toda a elite pois as famílias que lá viviam eram famílias antigas e sempre tiveram aquela rigidez de educação. Os nomes mais sonantes de Tete provém desse bairro e um bocado do bairro M'pfumbe. É ali onde viviam os Costa-Xavier, Djão, que foi jogar em Portugal, Pedrito que também foi jogar em Portugal [...] todos saíram daquele bairro. As meninas educadas, os meninos educados todos saíram daquele bairro (SANTOS, 2015).

Aqui fica confirmado que o então bairro Mulambe N'dachira era considerado um bairro de assimilados. Nele dificilmente se encontravam indivíduos indígenas instalados. Igualmente, os entrevistados não se referem a uma presença significativa de colonos portugueses no bairro. Os únicos grupos identitários mencionados são o dos monhés, mestiços, indianos e assimilados. Sendo estes últimos os que constituíam a maioria. Os entrevistados, porém, deixam ficar a ideia de que este não era o único bairro de assimilados, embora o considerem o mais importante. Para eles existiam também o bairro M'pfumbe e Matundo.

⁷⁰ Refere-se a um estilo de arbustos característico da região.

Referindo-se a M'pfumbe, Paulo Botelho, que nele residiu, o caracteriza nos seguintes termos:

A nossa casa era de zinco e adobe. Estava localizada no bairro M'Pfumbe. Nesse bairro viviam tanto assimilados quanto não-assimilados (indígenas). Contudo, a maior parte dos moradores eram de famílias de assimilados pois esses outros sofriam restrições de virem para aqui. Para se andar na cidade era preciso ter bilhete de identidade. Aqueles do indigenato não tinham bilhete, então como se atreveriam em vir viver aqui? Eles no máximo tinham cadernetas que adquiriam nos regulados de lá onde viviam, mas isso não era suficiente para virem viver na cidade.

Os indígenas só vinham para a cidade em caso de necessidade extrema, como procurar emprego [...] muitos vinham para trabalhar como estivadores, estar a carregar coisas pesadas em troca de dinheiro (BOTELHO, 2014).

Paulo reconhece que existiam algumas famílias indígenas que habitavam no seu bairro. Contudo, considera que estas constituíam a minorias dos moradores pois, dado o tipo de documento de identificação que estes portavam (a Caderneta Indígena), tinham poucas possibilidades de aí fixarem residência. Ao minimizar a presença da população indígena no bairro, Paulo reforça a ideia de que M'pfumbe era um bairro eminentemente de assimilados.

Matias Figueiredo, embora tenha passado maior parte de sua vida na vizinha vila de Moatize, que dista cerca de vinte quilómetros de Tete, nasceu, cresceu e continuou a estabelecer vínculos com o bairro Matundo. É aí onde a maior parte de seus familiares haviam residido. Ao caracterizar o bairro no período colonial diz:

O nosso bairro na altura chamava-se Matundo-Ka-nyungwe, naquele tempo era um bairro que considero de elite. Lá existiam escolas oficiais, a Igreja católica estava lá [...] as melhores condições de Matundo estavam onde eu vivia. Existia no bairro pessoas influentes. Por exemplo, o meu tio era uma pessoa influente. É que naquela altura, quem fosse mestre-tratorista, aquele que andasse com trator, daqueles que derrubava árvores grandes, fazia estradas [...] então meu tio tinha isso em casa dele. E ele ensinou ao sobrinho, ao meu irmão!

Matias sugere, como podemos notar, que o seu bairro era um dos “privilegiados” da cidade, pois, para além de existirem escolas oficiais, havia também uma igreja católica. Aliado a isso, o bairro era habitado por algumas pessoas influentes, sendo uma delas o seu tio, que era um pequeno proprietário. Certamente que a razão que leva Matias considerar que o seu bairro era um dos mais “privilegiados” é resultado da comparação que faz com os outros bairros ao redor. É este o mesmo procedimento que levou Rui, Alberto e Manuel considerarem o bairro Mulambe N'dachira igualmente “privilegiado”, e Paulo considerar o

mesmo de M'pfumbe. De alguma forma, todos os bairros são considerados “privilegiados” porque eram habitados por uma quantidade significativa de assimilados.

Aqui, porém, nota-se que os bairros que servem como elemento comparativo a partir do qual os “bairros dos assimilados” se distinguem são os bairros indígenas. Estes, usando uma expressão local, presente igualmente nas falas dos nossos entrevistados, são designados de *Themba*. A Themba, na verdade, é um termo nativo que procura identificar as regiões mais afastadas do centro da cidade, independentemente da nomenclatura oficial que pudesse assumir. É lá onde, de acordo com os nossos entrevistados, habitavam aqueles que dificilmente tinham acesso à cidade pois não eram portadores do Bilhete de identidade; aonde não existiam escolas oficiais e somente as rudimentares ou; aonde as pessoas viviam perto de arbustos (*matongas*) e praticavam a pastorícia.

Isto quer dizer que os “bairros dos assimilados” gozavam de certo prestígio socialmente construído que permite os nossos entrevistados lhes atribuírem maior valor simbólico, quando comparado aos bairros indígenas. O que consolida esta constatação é o fato de os entrevistados não se referirem aos bairros em que residiam de forma significativa os colonos portugueses. Estes não aparecem em seus discursos. É importante compreendermos a não menção dos bairros de colonos portugueses por parte de nossos entrevistados. Com efeito, conhecendo a estrutura da cidade, nota-se que tanto o bairro Mulambe N'dachira quanto o M'pfumbe, assim como Matundo, nenhum deles corresponde geograficamente à parte central da cidade, onde existia uma quantidade significativa de colonos portugueses. Efetivamente, é aqui onde as ruas e avenidas estão urbanisticamente “mais estruturadas”, com estradas asfaltadas, onde se localizam as salas de cinema, os hotéis, jardins e uma sorte de edifícios habitacionais. Isto vem consolidar a ideia que deixamos em outra parte desta pesquisa, segundo a qual, os colonos portugueses residiam na zona central da cidade, os assimilados na semiperiferia e os indígenas na periferia.

Esta constatação, que indica a existência uma ocupação socialmente segregada da cidade, é corroborada por pesquisas feitas em outras cidades coloniais africanas. Com efeito, em seu estudo, onde analisa cidades africanas das então colônias europeias, especialmente as britânicas e francesas, Ambe J. Njoh (2008) demonstra que estas, de forma geral, eram espaços racialmente segregados:

Independentemente de qual tenha sido a nação europeia colonizadora, todas as cidades coloniais na África eram racialmente segregadas. [...]. Os planejadores urbanos viam na segregação o meio a partir do qual se

poderiam criar condições de vida nas colônias que se aproximassem daquelas da Europa (NJOH, 2008, p.87).⁷¹

Embora concordemos que a lógica de segregação racial estivesse presente em Tete, a pesquisa mostra que ela ultrapassava a essa dimensão. Tratava-se, igualmente, de uma segregação cultural que estava vinculado à condição identitária e cidadã do indivíduo. O centro da cidade era ocupado pelos colonos portugueses. A periferia e semiperiferia, porém, era habitada maioritariamente por indivíduos negros. Contudo, estes últimos se diferenciavam pois detinham um estatuto cidadão diferenciado, o que lhes dificultava ou facilitava instalarem-se e circular em determinados bairros. Os assimilados (negros/mestiços), dado o fato de serem cidadãos portugueses, embora sociologicamente tivessem uma condição diferenciada da dos colonos portugueses, tinham a possibilidade de residir nos bairros semiperiféricos, nas bordas do centro da cidade; mas também de circular no centro dela. Os indígenas, por seu lado, embora partilhassem da mesma condição racial que os assimilados, deles se diferenciavam por terem dificuldades de estarem mais próximos dos centros urbanos, resumindo sua presença aos arredores rurais da mesma; e, quando se dirigissem à cidade deveriam ser portadores de um “salvo conduto”, o passe ou a caderneta indígena.

3.6.2. A “vedeta” negra: a aproximação social pelo esporte na sociedade colonial

A prática esportiva, e principalmente do futebol, constitui importante elemento para identificar e compreendermos os espaços de sociabilidade dos assimilados na sociedade colonial tetense. A cidade de Tete do período em análise apesar de dispor de vários clubes de futebol, dois deles foram identificados pelos nossos entrevistados como tendo sido os principais: Desportivo de Tete e o Sporting de Tete⁷². Vejamos em seguida, como é que se davam as sociabilidades nos espaços reservados à prática do futebol e como isso influía na construção da identidade do assimilado.

Analisar, num primeiro momento, o caso de Matias Figueiredo, afigura-se de fundamental importância para compreendermos a condição do assimilado naquela sociedade. Para além de músico, Matias fora um jogador de futebol bastante conhecido, como já indicamos nesta pesquisa. Tanto foi que, considera que conquistou respeitabilidade dos

⁷¹ Tradução livre. Do original: “*Irrespective of which European nation the colonising power, all of the colonial cities in Africa were racially segregated. [...] Town planners turned to segregation as a mean to create living conditions in the colonies that approximated those in Europe.*”

⁷² Atualmente Clube de Desportos Chingale de Tete.

colonos portugueses, a ponto de estes lhe terem oferecido emprego para mantê-lo por perto, evitando que ele fosse jogar em outros clubes da cidade e arredores:

Eu não tinha preferência por um clube em específico. Passei a jogar futebol nos clubes que me apoiavam em termos de trabalho. O primeiro clube oficial em que joguei foi o Futebol Clube de Tete, isso foi por causa do interesse que o clube teve em me pôr a trabalhar no banco. Depois fui jogar em Moatize e eles me deram trabalho na Carbonífera e depois nos Caminhos de Ferro. Eu nunca pedi emprego, [os portugueses] me davam porque queriam me ter por perto, a jogar para eles!

Depois de me mudar para Moatize vivi por um tempo em casa de um português, que era treinador do Clube Recreativo de Moatize. Ele era pai de um amigo que também jogava futebol. Foi graças a esse senhor que consegui emprego na carbonífera. Mais tarde, quando passei a trabalhar nos caminhos de ferro, mudei de casa e fui viver com um colega [negro], que também jogava futebol [...] a empresa deu-nos uma casa de dois quartos, nós arranjamos uma empregada que passou a ajudar-nos com os trabalhos domésticos (MATIAS, 2015).

Como podemos notar, a prática do futebol e sobretudo o fato de Matias ter sido um exímio jogador contribuiu para que as “portas” da sociedade se abrissem para ele. Foi graças a isso que conseguiu um emprego, morou por um tempo com uma família de colonos portugueses, fez amizades tanto com filhos de colonos portugueses que praticavam futebol quanto com outros moçambicanos negros. Tal foi a “aceitação” de Matias que, quando já era eminente a queda do Estado colonial português em Moçambique, um admirador seu o deixou constringido:

Antes do golpe [de Estado em Portugal] um mulato que trabalhou aqui nos batelões veio ter comigo e perguntou: “ouve lá, agora como é que vais jogar futebol com esses pretos, quem te vai assistir? Tú és uma grande vedeta pá!”

E continua:

[...] aquelas palavras por um lado estavam a elogiar-me porque reconheciam que eu era um grande jogador, mas, de outro lado estavam a considerar-me preto. E ele era mulato. A minha família quase toda era mulata. Isso me enfureceu!

Fica claro, pelas palavras acima, que pelo fato de Matias, apesar de ser considerado assimilado, sua condição de exímio jogador de futebol permitiu-lhe criar laços no seio dos colonos portugueses e no de outros assimilados. Com essa prática conseguiu ter emprego, fazer amigos e admiradores no seio dessa categoria de indivíduos e não só. Contudo, o

depoimento de Matias sugere, igualmente, o quão a questão racial constituía uma importante barreira social em Tete e que a prática esportiva poderia constituir um fator que reduzisse parcialmente essa fronteira, embora não a eliminasse, conforme discutimos anteriormente neste capítulo.⁷³ Nessa perspectiva, Matias era reconhecido como um indivíduo que apesar de ser negro, diferenciava-se de outros negros pelo fato de deter tais habilidades futebolísticas, mas não se constituía efetivamente em um “igual”.

E essa aceitabilidade social pelos colonos portugueses, digamos, limitada, não caracterizou apenas assimilados como Matias. Mesmo os indígenas que tivessem capacidades técnico-táticas consideradas acima da média, eram aceitos para jogar nos principais clubes da cidade. Efetivamente, Rui Faria, que igualmente jogara no Clube Desportivo de Tete, sugere que a prática desta modalidade esportiva abria mais possibilidades de sociabilidade entre os integrantes das diferentes categorias sociais que habitavam a cidade:

Tinha lá muitos camaradas, que jogavam na equipa comigo. No princípio os brancos jogavam entre eles. Mas, mais tarde passou a haver uma mistura, também recrutavam negros que jogassem bem [...] *Às vezes iam buscar jogadores lá para o Nhartanda!*⁷⁴ [Os portugueses] se misturaram porque houve uma altura em que passou a haver competições entre equipas de vários pontos do país [...]. Então, para não passarem vergonha passaram também a selecionar jogadores negros (FARIA, 2015).

Olhando à prática futebolística na sociedade colonial, e para complementar esta discussão, é importante percebermos como ela possibilitou a entrada de assimilados e indígenas no “mundo” dos colonos portugueses. Para além do talento que a prática futebolística exige, Melo e Bittencourt (2013), analisando a publicação oficial referente ao ultramar, identificam o interesse político do regime do Estado Novo em usar esta modalidade como um dos indicadores de seu comprometimento com a suas colônias e a integração das populações nativas. Assim sendo, o esporte deveria deixar de ser apenas dos brancos, passando a constituir uma amostra de colônias multirraciais e que estavam profundamente conectadas à metrópole. É nesse sentido que, segundo os autores:

Nesse processo, os clubes europeus, notadamente de futebol, passaram a contratar atletas das colônias. Não chega a surpreender que alguns desses tenham integrado as seleções nacionais portuguesas. No caso do velho esporte bretão, lembremos que, além de Eusébio, também se destacaram o angolano José Águas e o moçambicano Mário Coluna.

⁷³ Vide a subsecção 3.4.1.

⁷⁴ Bairro cuja maioria de moradores era indígena.

Vale ressaltar que houve também trânsito de atletas entre as colônias. Merece menção o primeiro jogo de futebol e o torneio de atletismo disputado entre seleções de Angola e Moçambique, respectivamente em Luanda, em 1965, e Lourenço Marques, em 1966. Alguns clubes também começaram a realizar com mais frequência torneios entre as colônias, por vezes organizados entre as filiais de uma mesma agremiação da metrópole (MELO e BITTENCOURT, 2013, p.78).

Independentemente do fato de o Estado colonial ter dado suporte à prática do futebol como uma modalidade a partir da qual poderia mostrar ao mundo a suposta natureza multirracial da sociedade colonial moçambicana (e de outras colônias), funcionavam mecanismos sociais que permitiam um indígena ou assimilado se integrar ou não à estrutura futebolística colonial. E, um dos requisitos importantes para essa integração, era a existência de africanos “excepcionais” que a partir de sua forma de jogar passavam a ter a possibilidade de serem socialmente aceitos na sociedade colonial. Isto fica claro quando Nuno Domingos constata em seu trabalho que:

Sendo o futebol uma actividade em que a criatividade era um elemento fundamental, tratava-se de realçar a capacidade singular do jogador africano, já não em relação a um modelo, mas como criador autónomo, integrado em colectivos de jogadores que partilhavam as mesmas formas de perceber o jogo. O futebol, uma das poucas áreas em que era permitida aos africanos alguma visibilidade, era entendido como uma actividade nobre. [...] permitia exaltar componentes interpretativas e criativas, suscitar imagens do poder físico, mas também sugerir a capacidade mental (DOMINGOS, 2006, p. 409).

Fica clara a especificidade que a prática esportiva tinha nos contatos entre colonos portugueses, assimilados e indígenas. Aqui, a condição física, habilidades e a criatividade com a bola, independentemente da origem social dos indivíduos, lhes conferia a possibilidade de pudermos ser encarados de uma forma diferenciada pelos colonos portugueses, comparativamente aos seus homólogos nativos. Desta forma, embora pudessem haver fronteiras sociais entre a condição de um futebolista branco português e um assimilado ou indígena – conforme identificamos em outros domínios da vida colonial –, a prática esportiva possibilitou, parcialmente, que atletas “talentosos” de origem assimilada ou indígena fossem socialmente “aceitos” a frequentar o círculo dos colonos portugueses.

3.6.3. O cinema e as “sociabilidades segregadas”

Se o futebol possibilitava alguma sociabilidade entre colonos portugueses, assimilados e indígenas, em função do domínio das técnicas e táticas desse jogo por estes últimos, o mesmo não se via, na mesma proporção, em outras esferas da vida social. A frequência ao cinema revela esse fato.

Existiam na cidade de Tete três salas de cinema, nomeadamente, o Cine São Tiago, o Estúdio 333 e mais tarde o Cine Esplanada Kudeca. Nos arredores da cidade, concretamente na vila de Moatize existia a sala de cinema do Clube Ferroviário. A nossa tarefa aqui consistiu em perceber como é que a condição de assimilado facilitava ou dificultava o acesso pelos indivíduos a esses espaços e, conseqüentemente, compreender os laços de sociabilidades que estabeleciam entre si e com os indivíduos de outras categorias sociais (colonos portugueses e indígenas) com quem interagiam ou não nesses espaços.

Rui Faria, apesar de originário de uma família assimilada, chegou a ser impedido a entrar em salas de cinema de Tete, por volta da década de 1950. Na ocasião, nem a sua condição de detentor da nacionalidade portuguesa lhe ajudou:

Eu gostava de cinema, mas não frequentava salas de cinema. Eu era impedido porque era assimilado. Nós tentávamos ir, eu e amigos que também eram filhos de assimilados, todos éramos bem conhecidos, mas não nos deixavam entrar [...] mesmo que disséssemos que éramos filhos de assimilados não tinha importância. Mas essa proibição aconteceu mais antes dos anos 60. Depois dos anos 60 já permitiam filhos de assimilados entrarem no cinema! (FARIA, 2015).

Uma situação diferente nos é revelada por Paulo Botelho, que considera que chegou a frequentar as três salas de cinema sem impedimento de ordem alguma:

Frequentei as três salas de cinema que existiam aqui em Tete, São Tiago, 333 e Kudeca. Qualquer pessoa que tivesse ingresso poderia entrar no cinema. Mas da casa ao cinema tinham que levar contigo o bilhete de identidade senão não poderias circular na cidade (BOTELHO, 2014).

Uma posição semelhante a de Paulo, é defendida por Matias Figueiredo:

Cheguei a frequentar o Cine 333 e o Kudeca [...]. Não havia diferença entre clientes negros e brancos, era tudo a mesma coisa (FIGUEIREDO, 2015).

Igual percepção tem Gabriel Chiphiri que considera que não havia restrições no acesso às salas de cinema:

Mas nesses sítios não havia restrições, bastava a pessoa ter o Bilhete de Identidade e dinheiro não havia problema. O que interessava eram as receitas. Mas por exemplo lá dentro do cinema havia discriminação. Aqueles lugares de frente sentavam mais os brancos e assimilados, nós sentávamos nos bancos de trás (CHIPHIRI, 2015).

Relatando uma realidade da vila de Moatize, José Chale considera que, apesar de no período ser criança, frequentava salas de cinema. Fazia isso no Clube Ferroviário:

Frequentava constantemente as salas de cinema durante o período colonial. Era no Clube Ferroviário. Lá qualquer pessoa tinha acesso. Aí era assim, tinha primeira plateia e segunda plateia. A primeira plateia estava mais em cima, aí as cadeiras eram confortáveis, eram sofás. Lá em baixo as bancadas eram de madeira. Era mais para os indígenas. Eu sentava aí! Lá em baixo animava, nós gritávamos quando vissemos um *Trinity*⁷⁵ em ação [...] mas o barulho que nós fazíamos os portugueses que sentavam na primeira plateia também ouviam. Por isso, quando eram filmes de ação eles preferiam não ir! (CHALE, 2014).

Os relatos acima apresentados elucidam conflitos nas possibilidades de contato entre os diferentes grupos no espaço da sala de cinema. É possível, pois, evidenciarmos alguns elementos importantes para a nossa análise. O primeiro deles é trazido por Rui Faria, que considera que antes dos anos de 1960 não frequentava salas de cinema pois não deixavam que tanto assimilados quanto os indígenas frequentassem esses espaços. Estes eram espaços exclusivamente de colonos portugueses, independentemente de os assimilados tivessem ou não capacidade financeira para a compra de ingresso. Paulo Botelho que é quase da mesma época que Rui, reconhece que havia abertura para que os assimilados frequentassem as salas de cinema, desde que estes portassem o Bilhete de Identidade. Matias Figueiredo, Gabriel Chiphiri e José Chale veem o acesso ao cinema no período colonial como disponível para todos os moradores da cidade. Contudo, estes últimos apontam para outro ponto importante de ser analisado. Indicam que a disposição das cadeiras dentro da sala assumia um caráter que sugeria a existência de segregação social. Existiam lugares que eram reservados para os colonos portugueses, por um lado, e outros que eram reservados aos assimilados e alguns indígenas, por outro.

⁷⁵ Personagem dos filmes dos anos 1970 acerca do “far-west” americano, encenada pelo ator Terence Hill.

Estas constatações merecem atenção especial para podermos compreender como, de fato, a sala de cinema constituiu um lugar de sociabilidade entre as categorias sociais que habitavam o espaço colonial tetense. Para isso, não basta encararmos a sala de cinema de uma forma isolada do contexto mais amplo da cidade. Efetivamente, como indicamos na secção que analisou os lugares de moradia dos assimilados, o acesso ao centro da cidade (onde se localizavam as salas de cinema) assumia um carácter socialmente discriminatório. Mostramos que dificilmente os indígenas tinham acesso ao centro da cidade, que a sua circulação dentro dela era monitorada pelas autoridades policiais que exigiam que estes portassem um documento que autorizasse sua circulação. Desse modo, existiam barreiras administrativas e sociais que limitavam a frequência dos indígenas às salas de cinema da cidade.

O assimilado, porém, residia na cidade, embora nas bordas do centro. Este portava o Bilhete de Identidade, que era o documento que lhe conferia legalmente o estatuto jurídico de cidadão e, como tal, estava livre de circular pela cidade. Como podemos notar, é este bilhete que lhe diferenciava do indígena, na medida em que permitia-lhe circular livremente pela cidade, inclusivamente dirigindo-se aos cinemas, sem a necessidade de uma justificação escrita. Contudo, conforme os trechos acima citados sugerem, as salas de cinema apresentavam uma estrutura segregada de distribuição de assentos. Uns assentos eram reservados à categoria dos colonos portugueses e outros aos negros, no caso, aos assimilados. Isto quer dizer, em nosso entender, que a disposição de assentos nas salas de cinema sugere que, apesar de frequentarem o mesmo espaço, existia pouco contato entre os portugueses colonos portugueses e os assimilados.

Assim sendo, o monitoramento da circulação do indígena pela cidade, como ficou demonstrado neste capítulo, possibilitou que a sua presença nas salas de cinema fosse ínfima, embora tal constatação não seja acompanhada de dados estatísticos que a justifiquem, dada as nossas limitações metodológicas. Do mesmo modo, embora os assimilados tenham tido mais possibilidades de circular pela cidade, e conseqüentemente de poderem ir ao cinema, a estrutura da distribuição de assentos não permitia que estes ocupassem os mesmos assentos que os colonos portugueses.

Esta situação, em que os indígenas quase não tinham acesso ao cinema e, os assimilados, embora o tivessem, não interagiam de forma significativa com os colonos portugueses, faz-nos concluir que os assimilados passavam a se ver como sendo um grupo peculiar, no processo de construção de sua identidade. Processo esse que é explicado por Simmel (2013), quando analisa a construção da identidade dos indivíduos, contrastando-a

com a dos “outros”. No caso em alusão, os assimilados passavam a considerar os colonos portugueses como diferentes de si, pois estes ocupavam os “melhores” lugares na sala de cinema. Ao mesmo tempo, viam-se enquanto uma categoria diferente dos indígenas pois estes quase não tinham acesso aos cinemas. Ou seja, a peculiaridade dos assimilados era exatamente a tensão constate presente em sua condição identitária: ela lhe permitia ser um cidadão e ter acesso a serviços e benesses da sociedade colonial – ao contrário dos indígenas – , mas que essas possibilidades se reduziam quando comparadas às dos colonos portugueses, os ditos “cidadãos originários”.

Em suma, embora o cinema constituísse um espaço em que tanto colonos portugueses quanto assimilados frequentassem, gerando aquilo que Moreira (1956; 1961) designou de espaço de “integração multirracial”, esta pesquisa sugere que o cinema criava, na verdade, aquilo que aqui chamamos de *sociabilidades segregadas* entre colonos portugueses e assimilados.

3.6.4. Sociabilidades no associativismo

Os estudos sobre agremiações associativas que se têm feito sobre Moçambique-colônia tendem a enfatizar estes espaços como sendo “nichos” a partir dos quais emergiu uma consciência nacionalista e que galvanizou determinados indivíduos a se lançarem na luta pela descolonização do país (MONDLANE, 1995; HEDGES e CHILUNDO, 1999; CASIMIRO, 2012). Esta dimensão também apareceu no momento em que analisávamos o material obtido pelas nossas entrevistas. Contudo, ao abordarmos tais associações, dado ao fato desta tese não ser sobre o nacionalismo moçambicano, enfatizamos a identificação dos tipos de associações existentes na cidade de Tete e arredores, o perfil dos indivíduos que as frequentavam, e como elas constituíam espaços de construção de identidade social, especialmente a dos assimilados.

No que concerne especificamente a este estudo, se faz necessário antecipar que nem todos os assimilados de Tete estavam vinculados ou frequentavam associações. Apesar disso, fica claro que na cidade existiam associações eminentemente de colonos portugueses, associações de assimilados, e movimentos associativos que estavam vinculados às Missões religiosas católicas, onde o perfil de seus frequentadores eram indígenas e alguns assimilados.

Olhando para o caso de Rui Faria, começamos por constatar que ele nunca chegou a fazer parte de uma associação durante o período colonial, mas revela estar ciente da existência de associações na sociedade colonial tetense:

Não cheguei a pertencer a nenhuma organização política ou social. Mas sei que na altura existia o Clube Africano e o Clube de Tete. O Clube de Tete era mais dos brancos (FARIA, 2014).

Para além, do Clube de Tete e o Clube Africano revelados por Rui, Paulo Botelho indica ainda, que a Missão Pedro também comportava uma associação, que tinha um cunho político a qual havia desejado participar, mas que fora dela excluído pela sua condição de assimilado:

Não cheguei a participar em nenhuma associação política. Tive amigos que participavam. Os responsáveis dessa associação me isolavam porque eu era assimilado. Isso aconteceu quando eu estava na escola da Missão Pedro [...] lá havia reuniões aos finais de semana. Aí havia formação de amigos que mais tarde foram se juntar à FRELIMO [...]. Então, chegada a hora, depois da hora do escotismo, aquele grupo selecionado pelo padre eram levados por ele. E nós também éramos levados por outros padres para a escola rudimentar fazer reuniões com os alunos. Aquilo não era reunião, não era nada: dávamos conselhos sobre como ficar no lar, higiene e tal [...] enquanto os outros estavam ali, a prepararem-se para a fuga. É por isso que digo que não participei. Eu não sei bem o que aconteceu, o certo é que me isolaram (BOTELHO, 2014).

Conforme dissemos no decorrer desta tese (capítulo II e principalmente no III), as Missões católicas tiveram um papel significativo na educação das populações indígenas. Notamos igualmente que não foram apenas os indígenas que aí haviam estudado, que as gerações mais velhas dos assimilados – sobretudo as nascidas antes da década de 1960 – igualmente haviam frequentado essas escolas. E, concretamente, Rui Faria foi um desses assimilados que estudara a cuidado dos padres. Possivelmente é esta sua condição, que de um lado se considera assimilado e de outro estudava em uma escola de indígenas, o que faz Rui justificar a sua não integração nesse movimento associativo pelo fato de os demais não o aceitarem como seu igual. Que ele teria menos disposição para lutar contra o sistema colonial pois, apesar de ocupar um lugar periférico na sua relação com os colonos portugueses, seu prestígio e origem familiar, socialmente reconhecido como sendo de um assimilado, poderia representar uma “ameaça” ao movimento clandestino que visava lutar contra o Estado

Deste modo, parece-nos ser razoável afirmar que, independentemente das especificidades que os casos possam tomar, a Missão representava um espaço associativo de domínio dos indígenas ou de indivíduos a eles diretamente vinculados (professores ou

padres⁷⁶, por exemplo). Efetivamente, Gabriel Chiphiri, que se considera de origem indígena e que trabalhava como professor na escola rudimentar, até se tornar “assimilado por opção”, reforça a ideia de que a Missão comportava um movimento associativo de cunho clandestino, do qual fez parte, e Rui não:

A única associação política que pertenci foi a FRELIMO. Fui membro clandestino da organização. Para além de mim lembro-me que os meus colegas professores da Missão também participavam nesse grupo (CHIPHIRI, 2015).

E acrescenta:

Deixei de dar aulas na Missão porque a PIDE⁷⁷ desconfiava que nós [professores] éramos infiltrados da FRELIMO, que dávamos informações e recrutávamos jovens. Fomos presos e interrogados pela PIDE, contudo o padre nos orientou como responder aos polícias. Eles queriam saber se havíamos falado com pessoas da FRELIMO [...]. Nós queríamos dizer: “não, não os vimos nem os conhecemos” [...]. Mas, o padre disse que devíamos dizer que sim, que havíamos visto, que eles queriam saber coisa x e tal [...]. Foi por isso que escapamos, senão estaríamos mortos, eles acreditaram na nossa mentira. Então, para evitar desconfianças de que éramos cúmplices da FRELIMO, decidi mudar de trabalho, fui trabalhar com eles [portugueses] na Administração. Foi o padre que me aconselhou a tomar essa decisão pois a PIDE desconfiava muito de nós professores das Missões. Outros meus colegas optaram por ir juntar-se à FRELIMO na Tanzânia (CHIPHIRI, 2015).

Se o Clube de Tete era uma associação eminentemente de colonos portugueses e a Missão Pedro comportava uma associação de “domínio” dos indígenas ou de pessoas a eles vinculadas, o Clube Africano de Tete se configurava como um espaço eminentemente de assimilados, como nos sugere Rui Faria.

O meu tio, irmão mais novo do meu pai, chegou a trabalhar no Clube Africano, cá em Tete. Ele era responsável pelos serventes que trabalhavam no bar. Normalmente as pessoas iam para lá se divertir, dançar, conversar [...]. As pessoas que frequentavam esse lugar eram os “civilizados antigos”: malta Cardoso, Ferrão, Grilo, Castigo, Zé-Maria e outros. Primeiro o clube era controlado pelos brancos, tinha um nome que não me lembro agora. Nessa altura quem mais frequentava eram os brancos. Mais tarde passou a serem os negros a gerir, aí passou a chamar-se Clube Africano! Então, nessa

⁷⁶ A este respeito, a Diocese de Tete e João Ferrão (2003) descrevem o papel do Padre Domingos Ferrão na mobilização de jovens, especialmente indígenas, para que fossem se juntar ao movimento que lutava pela descolonização de Moçambique.

⁷⁷ Então polícia secreta portuguesa.

altura passaram a frequentar muitos assimilados, a elite da cidade (FARIA, 2014).

Este espaço, que comportava igualmente um bar e restaurante, tinha uma função social importante na medida em que acabou por se tornar em um lugar de sociabilidade dos assimilados da cidade. Esta sociabilidade, em nosso entender, acabava fazendo com que os indivíduos que aí frequentavam, passassem a reconhecer a existência de uma afinidade identitária entre si. Estes se viam, como ilustra Rui, na condição de “elite [negra] da cidade”.

Esta percepção de o Clube africano ter sido um espaço de assimilados é reforçado por Alberto Fernandes, da segunda geração de nossos entrevistados. Embora criança na década de 1970, Alberto diz guardar na memória o fato de seus pais terem participado ativamente no clube:

A motivação de me identificar com esse movimento deveu-se a influência exercida pelo meus pais. Lembro-me que ele em casa ou com amigos a conversar sobre assuntos do Pan-africanismo que estava em moda naquele tempo. Prontos, passei a ter o mesmo sentimento! Isso é como a religião: você desde criança aprende que Deus é assim, que é bom ser isso! [...]. Normalmente eram os assimilados que frequentavam o clube africano. Quase não existiam brancos, talvez um ou dois [...] Os mestiços também iam. Os indígenas não iam porque não tinham o mesmo sentimento que nós, não reuniam requisitos, não tinham escolaridade aceitável para tal, nem condições (FERNANDES, 2014).

O Clube Africano de Tete, como fica evidente, constituiu um lugar de sociabilidade a partir do qual os assimilados, para além de reafirmarem a sua condição na sociedade colonial, alguns deles passaram a identificar-se por solidariedade a uma luta política visando a descolonização de Moçambique. Essa solidariedade política, embora fosse aberta a alguns indivíduos mestiços e brancos, o indígena tinha uma representação negativa na medida em que o consideravam como alguém que, pelo grau de instrução e prestígio social, pudesse ter interesses diferentes do dos assimilados. Repete-se aqui, como se pode constatar, a mesma representação que se tinha dos assimilados nas associações vinculadas às missões. O assimilado gozava de uma imagem negativa dentro das missões devido à sua posição dentro da sociedade tetense; do mesmo modo, o indígena não era facilmente aceito nos meios associativos dos assimilados. Esta constatação reforça a ideia de que, assim como no cinema, as associações da cidade de Tete tinham uma composição que refletia os conflitos sociais existentes entre as diferentes categorias identitárias que habitavam o espaço social da cidade. Isto não quer dizer que assimilados ou indígenas não pudessem transpor essa barreira social e

entrar no espaço de associativismo de colonos portugueses, ou colonos portugueses que se identificassem e daí passassem a frequentar “associações dos assimilados”. O que defendemos aqui é que existiam espaços associativos que no imaginário dos indivíduos que participaram do cotidiano colonial tetense, eram conhecidos como “domínio” de assimilados, de colonos portugueses ou de indígenas. E esta constatação encontra paralelo com aquela feita por Thomaz (2005-2006). Este autor, é de opinião de que as associações no Moçambique-colônia tinham a peculiaridade de estarem adstritas à determinada pertença identitária dos indivíduos, quer estas fossem raciais, profissionais, regionais ou lugar de nascimento:

Os brancos metropolitanos organizavam clubes e associações em grande medida em função de sua adscrição profissional ou de sua origem regional metropolitana; os brancos nascidos em Moçambique criaram a associação dos “naturais”; os mistos, o grêmio africano; e os pretos assimilados, o instituto negrófilo (THOMAZ, 2005-2006, p. 259).

Acrescentando à observação de Thomaz, que identifica as diferentes associações de colonos portugueses e a de assimilados, vale referir – e em jeito de fecho – que os indígenas de Tete, embora sem uma associação formal, tinham nas Missões um significativo espaço de auto identificação enquanto categoria social.

3.7. Para além de uma atribuição estatal: um balanço sobre a condição do assimilado na sociedade colonial tetense

A partir da apresentação e discussão dos dados da pesquisa empírica, estamos em condições de fazer um balanço sobre a condição dos assimilados de Tete durante o período colonial. Esta tarefa consistiu fundamentalmente em termos buscado demonstrar que a despeito da definição hegemônica, assente na ideia de lusitanidade e civilidade, que o Estado colonial usou para classificar os assimilados, havia outras formas de classificação que a perspectiva construcionista da identidade social nos permitiu evidenciar. Efetivamente, a partir de suas experiências sociais de interação no meio familiar, na vizinhança e em outros espaços de sociabilidade, os indivíduos construía sua identidade de tal forma que não coincidia necessariamente com as expectativas que o Estado e as elites coloniais deles tinham enquanto negros e mestiços “civilizados” (assimilados).

E, a análise das histórias de vida de nossos entrevistados revelaram um dado importante. Do mesmo modo que singularizaram as trajetórias dos indivíduos, nos permitiram

captar certa coerência entre elas, o que nos possibilitou encarar os assimilados como detentores de uma cultura de grupo, derivada de sua condição peculiar na sociedade colonial.

3.7.1. O assimilado tetense enquanto categoria histórica

Um dado importante para se tomar em consideração ao compreendermos a condição identitária dos assimilados na sociedade colonial tetense é reconhecermos que esta não é uma categoria essencialista e hegemônica. Este fato ficou evidenciado na pesquisa, entre outros elementos, pela questão da temporalidade em que o assimilado viveu. Efetivamente, olhando para os assimilados que haviam nascido e começado sua vida adulta durante a sociedade colonial, pudemos notar que estes têm uma trajetória coletiva e singular que se diferencia da última geração de assimilados; daqueles nascidos no período colonial, mas que começaram a vida ativa após a independência do país. Enquanto os primeiros tiveram maior possibilidade de aceder à educação assegurada pela Igreja Católica, à semelhança daquilo que acontecia com os filhos dos indígenas, os últimos tiveram, comparativamente, maior acesso às escolas oficiais, onde estudavam lado a lado com os filhos dos portugueses.

O mesmo pode verificar-se no que diz respeito às imagens que esses dois grupos têm sobre a sociedade colonial: enquanto os assimilados da primeira geração, de uma forma geral, tendem a descrevê-la como uma sociedade profundamente estratificada, onde os contatos sociais entre portugueses, indígenas e assimilados eram mínimos, os últimos assimilados descrevem-na como uma sociedade onde tais contatos eram mais significativos com a população portuguesa, mantendo-se porém a diferenciação com os indígenas.

Para além da questão da temporalidade, a localização social do indivíduo contribui para a imagem que ele tem sobre a condição dos assimilados. Isto ficou evidente a partir de Gabriel Chiphiri e José Chale. Nascidos em períodos diferentes, ambos se consideram de origem indígena. Contudo, Gabriel considera que se assimilou por opção enquanto que José considera que sempre foi indígena, embora tivesse frequentado a Escola Oficial (algo quase impensável para alguém do seu meio). Dada à localização social destes indivíduos, que é diferente da dos demais entrevistados – que se consideram originários de famílias com um histórico de assimilação – estes têm uma imagem de assimilado que enfatiza, no primeiro caso, a questão jurídica e, no segundo, a econômica. Efetivamente, para Gabriel ser assimilado significava simplesmente o indivíduo portar um Bilhete de Identidade, emitido pelo Estado colonial. José, por sua vez, encara o assimilado como aquele indivíduo que tinha

condições econômicas próximas à dos colonos portugueses. Esta imagem de assimilado é diferente da dos filhos de assimilados. Ao contrário daqueles, os restantes entrevistados ressaltam a questão que tem a ver com o *status herdado* de suas famílias (herança de condição social e status), enfatizando a dimensão honorífica da condição de assimilado.

3.7.2. A cultura de grupo dos assimilados

Embora a categoria dos assimilados não seja essencialista e a-histórica, evidenciado pelo exposto acima, é possível identificarmos nela certa *coerência* sobre a representação da sociedade colonial e a sua condição dentro dela. Tal coerência pode ser representada pela frase de Alberto Fernandes ao afirmar: “nós [assimilados] temos uma história”. Essa história pode resumir-se, por sua vez, na ideia de que os assimilados tinham um passado familiar que podia estar vinculado a vários aspectos, entre eles: terem sido uma das primeiras famílias negras a instalarem-se na cidade; terem tido uma sequência geracional de indivíduos assimilados e terem convivido, pelo menos no mundo do trabalho, com indivíduos pertencentes à categoria dos colonos portugueses.

É esta sua condição coletiva que levou a que os assimilados e seus descendentes se vissem numa condição diferente da dos indígenas. Efetivamente, eles se vêem como um grupo de moçambicanos negros e mestiços que tiveram mais prestígio social que os indígenas, na medida em que, sabiam ler e escrever, tinham o Bilhete de Identidade, trabalhavam com profissões que localmente eram valoradas (enfermeiro, interprete oficial, funcionário dos correios); tinham direito de morar e circular pela cidade. São estas condições, que aos olhos destes indivíduos entrevistados, permite que se representem como pertencendo à categoria de assimilados.

Essa condição de prestígio dos assimilados, porém, reduzia quando comparada com a dos colonos portugueses. Conforme mostramos ao longo deste capítulo, a imagem que os assimilados tinham destes evidencia esse fato. Tal é verdade que, por meio de redes de solidariedade e interajuda, estes tendiam a reservar as melhores posições profissionais aos seus integrantes, o que levou a que os assimilados tivessem conhecido pouquíssimos portugueses que carregassem marcas socialmente depreciativas, como as da pobreza e analfabetismo. É nessa situação, digamos, ambígua, que os assimilados construíam sua identidade. Por um lado, viam o indígena como pertencente a uma categoria socialmente sem

prestígio, por outro lado, reconheciam nos colonos portugueses uma posição prestigiosa na sociedade colonial tetense.

Desta forma, os assimilados passaram, ao longo de anos, procurando elementos que os identificassem com os seus pares. Com efeito, a pesquisa procurou mostrar que a construção de uma narrativa de pertencimento e identidade entre os assimilados de Tete, entre vários elementos, foi alimentada pelo espaço de sociabilidade que os integrantes desta categoria frequentavam. Assim, os bairros Mulambe N'dachira, M'fumbe e parte de Matundo eram considerados “bairros dos assimilados”, dado que era neles onde residia a maior parte dos indivíduos dessa categoria na cidade de Tete. O fato destes partilharem o mesmo espaço de vizinhança possibilitava que se desenvolvessem cada vez mais laços de sociabilidades que, independentemente de terem sido hostis ou harmoniosos, reforçavam a ideia de que quem lá residisse tinha algo em comum: uma condição específica dentro da sociedade colonial – a de assimilado. Para além da proximidade de moradias, a frequência ao Clube Africano, revelava essa afinidade entre os assimilados. Este era considerado um espaço eminentemente de assimilados. É nesse lugar que frequentavam, segundo Rui Faria, “os civilizados antigos: malta Cardoso, Ferrão, Grilo, Zé-Maria e outros”. Desta forma, este espaço de sociabilidade frequentado por assimilados (pelo menos por alguns deles) constituía mais um lugar a partir do qual eles se reconheciam como fazendo parte de um mesmo círculo, reforçando a ideia de que eles ocupavam uma posição específica dentro da sociedade colonial.

Este balanço sobre a condição identitária do assimilado na sociedade colonial tetense, ajuda-nos a concluir que, apesar das singularidades que as trajetórias e experiências de vida que estes tiveram no cotidiano colonial, existiam aquelas que ultrapassavam a essa dimensão. É possível encararmos os assimilados em uma dimensão categórica, onde os elementos que os ligam são as experiências coletivas de habitação, sociabilidade, diversão e associativismo, o que os levou a terem uma perspectiva *coerente* na reconstituição da sociedade colonial que eles e seus pais habitaram. Esse elemento é, certamente, o seu status dentro da sociedade colonial que, hipoteticamente, continuo estando presente, embora de forma resignificada, na sociedade que lhe sucedeu e que discutiremos no capítulo seguinte.

Capítulo IV

4. A REVOLUÇÃO SOCIALISTA E O ASSIMILADO MOÇAMBICANO

4.1. Introduzindo o capítulo

Se o capítulo anterior teve como objetivo o de buscar compreender os significados que os assimilados atribuíam à sua condição identitária, derivada das experiências e interações sociais que estabeleciam com os outros assimilados, com os colonos portugueses e indígenas, na sociedade colonial da cidade de Tete e arredores; no que se segue ampliamos a nossa dimensão de análise para o nível nacional. Buscamos compreender, como é que os indivíduos reagiam ao processo revolucionário que estava a ter lugar no Moçambique pós-independente, sobretudo no que dizia respeito à ressignificação da identidade social “produzida” no período colonial. Defendemos como principal hipótese desta parte da pesquisa que, a origem indígena ou assimilada que os indivíduos traziam da sociedade colonial, as experiências singulares e coletivas de vida aí constituídas, passaram a constituir elementos importantes que estavam em “diálogo” tenso com o processo revolucionário.

É com vista a demonstrarmos a hipótese acima traçada que estruturamos o capítulo da seguinte maneira. Começamos por apresentar a situação estrutural que Moçambique se encontrava após a proclamação da independência nacional, em 1975. Mais tarde focamos nossa atenção à revista Tempo, principal fonte empírica do capítulo, procurando perceber seu duplo papel: enquanto instrumento estatal que difundia a revolução, mas que, ao mesmo tempo constituía um espaço de interação onde os indivíduos apresentavam suas perspectivas sobre a mesma. Entrando na análise propriamente dita, procuramos perceber, seguidamente, os significados que a língua portuguesa – legado colonial – passou a ter na sociedade moçambicana, que se caracterizava pela existência de uma pluralidade de línguas indígenas. Em seguida fazemos o mesmo em relação à escolaridade e profissões que os indivíduos haviam herdado da sociedade colonial, derivado de sua origem indígena ou assimilada. Continuando o capítulo, buscamos discutir como é que o ideal de igualdade que a revolução levava consigo era percebido pelos indivíduos advindos de uma sociedade profundamente segregada e desigual. Isto foi feito analisando, sequencialmente, o “mundo” do trabalho, escolar e o do associativismo político. Finalmente, tomamos as práticas “tradicionais”

africanas, nomeadamente o curandeirismo e o lobolo, e buscamos perceber os significados que os indivíduos a elas atribuíam ante a revolução que se propunha reinventar Moçambique, tornando-o em um país livre dessas práticas.

4.2. A antecâmara da revolução moçambicana

É consensual no seio de vários estudiosos da sociedade moçambicana que o período que sucedeu à independência do país, sobretudo de 1975 a 1990, estava em curso um processo revolucionário (entre outros, SERRA, 1997; DINERMAN, 2006; HENRIKSEN, 1975). A revolução estava sendo conduzida pelo Estado, sob a *umbrela* do socialismo marxista-leninista. Foi a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), movimento que liderou a luta armada de descolonização e mais tarde, em 1977, transformado em partido de vanguarda, que assumiu o controle exclusivo do Estado. Este Partido-estado trazia consigo a proposta de implantar uma revolução modernizadora da sociedade moçambicana.⁷⁸

De entre as várias dimensões que a revolução modernizadora pudesse assumir em Moçambique, optamos por nos centrar em duas delas. Em primeiro lugar, ela consistiu em um movimento, dirigido pelo Estado, tendente a uma maior *equalização da condição cidadã* de todos os moçambicanos, independentemente de sua origem social. Em segundo lugar, o mesmo Estado se caracterizou por difundir um discurso assente na ideia de *civilização*, a partir da qual os indivíduos deveriam orientar as suas práticas e visões de mundo sobre a sociedade em que viviam. Esta ideia de civilização, apesar de constituir uma ressignificação daquilo que o Estado colonial usava para tornar os indígenas em assimilados (THOMAZ, 2005-2006; CAHEN, 2012), tinha a peculiaridade de se assentar em princípios do “cientificismo” para dar sentido às práticas do cotidiano.⁷⁹ Tratou-se de tornar os moçambicanos “civilizados” por meio daquilo que se convencionou chamar, nos meandros da revolução, de “combate ao obscurantismo”.

⁷⁸ A proposta de modernização de sociedades pós-coloniais foi uma prática que caracterizou vários países africanos depois de se terem tornados independentes. Esses esforços, porém, considera Mamdani (1996), ao invés de assumirem um caráter efetivamente revolucionário, que tivesse consequências na alteração da natureza das instituições produzidas no período colonial (que eram bifurcadas) caracterizaram-se por serem reformistas, na medida em que, apenas a deram uma nova forma às velhas instituições.

⁷⁹ Esta diferenciação entre os apelos que o estado colonial e o revolucionário faziam no que dizia respeito à construção de uma sociedade “civilizada é importante pois, por exemplo, enquanto para o primeiro a condição cristã do indivíduo era importante, o segundo assumiu uma atitude de laicização da sociedade moçambicana.

Em ambas as dimensões supracitadas da revolução modernizadora da sociedade moçambicana, a problemática da identidade social, isto é, a forma como os indivíduos se definiam na sua relação com os outros moçambicanos e com as instituições sociais aí existentes, assumia extrema importância para a compreensão daquela sociedade. Com efeito, a equalização da condição dos indivíduos sugeria a eliminação de elementos particularistas de identificação social como a raça, o sexo, a etnia a região de origem, as línguas indígenas, etc., para em seu lugar, os indivíduos passarem a se assumir e serem encarados na sua condição de *igualdade em todos os aspectos da vida social*. Igualmente, o crescente apelo ao cientificismo nas práticas e visões de mundo, fazia com que os indivíduos passassem a ver acentuado o dilema entre, por um lado, as “formas de vida tradicional”, e a “moderna”, por outro. Seguir “formas tradicionais de vida”, como a busca da cura de enfermidades em curandeiros, ou a contração de matrimónio pelo dote (lobolo), passou a ser considerado prática obscurantista, reflexo da pretérita sociedade colonial, que não fora capaz de assimilar plenamente o indígena.

Para operacionalizar a sua revolução modernizadora, o Estado moçambicano pôs em andamento várias políticas públicas. Implementou reformas na economia, onde passou a constituir-se no único planificador do desenvolvimento do país, inclusivamente, tendo estatizado o controle de várias empresas então aí existentes (MOSCA, 1999). Assistiu-se a um processo de nacionalizações, onde o Estado tomou para o seu controle a terra, prédios de rendimento⁸⁰, serviços hospitalares, escolares, bancários, jurídicos, etc. (YOUNG, 1988). O resultado dessa política foi apresentado pelo primeiro presidente do país, Samora Machel, em um discurso popular:

Libertamos a terra.

Nacionalizamos a educação:

- a escola deixou de ser um privilégio
- eliminamos as escolas privadas, os explicadores particulares.

Nacionalizamos a saúde:

- o hospital abriu-se para todo o Povo
- eliminamos os consultórios e os médicos privados.

Extinguimos a advocacia privada:

- a justiça deixou de ser uma mercadoria.

Nacionalizamos as agências funerárias:

⁸⁰ Edifícios que haviam sido construídos com a finalidade de arrendamento.

- dignificamos o funeral de qualquer cidadão.

Nacionalizamos os prédios:

- as cidades passaram a pertencer àqueles que a construíram;
- as cidades de cimento, pela primeira vez na nossa história, ganharam uma face moçambicana (MACHEL, 1980, p.18).

Na perspectiva de Samora Machel, a revolução moçambicana estava conferindo aos moçambicanos, e especialmente aos indígenas, a possibilidade de verem a sua condição cidadã alargada.

Nas regiões rurais assistiu-se a um processo de aglomeração de populações que se encontravam dispersamente distribuídas, para daí passarem a residir em aldeias comunais. Tais aldeias, entre outros fins, visavam: prover as populações de escolas, postos de saúde e incentivá-las (ou força-las) para que participassem em processos de produção coletiva em campos agrícolas (O'LAUGHLIN, 2000); visavam igualmente, um maior controle daquelas populações pelo Estado revolucionário (YOUNG, 1988).

Assim como as transformações supracitadas, o sistema de ensino moçambicano deixou de ser segregado (rudimentar/oficial), tornando-se universalizante para todos os moçambicanos a nível nacional (MAZULA, 1998). Ele passou a ser o principal meio a partir do qual se construiria o “homem novo” moçambicano, que se caracterizaria, entre outros aspectos, por passar a ter uma visão de mundo livre do obscurantismo, então dominantes na sociedade tradicional moçambicana (MOÇAMBIQUE, 1984). Era uma geração de moçambicanos que se esperava fossem “civilizados”. Desta forma, assim como se alteraram os conteúdos escolares visando a formação desse “homem novo”, assistia-se à massificação do ensino pelo país, incluindo por meio de campanhas de alfabetização (MAZULA, 1995).

Ainda no que diz respeito às instituições socializadoras, um dado interessante é digno de ser mencionado. Ao contrário da escola, que foi usada pela revolução como arma de combate ao “obscurantismo”, a igreja foi encarada como uma das fontes dessa visão de mundo. Efetivamente, se no período colonial ela foi encarada como o suporte do Estado na educação das populações indígenas, como procuramos demonstrar no capítulo II, a revolução a encarou como uma das fontes da não assimilação, pelos moçambicanos, de visões de mundo assentes no cientificismo, o que os mantinha no “obscurantismo”. É nesse sentido que, enquanto as escolas iam sendo construídas e a população escolar incrementando, as igrejas eram banidas ou viam a sua atuação limitada, como nos mostra Malyn Newitt (2002):

A igreja católica e seus aderentes foram outro dos principais grupos alvos do regime. No congresso do partido, em 1977, foram tomadas medidas visando a apropriação dos bens da igreja, pôr fim às festas religiosas públicas e a remoção da influência da igreja na educação e no casamento. Similar hostilidade foi mostrada em relação ao Islã [...] (p.199-200).⁸¹

Aí é que, em nosso entender, repousa a diferença sobre a abordagem assimilacionista presente no Estado colonial e no socialista. Enquanto o primeiro via na igreja, especialmente a cristã, um dos meios a partir do qual o indígena se tornaria assimilado, o último a abominava, optando por deixar essa missão para instituições não-religiosas, especialmente à escola laica.

No que diz respeito às relações de poder entre o Estado e os indivíduos, Carlos Serra (1997) nota que, ao contrário do Estado colonial, que direcionava suas políticas tendo em vista a “gestão dos corpos”, isto é, na busca de maior produtividade e desempenho econômico pela maximização do “uso” da mão-de-obra nativa; o novo Estado passou a privilegiar a busca de legitimidade dos moçambicanos por mecanismos de “gestão das mentes”. Uma das formas desta “gestão das mentes” constituiu aquilo que em outro trabalho (MINDOSO, 2012) designamos por processo da construção simbólica da nação moçambicana. Efetivamente, assiste-se nesse período a invenção de um novo mito de origem nacional, que consistia na heroicização da luta anticolonial e, a partir dela, na criação simbólica de uma nova narrativa de nação, caracterizada, entre outros aspectos, pela minimização das diferenças entre os moçambicanos em favor de uma profunda sobrevalorização de sua condição igualitária.

É tendo em perspectiva a este discurso e prática revolucionários do Estado moçambicano do pós-independência que devemos compreender os processos identitários naquele período. Esse empreendimento estatal, porém, estava aberto às diferentes interpretações que os moçambicanos tinham acerca dele, em função de sua trajetória de vida, de suas interações sociais no cotidiano e expectativas em relação à revolução. Em termos simples: Se por um lado existia um movimento politicamente orientado visando transformar a identidade dos moçambicanos; por outro, os moçambicanos, em função de suas experiências de vida e interações sociais no cotidiano, atribuíam significados diferenciados ao processo revolucionário e à sua identidade.

⁸¹ Tradução livre. Do original: *The Catholic church and his adherents were another major group deliberately targeted by the regime. After the party congresso of 1977 measures were taken to take over church property, put an end to public religious festivals and remove the influence of the church from education and marriage. Similar hostility was shown by the party to Islam.*

4.2.1. O êxodo dos colonos portugueses e a nova configuração social durante a Revolução.

Um dos acontecimentos significativos que nos ajuda a perceber os processos identitários no Moçambique pós-independente é a saída, do país, de colonos portugueses, forçados pelas incertezas que a revolução moçambicana trazia para si enquanto categoria social. Eles, segundo Yussuf Adam (1991), deixaram Moçambique passando a residir principalmente em países como as vizinhas África do Sul e Rodésia, assim como em Portugal e Brasil. Para além de numeroso, este contingente de “retirantes” era diversificado:

Dos 250.000 portugueses que viviam em Moçambique antes da independência, depois de 1976 ficaram somente 15-20.000 indivíduos. [...] os [...] portugueses que saíram de Moçambique são um grupo heterogêneo em termos de cor, religião, idade e posição política quer sobre Moçambique quer sobre Portugal (ADAM, 1991, p. 55-56).

A citação acima sugere que os indivíduos portadores da nacionalidade portuguesa, dentre eles, os diferentes grupos raciais e religiosos, abandonaram Moçambique tendo permanecido no país menos de 20.000 indivíduos. Isto significa, centrando-nos nos segmentos sociais eleitos para esta análise⁸², que tanto os colonos portugueses, os assimilados, assim como os indígenas (que acederam à nacionalidade portuguesa no período da ressignificação do Estado colonial no pós-1961), faziam parte da população que estava abandonando o país.

Apesar dessa saída de vários segmentos de indivíduos detentores da nacionalidade portuguesa, a dos colonos portugueses (brancos) é que teve um importante impacto na ressignificação da sociedade moçambicana. Como dissemos ao longo do capítulo II, este segmento da população era o que comportava os cidadãos de primeira ordem na sociedade colonial. Tanto o Estado, quanto as elites coloniais os encaravam como agentes de colonização e “civilizadores” da população indígena de Moçambique. A diminuição do seu protagonismo no pós-independência, fez com que, em nosso entender, a relação entre as categorias sociais integrantes da sociedade moçambicana passasse a ser resignificada tanto no nível estatal, das elites dirigentes ou intelectuais assim como nos vários segmentos da sociedade.

⁸² Como nos referimos ao longo deste trabalho, os segmentos sociais que constituíam a sociedade colonial moçambicana era muito mais ampla que aquelas constituídas pelos colonos, assimilados e indígenas. Outros segmentos sociologicamente significativos como indivíduos de origem indiana, paquistanesa ou chinesa, faziam igualmente parte da sociedade colonial. Contudo, por questões de limitações da pesquisa, evidenciamos os segmentos anteriormente mencionados.

É importante, porém, realçar que a saída de significativa quantidade de colonos portugueses de Moçambique não teve apenas consequências no país de saída. Teve igualmente impacto no processo de ressignificação de sua identidade social *vis-à-vis* a sociedade que agora lhes acolhia: a antiga metrópole. Com efeito, muitos destes indivíduos já haviam perdido o vínculo com Portugal, tanto por terem nascido em Moçambique, quanto por aí terem vivido por gerações. De certa forma, em função de suas experiências sociais, tanto no processo de socialização, do convívio ou possibilidades de ascensão social que encontravam em Moçambique, os colonos portugueses haviam construído uma condição identitária que dificilmente se coadunava com a dos portugueses que nunca haviam vivido em África (MARQUES, 2013). Efetivamente, a condição destes “retornados”, no que dizia respeito à reconstrução de sua identidade social na relação com os seus compatriotas da antiga metrópole, não era nada pacífica, como nos mostra Simone Schmidt:

Violentando sua identidade adaptada à vida na África, os retornados empreenderão uma espécie muito particular de viagem: a contragosto, precipitada por forças históricas que não aceitam e não compreendem, e em condições extremamente precárias. Não se sentem acolhidos pelo país ao qual retornam, como também não se sentiam inteiramente pertencentes aos países africanos em que viviam (SCHMIDT, 2016, p.120).

Olhemos, no que se segue, e de forma sumária, como é que a saída destes indivíduos de Moçambique passou a ter consequências naquela sociedade. O êxodo significou uma descapitalização da economia moçambicana. A elite econômica colonial, “assustada” pelos ares revolucionários, sobretudo da ameaça que pairava da nacionalização da economia, optou por retirar o seu capital investido em Moçambique. Assim como estes, profissionais liberais, professores, funcionários públicos, os mais diferentes técnicos alocados à indústria, agricultura, entre outros, vieram no êxodo uma forma de preservar suas vidas e a de seus filhos, bem como evitavam deixar sua sorte à mercê da revolução que estava ganhando forma em Moçambique. É neste sentido que Thomas Henriksen aponta que:

As conseqüências mais graves foram a fuga de profissionais portugueses, a perda de capital e a deslocação da economia. Um país subdesenvolvido, devastado pela guerra e etnicamente diversificado, quase desprovido de gestores qualificados e técnicos, não oferecia esperança para se perspectivar um socialismo nos termos do marxismo clássico, nem tampouco para um

Estado viável que envolvesse qualquer complexidade ideológica (HENRIKSEN, 1975, p.443).⁸³

Assim como o êxodo dos colonos portugueses afetou a economia, educação, burocracia do Estado e as atividades liberais, igualmente influenciou os processos identitários, com os quais estamos interessados nesta pesquisa. Efetivamente, a perda de protagonismo dos colonos portugueses derivada de sua diminuição numérica (êxodo), da queda de protagonismo do Estado colonial que os tomava como seus cidadãos “eleitos”, assim como a emergência de uma nova elite governante, teve impacto na “velha” hierarquização de categorias sociais. O Estado revolucionário, por forma a garantir sua legitimidade ante as populações, escolheu direcionar suas ações privilegiando os segmentos mais numerosos da população moçambicana, nomeadamente, àqueles que no passado colonial constituíam o segmento social que menos acesso à condição cidadã teve. Tratou-se dos indivíduos de origem indígena. Estes foram eleitos pelas elites estatais como o segmento social a partir do qual seria possível revolucionar a sociedade moçambicana por baixo. Passaram, em nosso entender, a dar corpo a uma ideia abstrata e construída pelas elites governantes de “povo” moçambicano. Expliquemos como esse constructo operou.

A partir da leitura do trabalho de Immanuel Wallerstein (1987) acerca da noção de “povo” podemos compreender a sua artificialidade, mas também a forma como ele buscou representar o indígena no contexto do Moçambique-em-revolução. Com efeito, o autor entende por “povo” o constructo social a partir do qual as elites (especialmente políticas) tendem a elencar especificidades de determinado grupo social e generalizá-las aos demais membros da sociedade. Assim sendo, falar de “povo moçambicano” no período posterior a independência do país, apesar de sugerir à priori a incorporação de “todos” os segmentos da sociedade moçambicana na mesma categoria, na prática eram-lhe atribuídas especificidades que haviam caracterizado a um segmento específico da população, o dos indígenas. Isto fica evidente, por exemplo, no trecho abaixo, retirado de um livro didático oficial, produzido e difundido durante o período em análise. Nele pode-se entender que os moçambicanos constituíam um “povo” porque:

Juntos fomos oprimidos e explorados
Juntos passamos fome

⁸³ Tradução livre. Do original: *More serious consequences were the flight of Portuguese professionals, loss of capital and dislocation of the economy. An underdeveloped, war-ravaged and ethnically diverse land almost completely devoid of skilled managers and technicians offered not only a hopeless prospect for socialism in classical Marxism terms but also a poor outlook for a viable state of any ideological complexion.*

Juntos trabalhamos em plantações coloniais
 Juntos fomos presos e torturados
 Juntos fomos expulsos das terras que eram nossas
 Juntos fomos deportados
 Juntos sofremos a humilhação dos homens sem direitos
 Juntos nos revoltamos
 A humilhação, a fome, os trabalhos forçados
 e as torturas, tudo nos UNIU (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E
 CULTURA, 1989?, p. 75)

Como se pode notar, o discurso que estava sendo difundido sobre o “povo” moçambicano, consistia na busca e explicitação de condições de trabalho forçado, falta de direitos, exploração e humilhação que determinados indígenas passavam durante a história da colonização de Moçambique, procurando-se generalizar essas especificidades ao restante da população. Conforme vimos nesta pesquisa, apesar de os assimilados não estarem isentos de terem passado por situações de privações no pleno gozo de sua condição de cidadania, dada a sua raça e não só, era o indígena que de forma mais significativa vivenciou o trabalho compulsório ou a falta de direitos, em função do estatuto jurídico diferenciado que o Estado colonial lhe reservava, bem como, pelos estereótipos que a sociedade (incluindo os assimilados⁸⁴) dele construía e reproduzia.

É em função do que acabamos de discutir que, em nosso entender, faz sentido argumentar que, pelo menos a nível discursivo ou da propaganda estatal, os indígenas, que constituíam a maioria da população moçambicana e que no passado colonial haviam sido o segmento social cuja condição jurídica e social lhe tornava hierarquicamente “inferiores” aos demais, passassem a ser considerados a “razão de ser” do movimento revolucionário. Eles resumiam a ideia de “povo” moçambicano, daqueles para quem a revolução estava a serviço. Vale notar que não se tratou apenas de um simples discurso ou propaganda. Ele foi concomitante com o que estava acontecendo no cotidiano, onde indivíduos oriundos de meios indígenas passaram a ocupar espaços em que, no passado, lhes eram vedados pelos mecanismos sociais e jurídico-administrativos de diferenciação social. Contudo, essa nova realidade, conforme veremos ao longo deste capítulo, passa a impactar no processo de ressignificação da identidade social do indígena, quando comparado a seu contrerrâneo de origem assimilada.

⁸⁴ Vide no capítulo III a representação que os assimilados de Tete tinham do indígena.

4.2.2. A revista Tempo e a revolução: as cartas dos leitores

Produzida na então cidade de Lourenço Marques, mas distribuída pelo país, a revista Tempo tem o seu primeiro número publicado antes da independência de Moçambique, concretamente em setembro de 1970. Era uma revista cujo corpo diretivo e editorial se orgulhava dela se diferenciar de outras publicações:

Começamos por ser um pequeno grupo de profissionais da Imprensa que, descontentes e amargurados com o actual panorama da Informação em Moçambique, se juntou e pensou fazer um jornal. Mas [uma revista] que informasse e não fizesse obstrução à informação, que falasse a linguagem saudável e necessária da verdade, ainda que ela nem sempre fosse cor-de-rosa, que defendesse aquilo que a nós tantas vezes se nos afigura os interesses da maioria, mesmo quando isso tem de ser feito contra os interesses de alguns. Numa palavra, [uma revista] apenas comprometid[a] com Moçambique e com o seu futuro (TEMPO, 20 set. 1970, p. 4).

O diferencial desta revista era o de procurar estar livre da censura e do autoritarismo fascista que caracterizava Moçambique no período colonial. Segundo Jocimara S. Santana (2006) citando o trabalho de Emídio Machiana, o público leitor da Tempo era a classe média colonial. Ela buscava refletir temas como o analfabetismo da população negra, conflitos de terras entre colonos portugueses e as populações negras, cidadania assim como o feminismo. Ou seja, a Tempo se propunha a ser uma publicação que, de certa forma, levantava temáticas que ajudavam a repensar a sociedade colonial de então.

Depois da independência, indica Santana, a nova elite dirigente apropriou-se da revista, passando a usá-la como instrumento ideológico a serviço da revolução. Das várias colunas existentes na revista, a nossa análise focou-se, concretamente, naquela que era intitulada “Carta dos Leitores”. Era um espaço onde os leitores enviavam suas cartas nas quais a tônica dominante eram perguntas, exclamações, sugestões ou opiniões sobre o que estava acontecendo na sociedade moçambicana durante a revolução. Tais cartas, normalmente, eram respondidas ou comentadas por outros leitores e, acima de tudo, pelo editor da revista. Aqui, o editor desempenhava o papel de um “empreendedor moral” (BECKER, 2009), na medida em que julgava os méritos e deméritos das cartas, fazendo-o com fundamentos alinhados à ideologia oficial do Estado. Evidencia-se aqui que a revista sujeitava as cartas dos leitores a uma censura, tanto por selecionar para publicação aquelas que considerasse alinhadas à ideologia do Estado, quanto expondo algumas cujo conteúdo era contrário à nova ordem. Neste último caso, porém, a nota do editor aparecia para repreender publicamente o leitor,

mostrando-o (e a todos os leitores) os pensamentos mais adequados para o momento que o país vivia.

As cartas, apesar da censura a que estavam sujeitas, têm uma importância sociológica para esta pesquisa. Elas evidenciam as diferentes representações presentes na sociedade moçambicana durante o período da revolução, o que nos ajuda a ter uma imagem, ainda que parcial, de como as populações estavam vivenciando a revolução. Isto explica, em nosso entender, o lugar que esta coluna ocupava na revista. Nos números publicados em 1976, 1977, 1978 e parcialmente os de 1979, a coluna ocupa a página dois (2), logo a seguir ao sumário. Acreditamos que a importância dada a esta coluna na revista prende-se com o fato de nesses anos os governantes – que estavam introduzindo uma nova experiência de organização social –, estarem a usar as cartas dos leitores como “termómetro” para perceberem o impacto que o processo revolucionário estava tendo nos primeiros anos da independência do país. A importância dessa coluna, porém, diminui em parte, após as publicações de 1979 e, sobretudo nas de 1980. Nas edições desses anos, as cartas passam a ser publicadas quase no final da revista, normalmente na página 54. Esta constatação vai de encontro à observação que O’Laughlin (2000) fez sobre a revolução moçambicana, tendo indicado que nos primeiros anos ela teve um caráter mais dialogante, onde os indivíduos viam com esperança as propostas revolucionárias da FRELIMO, mas que depois, especialmente na década de 1980, a revolução se tornou mais autoritária.

Os números da revista que foram arrolados para análise, foram alguns daqueles publicados logo após a independência do país, nomeadamente os do ano de 1976, 1977, 1978, 1979 e 1980. Tratou-se aqui de um período caracterizado por um enorme entusiasmo causado pela independência do país, onde os indivíduos tinham “alguma coisa a dizer” sobre o Moçambique do futuro, contrapondo-o com o passado colonial. É nesse contexto que as cartas foram escritas.

Os leitores que normalmente escreviam para a revista, evidenciado pela forma como se auto identificavam, eram funcionários da burocracia do Estado, de empresas estatais, estudantes, professores e membros das forças armadas. Eles escreviam das mais diferentes regiões do país, o que de alguma forma dá a este grupo de autores de cartas uma representação nacional.

4.2.3. Xiconhoca, as charges que ilustravam a coluna “Carta dos leitores”

Na coluna em que as cartas eram publicadas encontrava-se normalmente uma charge. Era a charge de um personagem que assumia a designação de Xiconhoca.⁸⁵ Esta figura oferece-nos pistas para compreendermos o lugar que o Estado e a “nova” sociedade reservaram para o assimilado.

Da leitura dos vários números da *Tempo*, aqui em análise, constatou-se que o Xiconhoca era o moçambicano (negro) que, de uma forma geral, estivesse contra o processo “revolucionário” que o país estava experimentando, mas que também fosse considerado desviante da moral daquela sociedade. Efetivamente, respondendo a uma carta de um leitor, o editor da *Tempo* esclarece melhor o sentido de Xiconhoca. Escrevia o leitor que:

Nestes dias há muitas pessoas que desviam o sentido das palavras, empregando-as somente para incomodar os outros, como por exemplo XICONHOCA.

Quando alguém manda parar um carro para pedir boleia⁸⁶, se o motorista disser que o carro está cheio, é frequente ouvir dizer este condutor é XICONHOCA.

Às vezes uma pessoa falta ao trabalho porque realmente está doente. Quando os amigos souberem que tal fulano hoje não veio ao serviço, logo alguns dizem é XICONHOCA.

Amigos leitores, acham que a palavra XICONHOCA empregada nessas situações é correcta? Eu não estou a negar a palavra Xiconhoca, mas entre nós devemos saber empregar a palavra (*TEMPO*, 19 jun. 1977, p.2).

Em seguida, o editor manifesta o seu acordo com o leitor:

1 - Estamos de acordo com a opinião do leitor; 2 – Devemos ter cuidado para que o sentido da figura de Xiconhoca (inimigo infiltrado entre nós), não seja aproveitado pelo inimigo; 3 - Por vezes confunde-se o Xiconhoca com alguém que teve *um ou mais comportamentos xiconhocas* (idem, p.2, grifo nosso).

Como podemos notar, a concepção de Xiconhoca não era definida por um comportamento ou ação fortuita e espontânea do indivíduo. Tratava-se de comportamentos que estavam incorporados nesse indivíduo e que, desse modo, configuravam visões de mundo ou representações que não se coadunavam com os pressupostos da revolução. Tais

⁸⁵ Vários trabalhos se têm dedicado ao estudo desta figura, procurando mostrar a forma como a FRELIMO a usou para definir quem estava a favor ou contra a revolução. Desses estudos, confira-se, por exemplo, Menezes (2015) e Barata (2015)

⁸⁶ Carona.

representações, certamente, estavam alicerçadas na condição social dos indivíduos, nomeadamente, informadas pela sua origem familiar, círculos de sociabilidade, enfim, àqueles indivíduos que:

Tinham bem-estar e prestígio da era colonial, bem como todos aqueles que a eles aspiravam e que viam na Revolução, portanto, um meio para isso, tornam-se contra-revolucionários. Por exemplo, a pequena burguesia urbana, a burguesia comercial e industrial, os régulos, o oficialato africano do exército e, mesmo, elementos desgostosos da guerrilha frelimista, são algumas das categorias sociais hostis ao frelimismo (SERRA, 1997, p.106).

Vejamos, em seguida, algumas dessas charges que a elite governante da sociedade moçambicana no período da revolução criou para identificar o tipo de indivíduos que se configuravam em “ameaças” ao processo revolucionário:

FIGURA 2 – REPRESENTAÇÃO DO XICONHOCA ATRIBUINDO MAIOR VALOR À “CULTURA” EUROPEIA EM RELAÇÃO À AFRICANA.



FONTE: Tempo, 01 de mai. de 1977, p.2.

FIGURA 3 – REPRESENTAÇÃO DO XICONHOCA MENOSPREZANDO O VALOR DE UMA ASSEMBLEIA CONSTITUIDA POR INDIVÍDUOS COM BAIXA ESCOLARIDADE.



FONTE: Tempo, 11 de set. de 1977, P.2.

FIGURA 5 – REPRESENTAÇÃO DA INDIGNAÇÃO DO XICONHOCA EM FACE DA POLITIZAÇÃO DA VIDA SOCIAL.



FONTE: Tempo, 16 out. 1977, P. 2.

Como podemos notar, o Xiconhoca era uma figura que representava todos os moçambicanos cujas formas de ser e estar não coincidiam com aquelas que o Estado revolucionário pretendia ou, então, que lhe era hostil. Embora a figura do Xiconhoca não se resumisse à do assimilado existem, em nosso entender, alguns elementos que nos possibilitam associar a ele. Tais elementos podem ser sintetizados na afirmativa de que o Xiconhoca representa aqueles moçambicanos que no passado colonial desfrutavam de determinados “privilégios” (escolares, simbólicos ou econômicos) comparativamente aos indígenas e, a revolução aparecia como uma situação que punha em causa tal condição. É assim que,

retomando às charges acima, alguns elementos são disso representativos. Na primeira delas (fig.2) aparece o Xiconhoca a recusar a cultura africana, sugerindo que as danças locais, onde os dançarinos se trajavam de peles, mostrando o seu corpo seminu e o uso de azagaias, não representava a cultura, pois a verdadeira cultura era a europeia. Na charge seguinte (fig.3), porém, o Xiconhoca é evidenciado enfatizando o seu “elevado” grau de escolaridade. Ele se mostra contra a tendência da revolução que, entre outras coisas, colocava indivíduos sem escolaridade suficiente para estarem em frente dos destinos políticos do país. Ou seja, o Xiconhoca se mostra insatisfeito pois os indígenas já se metiam em assuntos ligados à política. A figura 4, no entanto, identifica o Xiconhoca como o indivíduo que, antes de pensar na nação, de ter um sentido altruísta em relação a ela, punha em frente os seus interesses individuais. Finalmente, a figura 5 representa o Xiconhoca como o moçambicano que estava contra a politização da vida social, incluindo em espaços de entretenimento, como nos estádios de futebol.

Em função das charges apresentadas, nos é possível identificar o elemento que elas têm em comum. Nelas, o Xiconhoca é representado como o moçambicano que estava na contramão da revolução e que expressava certo saudosismo da sociedade colonial. É, pois, este o foco desta parte da pesquisa: procuramos perceber se o Xiconhoca, sendo um suposto saudosista do período colonial, pode ser identificado com o assimilado, que, comparativamente ao indígena, ocupava uma “melhor” posição social? Uma resposta preliminar, e que sugere a forma como o Estado revolucionário representava o assimilado, fica parcialmente demonstrado na charge abaixo. Contida pelo editor da Tempo na coluna em análise, a charge ilustra o descontentamento de um assimilado, ex-funcionário da administração colonial que, em face ao novo figurino da administração socialista, passou a ser obrigado a participar na produção agrícola em uma machamba⁸⁷ dos funcionários da instituição.

⁸⁷ Expressão usada em Moçambique para designar campo de produção agrícola.

FIGURA 6 – REPRESENTAÇÃO DO FIM DE “PRIVILÉGIOS” NO MOÇAMBIQUE-EM REVOLUÇÃO



FONTE: Tempo, 10 jul. 1977, P. 5.

A discussão acima feita, associada às charges apresentadas, nos permite afirmar que a representação que o movimento revolucionário tinha do assimilado era a de um indivíduo que não se conformava com as mudanças que estavam ocorrendo em Moçambique. A posição “privilegiada” que este disfrutou em relação ao indígena durante a sociedade colonial é agora posta em causa. Assim sendo, atendo-nos à figura do Xiconhoca, nota-se que este aparece sugerindo que a sociedade colonial era “melhor”, na medida em que: valorizava a cultura europeia, apenas reservava a política para indivíduos cultos, não obrigava o indivíduo a ser solidário com a nação ou mesmo, não misturava política com diversão. É igualmente significativo a representação que o Estado fazia do assimilado ao mostrar que este estava descontente pois, ao contrário do passado, passou a ser obrigado a fazer trabalhos coletivos, com os indígenas, num campo de produção de funcionários.

No que se segue, e por forma a percebermos melhor a condição do assimilado e seus filhos na sociedade moçambicana do pós-independência, elencamos alguns marcadores de análise. Trata-se da relação que os moçambicanos passaram a ter com a língua do antigo colonizador – o português; o papel da herança escolar e profissional na integração desses

indivíduos na nova sociedade, e; o lugar que certas práticas e costumes, classificadas como “tradicionais”, passaram a jogar na “nova” sociedade.

4.4. O “aportuguesamento” do indivíduo na “nova” sociedade

O uso da língua portuguesa constituía, no Moçambique-colônia, um elemento importante para a integração do indivíduo na sociedade. Para que o moçambicano indígena se tornasse assimilado, entre outras exigências, deveria saber comunicar-se naquela língua. Tendo em consideração que a revolução do pós-independência tinha como uma de suas principais bandeiras a eliminação dos “vestígios” da colonização, nesta seção nos ocupamos em compreender como essa língua, usada no passado tanto por colonos portugueses quanto por assimilados, está aí representada. Para isso, analisemos algumas cartas que nos remetem a essa problemática.

A carta de Manuel Mazia sugere a renitência de alguns indivíduos em usarem a língua portuguesa para se comunicarem com os demais moçambicanos. Com a carta intitulada “Falar português é ser português? ”, Manuel escreve:

Saí [da cidade] de Chimoio para Maputo a fim de aí fazer um estágio. Quando cheguei a Maputo, fui-me apresentar à sede nacional da empresa COCROPA e daí enviaram-me para um dos armazéns que fica perto da Brigada Montada da Polícia, [na] avenida que liga Matola à Maputo. Durante a minha estada naquele armazém, senti-me totalmente isolado porque todos os meus companheiros que trabalhavam comigo, falavam ronga ou changana⁸⁸ mesmo quando se discutiam os problemas relacionados com o serviço.

Eu perguntei a um dos companheiros, porque é que eles não falam português, língua que todos podemos compreender? A resposta foi de que muita gente não sabe falar o português. Mas o que se verificava no referido armazém é diferente porque havia pessoas com conhecimento do português, mas não falavam alegando que “não somos portugueses”.

A minha maneira de ver quanto à resposta, está muito errado usar as línguas [indígenas] no trabalho porque o nosso país é muito grande e tem muitas línguas, assim faz com que se criem grupinhos de tribos nos sectores de trabalho (TEMPO, 03 fev., 1980, p. 59).

É, contudo a carta intitulada “*Mukunha wa M'ripa*” (assimilado tardio, em português), que expõe de forma mais explícita o dilema da língua portuguesa na sua relação com as indígenas nas mais diversas situações sociais em que os indivíduos estivessem envolvidos.

⁸⁸ Línguas faladas a sul de Moçambique, especialmente na capital.

Ao entrarmos numa loja falei com o empregado em minha língua materna, o Macua⁸⁹, e disse «OKICIVELA EPASTA ILA» - gostei desta pasta.

Ao ouvir-me assim um colega meu que me acompanhava saiu rapidamente da loja quase nervoso.

Depois pôs a rir-se de mim porque falei «dialecto» e que se continuasse com tal atitude [de falar aquela língua] já não passearia com ele.

Por isso eu apelo à juventude que é a seiva da nossa Nação que devemos ser sinceros. Não podemos enganar o nosso povo alegando que eu sou de Maputo, Beira enquanto é simples natural de Chimoio ou Namapa, que não sei falar macua nem lomwé, etc. Essa atitude é muito errada, é acção de banditismo, corrupção. Porque corre perigo de negar o seu próprio pai (TEMPO, 15 jan., 1978, p.5).

O editor da revista deixa imediatamente a seguir a sua opinião sobre a carta de Severino Nitos, dizendo:

Os leitores pouco habituados a este género de problemas, provocados por complexos de inferioridade, podem estranhar que o autor desta carta depois de fazer o relato do que se passou passe a dizer que «não podemos enganar o nosso povo alegando que eu sou de Maputo, Beira enquanto é simples natural de Chimoio ou Namapa». Estamos no domínio das hierarquias de nascimento, problema colonial que julgávamos ultrapassado.

Nas pequenas vilas e cidades os indivíduos de Maputo, Beira e Namapa eram olhados como criaturas de outras esferas principalmente se soubessem falar o português. Eram os tais «muripa wa m'kunha» como se diz em macua e que pode ser traduzido por assimilado mas que à letra significa «branco-preto».

Devemos (e isto é dirigido a Maputo) evitar sempre a mania de pensar que se um indivíduo é negro automaticamente fala a nossa língua materna como fazem muitos criados de mesa que falam em ronga ou em Changane sem se preocupar em saber se o cliente os compreende ou não. Isto são restos de tribalismo. Mas quando a pessoa com quem falamos nos compreende não há vergonha nenhuma em falarmos na língua materna tanto mais que é ela um dos veículos onde vamos buscar elementos da cultura moçambicana. A atitude do amigo deste leitor é errada porque é movida por complexos de inferioridade, manias de querer dar nas vistas, manias de senhor. Em resumo são atitudes de um «mukunha wa m'ripa» (TEMPO, 15 jan., 1978, p.5).

Esta tensão entre, por um lado, os indivíduos serem “obrigados” a assumirem a língua portuguesa como a oficial e a resistência, ou mesmo a continuidade dos indivíduos privilegiarem as línguas indígenas moçambicanas, era igualmente visível no espaço escolar. Aí onde, por meio da disciplina escolar, supostamente se forjaria o “novo” moçambicano, que entre as várias características, assumiria a língua portuguesa como o seu principal meio de comunicação com os demais indivíduos. Adelino Amorim escreve sua carta, indignando-se

⁸⁹ É uma das línguas indígenas do norte de Moçambique, sendo a que mais falantes tem no país.

pela forma como os professores tendiam a secundarizar a língua portuguesa em relação às indígenas no meio escolar:

Tenho verificado um erro nesta Província de Cabo Delgado. Falo assim porque é onde verifiquei não sei se nas outras também decorre o mesmo. Refiro-me da má colocação dos [professores] nas suas escolas.

A maior parte dos [professores] nesta Província de Cabo Delgado estão colocados nas zonas das suas tribos para trabalho de Educação, coisa que vem causar o não falarem a língua nacionalizada [o português] aos alunos. Os professores chamam seus alunos e mandam fazer qualquer trabalho, ou seja está na sala de aulas a ler um livro de aritmética e quando o aluno não compreende, então o professor repete com a língua [indígena] não com a língua nacionalizada. Às vezes isso eu aprovo pois sei que é para que o aluno compreenda melhor a lição.

Mas o que reprovo e refuto é: quando os professores estão em conversa nos tempos livres e de intervalo com os seus alunos falam sem parar a língua [indígena]. Eu assisti isso num dos Centros Educacionais desta Província de Cabo Delgado onde há cinco professores; três desses professores são de uma tribo e dois de outra tribo. Esses três são da tribo dos alunos daquele Centro Educacional e cada vez mais os alunos aproximam muito daqueles três professores porque são com eles que se entendem melhor.

Vendo eu essa má colocação dos professores sou da sugestão: promovermos campanhas de permutas e transferências. Como acham camaradas leitores?

Aguardo resposta segundo a vossa observação (TEMPO, 10 abr., 1977, p.3).

O editor da Tempo comenta a esta carta nos seguintes termos:

Salvo melhor opinião dos nossos leitores achamos que o problema levantado por Adelino de Almeida Amorim é bastante bicudo, delicadíssimo mesmo. Em todo o caso, concordamos com ele não no aspecto em que deixa entender que é de opinião que este ou aquele professor [...] por ser da tribo ronga não pode ensinar em Maputo, por ser macua não pode ensinar em Nampula mas no outro aspecto referente à aprendizagem do português que, para ser eficiente tem de excluir os diálogos na língua [indígena] com os alunos. De facto, um [professor] que em vez de aproveitar os intervalos das aulas para aprofundar o conhecimento dos alunos em questões de português passa todo o tempo a falar em bitonga⁹⁰, por exemplo, não atingirá os seus objectivos. Todavia alargando à Educação uma determinação da Conferência Nacional de Informação e Propaganda que diz que se deve utilizar nos jornais do Povo *a língua portuguesa sempre que possível e as línguas nacionais sempre que necessário*, achamos que nas zonas rurais o conhecimento da língua que os alunos normalmente falam pode ser útil, mas não é decisiva para a explicação de palavras e de matéria que os alunos não compreendem. No caso relatado por Adelino Amorim temos o uso e abuso duma facilidade o que é profundamente negativo.

Para finalizar, gostaríamos de esclarecer aos leitores que possam ficar chocados com estas palavras que não defendemos a morte nem a relegação a segundo plano das línguas moçambicanas que são, afinal, línguas maternas

⁹⁰ Língua falada na provincial de Inhambane.

da maioria da nossa população. Elas, pelo facto de não serem faladas durante as aulas não morrerão por isso. A experiência confirma-o. A língua portuguesa em Moçambique é um instrumento de luta, um instrumento de unificação, um instrumento de comunicação do Rovuma ao Maputo⁹¹. Por isso deve ser conhecida por todos e todos devem fazer esforços por aprendê-la em profundidade (TEMPO, 10 abr. 1977, p.3).

Nas cartas apresentadas, torna-se claro a condição da língua portuguesa na sociedade moçambicana do pós-independência. Ela apresenta ambiguidade no seu uso, revelando as representações de si e a de seus contemporâneos que os moçambicanos passavam a ter nos seus contatos cotidianos durante a revolução. Em primeiro lugar, o português foi encarado como língua nacional (e não do colono português). Como tal, os indivíduos a deviam falar na sua interação com os demais moçambicanos, especialmente no espaço público. Daí que se explica o posicionamento de Manuel Mazia ao indignar-se, pelo fato de os seus colegas estarem falando uma língua indígena moçambicana no local de trabalho, quando sabiam falar o português. Igualmente vimos o colega de Severino Nitos ameaçando deixar de andar na sua companhia caso este continuasse a falar em macua, dado que aquela situação o deixava embaraçado diante dos demais. O mesmo acontece com Adelino Amorim. Este diz ficar indignado ao ver professores conversando, durante os recreios, com os alunos, usando as línguas indígenas. Para ele, os referidos professores desperdiçavam uma oportunidade de fazer com que os alunos aprofundassem o domínio da língua portuguesa.

O editor da revista, respondendo às cartas de Severino Nitos e Adelino Amorim, mostra a sua perspectiva, justificando a importância de se assumir a língua portuguesa como o principal veículo de comunicação entre os moçambicanos. Ele faz isso, em primeiro lugar (respondendo ao Severino) apelando aos indivíduos, principalmente os de Maputo, para que deixassem de achar que todo o indivíduo negro falava a sua língua indígena e não o português. Ou seja, que a língua portuguesa não era falada apenas pelos brancos portugueses (cuja maioria havia saído de Moçambique), mas também pelos negros. Em segundo lugar (respondendo à carta de Adelino), o editor deixa claro que, apesar de em alguns momentos ser aceitável a tolerância do uso de línguas indígenas moçambicanas, principalmente em regiões rurais, mas que a sua aprendizagem e uso no cotidiano constituía um imperativo nacional. Efetivamente, para ele: “A língua portuguesa em Moçambique é um instrumento de luta, um instrumento de unificação, um instrumento de comunicação do Rovuma ao Maputo”. Na sua

⁹¹ De norte a sul do país.

perspectiva, só com a língua portuguesa o indivíduo estaria em condições de se constituir enquanto cidadão de fato.

Olhando para o contexto de outros países africanos que haviam se tornado independentes antes de Moçambique, verificamos um processo semelhante: as línguas dos colonos europeus são adotadas como línguas oficiais. É a este fato, por exemplo, que P.A. Owiredu (1964), chama atenção na discussão que caracterizou o Gana pós-independente. Para ele, este país, apesar de sua composição multilinguística, não deveria seguir a experiência das ex-colônias francesas que haviam eleito a língua francesa como o principal veículo de comunicação entre os indivíduos, relegando estatuto inferior às línguas indígenas. Para o autor, este tipo de política linguística, refletia a continuidade da política assimilacionista francesa que, ao invés de incentivar a valorização de um patrimônio cultural indígena, caracterizou-se por encorajar que “os africanos na África francesa se tornassem africano-franceses” (OWIREDU, 1964, p.143). No caso moçambicano, em função dos dados desta pesquisa e estabelecendo analogia com o que estava acontecendo em outros países africanos, podemos dizer que, pelo menos no nível estatal, estava em curso um processo de aportuguesamento (assimilação) dos moçambicanos pela língua.

Notamos nas cartas, contudo, um mal-estar de certos segmentos sociais que não aceitavam ignorar, secundarizar ou deixar de falar as línguas indígenas moçambicanas. Isto fica evidente, na primeira carta, quando Manuel nota que os seus colegas não queriam falar a língua portuguesa, pois eles “não eram portugueses”, que tal língua lhes era distante. Severino igualmente indigna-se com o comportamento do amigo em repreendê-lo por falar uma língua indígena, ao invés da portuguesa. Pode-se igualmente notar no cotidiano das escolas, conforme nos sugere a carta de Adelino, que, apesar do português ter sido definido como a única língua oficial e de ensino, os professores dele abdicavam quando era preciso explicar melhor aos alunos. E, esse uso, ia para além de fins pedagógicos, mesmo fora das salas de aula, e durante os recreios, os professores e alunos não abdicavam de conversar em línguas indígenas moçambicanas. Encontra-se aqui uma situação que em uma interpretação inspirada em Michel de Certeau (2012), as populações encontram mecanismos de resistência contra as várias formas de homogeneização da sociedade por meio de formas culturais. Assim sendo, ante a tentativa de homogeneização da identidade linguística dos moçambicanos, estes resistiam a esse processo, continuando a fazer uso das línguas indígenas.

Esta situação, de ambivalência do uso da língua portuguesa, por um lado, e as indígenas, por outro, embora já estivesse presente na sociedade colonial (conforme indicamos

no capítulo anterior), durante a revolução ela torna-se mais significativa. Efetivamente, estava vivendo-se um momento em que o Estado se propunha a eliminar os vestígios da sociedade colonial. Acontece que a língua portuguesa era, igualmente, um dos elementos remanescentes daquela sociedade, onde, o seu domínio constituía uma das formas de o indivíduo constituir-se enquanto cidadão. E é exatamente aí que se encontra a ambiguidade. Apesar da revolução em andamento, essa língua continuava sendo aquela que fazia com que a plenitude da cidadania fosse alcançada pelos indivíduos. Estes que, na sua maioria – de origem indígena – não sabiam falar, e que, em função disso não puderam, no passado, abandonar a condição de indígena. Daí que, a língua portuguesa, para os segmentos sociais que a herdaram do período colonial, os assimilados, passou a ser um indicador de integração social. Mas, também, o uso de línguas indígenas passou a ser uma expressão de resistência por parte daqueles que mais a haviam usado na sociedade colonial – os indígenas. Fica aqui explicitada a natureza ambígua que Macamo (1998) sugere estarem presentes nos processos de construção da identidade dos moçambicanos, enfatizando-se aqui, porém, a dimensão linguística.

4.5. A herança escolar e profissional dos indivíduos no “novo” Moçambique

Existem estudos que procuram demonstrar que, após a independência de Moçambique, o assimilado manteve ou ampliou as possibilidades e direitos que desfrutava na sociedade colonial. Um desses estudos é o de Cahen (2012), já mencionado nesta pesquisa. Nele, o autor sugere que os assimilados que integravam a burocracia do Estado colonial, após a independência do país, passaram a se constituir em elite dirigente, inclusive, participando no processo de construção do discurso nacionalista. Ademais, ficou demonstrado no capítulo III, que as “profissões dos assimilados”, no período colonial, estavam grandemente ligadas à burocracia do Estado, mas também, às escolas rudimentares, serviços de enfermagem, radiodifusão em língua indígena, assim como aos baixos escalões profissionais de algumas empresas. As profissões dos indígenas, porém, se caracterizavam, grosso modo, por demandarem atividades braçais e sem qualificação. É nesta perspectiva que nesta secção nos propomos a compreender: de que forma a herança escolar e profissional que o indivíduo trazia do período colonial, tensionava com a revolução moçambicana, que se propunha a equalizar as condições dos indivíduos?

Para esse fim, começemos por apresentar a carta escrita à Tempo por João Timbe. Ele, à época encontrava-se desempregado e em busca de trabalho. Na carta, João externaliza o seu descontentamento em relação aos mecanismos de admissão ao mercado de trabalho:

Escrevo para vos perguntar [...] quando a FRELIMO lutou foi para acabar com tudo o que [era indesejado no] nosso seio. Digo isto porque eu noutra dia fui a uma empresa que queria pessoal para trabalhar, mas no jornal não escreveram as condições e habilitações literárias que eles precisavam. [...] aconteceu que quando eu fui para lá, cheguei e pedi o impresso para responder ao anuncio, disseram que queriam pessoal com a 9ª classe completa ou equivalente.

Eu pergunto: nessas empresas que querem pessoal com a 9ª classe será que eles não sabem que no tempo colonial a maioria eram aqueles que não sabiam escrever ou ler? E eles julgam que agora que a FRELIMO chegou essas pessoas já tem a 9ª classe? Ou eles pensam que uma pessoa para ter a 9ª classe basta andar na estrada e vai apanhá-la. Eu acho que eles pensam assim porque não sabem quais são os sofrimentos de uma pessoa para chegar a 9ª classe. Será que eles não sabem disso? Eu acho que agora nem para aqueles que tem a 4ª classe não é nada. Digo isso porque eu estou a sofrer mas tenho a 7ª classe e naqueles tempos, eles não faziam essas manobras e agora eles fazem isso para o povo dizer que o nosso governo não é bom enquanto é bom.

Mas eu não sei em que ano vou ter a 9ª classe para sair destes sofrimentos. *No momento que nós estamos a atravessar a liberdade é só para aqueles que tem a 9ª classe* (TEMPO, 03 jul., 1977, p.3-4, grifo nosso).

Esta reclamação de João H. Timbe é prontamente respondida pelo editor da revista, nos seguintes termos:

No período colonial o acesso ao ensino sempre foi dificultado aos moçambicanos e esta realidade continua uma pesada herança que hoje se reflete. Daí a prioridade dada ao ensino no nosso país, devido à necessidade de se formarem quadros aptos a desempenharem as mais diversas tarefas.

É evidente que há tarefas que exigem algumas habilitações. Nuns casos mais elevadas, noutros menos elevadas. Será que com a 9ª classe se pode ser médico ou engenheiro? (TEMPO, 03 jul., 1977, p. 4).

João destaca a dificuldade de ingresso em uma carreira profissional para os indivíduos que não tiveram, no passado, a possibilidade de terem acesso ao ensino, ou pelo menos aos seus graus mais avançados. Tal posicionamento é corroborado com o do editor da revista que, assim como João, atribui à nula ou fraca formação escolar dos moçambicanos ao pretérito sistema colonial. Ao contrário daquele, porém, João questiona até que ponto a revolução estava sendo efetiva, quando, na prática, continuava havendo um recrutamento de profissionais baseado nas suas qualificações escolares prévias? Este é um aspecto interessante

de se tomar em consideração, na medida em que, nos ajuda a perceber que a escolaridade do indivíduo, enquanto critério de seleção de profissionais para o mundo do trabalho, não foi abalado pela revolução. Quanto maior escolaridade o indivíduo tivesse, maiores possibilidades de aceder aos “melhores” empregos tinha.

Esta constatação é reforçada com a carta de outro leitor que expressa a mesma frustração, causada pelo dilema do acesso à educação e a concomitante melhoria de condições profissionais dos indivíduos. Fernando Adriano estava vinculado à empresa açucareira Sena Sugar, em Marromeu, província de Sofala, onde a par da atividade de produção de açúcar, a empresa se encarregava pela alfabetização (ou incremento do nível escolar) de seus funcionários. Ele escreve nos seguintes termos:

Estou admirado acerca das escolas de alfabetização de Marromeu. Os camponeses só são deixados estudar até à 4ª classe. Quando para ensinamentos secundários 5ª a 6ª classes é para só aqueles que tenham cargos maiores. Será que o camponês não pode estudar mais para aumentar a capacidade dele? Do Rovuma ao Maputo será que é a meta traçada pela lei de que o camponês não pode estudar nas escolas secundárias? Lamento bastante com os meus amigos abaixo mencionados: Lucas Marcos, Acácio César Sicola e Nazare Xavier. Esses senhores para despachar-nos disseram que temos falta de professores e as salas são pequenas. No entanto quando estudamos esse problema vimos que passou uma escolha, visto que só estudam os que têm bons ofícios. Se fosse a razão das salas que são pequenas, e falta de professores, pelo menos podiam levar um camponês estudar junto com esses nossos companheiros. No entanto, peço auxílio dos meus caros leitores para que esclareçam-me esse problema que nos fadiga aqui em Marromeu [...] (TEMPO, 05 out., 1980, p.41).

É igualmente sugestiva a resposta que o editor dá ao Fernando:

Em relação ao que o leitor foca na sua carta, queremos informá-lo que dada à necessidade de nos inteirarmos sobre o assunto, deslocámo-nos ao Instituto Nacional do Açúcar em Maputo, onde contactamos Francisco Luís, do Departamento dos Recursos Humanos, o qual nos informou que a Empresa Sena Sugar Estates, tal como as outras empresas cumpre as orientações do Partido, de alfabetizar todos os trabalhadores sem olhar para o cargo profissional que cada trabalhador ocupa. Deu-nos a conhecer ainda que, a empresa tinha centros de alfabetização e escolarização que dão aulas até à 6ª classe.

Por outro lado, aquele elemento esclareceu-nos que a empresa tinha um centro profissional cuja tarefa era qualificar a mão-de-obra do ramo açucareiro. Explicou-nos, ainda que existia muitos trabalhadores que eram ajudantes e que depois da Independência com a fuga dos técnicos

estrangeiros esses que eram ajudantes passaram a ocupar cargos de responsabilidade. No entanto, na prática não o erram. Daí nasceu a necessidade de se criar um centro profissional que proporcionasse a esses trabalhadores conhecimentos mais profundos para desempenharem as suas tarefas. São os tais que o leitor considera privilegiados (TEMPO, 05 out.,1980, p. 41, grifo nosso).

É, pois, este aspecto que nos ajuda a perceber o lugar do assimilado na “nova” sociedade. Ele, contrariamente a maioria dos indígenas, teve mais possibilidades de ter acesso à escola e chegar aos níveis escolares mais elevados que os últimos. A escolaridade, embora que baixa, constituiu, na verdade, um capital que as famílias assimiladas foram transmitindo a seus membros mais novos incentivando-os a ingressar em escolas, tanto oficiais quanto indígenas. Estando o país independente, certamente eram esses indivíduos que tinham um grau de escolarização razoável para ocupar determinadas funções-chave dentro da burocracia do Estado assim como em outros setores de atividade.

Como podemos notar, o indivíduo que fosse escolarizado, relativamente ao restante da população, tinha maiores possibilidades de se integrar no mercado de trabalho. E isto era igualmente válido para a ocupação de cargos técnicos tanto na burocracia estatal quando nas empresas que existiam no país. A carta de João Pedro Mufanequisso, que escrevia a partir da cidade da Matola, ilustra como é que os indivíduos que estavam próximos de determinados cargos durante o período colonial – que inclusive alguns eram contra a guerra de descolonização – passaram, na nova configuração social do pós-independência, a manter ou melhorar as suas posições anteriores:

O que tenho a dizer é o seguinte: Muitos chefes das secções no tempo colonial não tinham nada a ver com a Frelimo, nem gostavam de ouvir um subordinado a pronunciar esse nome ou a falar a favor da Frelimo. Quem assim o fizesse e se o seu chefe soubesse, ia parar na cadeia porque os chefes estavam ligados à PIDE. Davam informações acerca do pessoal. Uns colaboravam directamente outros colaboravam indirectamente.

Os que queriam mais a Frelimo, os que acompanhavam as notícias através da Rádio apesar de saber que muitos moçambicanos morriam nas cadeias por causa disso, eram aqueles que sofriam humilhações, que por ser da baixa categoria não eram considerados como gente muitas vezes por ser de cor.

Mas, quando o nosso sonho quotidiano se transformou em realidade os chefes e os Directores das Fábricas e Repartições souberam camuflar. E a política com que serviam o Governo deles facilitou-lhes para compreender depressa a nossa política. Logo que a Frelimo chegou eles pareceram mais revolucionários do que aqueles que vinham a acompanhar a revolução desde 1964.

Mas o que vejo é que aquando do saneamento dos chefes dos serviços do tempo colonial uns tiveram muita sorte de não serem saneados, mas nem com isso se emendaram completamente.

Até aqui existem chefes que não querem ver um subordinado a preocupar-se em aumentar os seus conhecimentos profissionais, mesmo que tenha habilitações que o permitem (TEMPO, 01 jan., 1978, p.5)

E especificando com o caso da fábrica onde trabalhava, João Pedro, continua:

Aqui na fábrica ouvi umas palavras do meu chefe que me fizeram lembrar o tempo colonial.

Num dia desses disse assim para dois meus colegas que tratavam de papeladas para um dos cursos: Olha você não vai frequentar curso nenhum porque tem mau comportamento. Eu pus travão nisso. Pode queixar onde quiser.

Quando analisei estas palavras apurei uma só verdade. Ele pensou que se o subordinado tirar o mesmo curso que ele tem ele perderá a voz sobre este e o vencimento será igual também. E isso feriu-lhe bastante e conseguiu então com que o tal camarada não frequentasse o curso embora o Director da firma quisesse pôr o caso em andamento. Há chefes que pensam que a pessoa quando estuda é só para beneficiar a si próprio. Mas beneficia a Nação também. Mas eles não pensam nisso, preferem ser insubstituíveis.

O meu chefe já [chegou a dizer] uma vez que em todo o Moçambique não há quem pode fazer o trabalho dele e que ele é o único técnico da primeira.

As cartas acima apresentadas nos revelam que durante a revolução moçambicana, passou-se a assumir que a escolaridade do indivíduo constituía elemento importante para a sua plena integração na sociedade. Era essa escolaridade que lhe permitia ocupar posições elevadas na estrutura sócio profissional daquele período. Esta situação, porém, veio a pôr em causa a natureza de “massa” que a revolução moçambicana se propunha alcançar, afetando aqueles que no passado colonial dificilmente poderiam ter acesso à escola. Com efeito, embora o Estado revolucionário estivesse levando a cabo a massificação do acesso ao ensino, inclusive implementando programas intensivos de alfabetização dos moçambicanos (MAZULA, 1995), estes tinham poucas possibilidades de acederem a níveis educativos elevados e, por via disso, de ocuparem posições razoáveis na estrutura laboral. Esta situação, porém, não acontecia com os indivíduos de origem assimilada, ou daqueles que tivessem tido uma formação escolar na sociedade colonial. A evidência disso nos é trazida nesta secção. Vimos leitores escrevendo à Tempo, reclamando a sua exclusão no acesso a níveis escolares mais elevados, como o secundário; de não poderem aceder a determinados tipos de empregos por terem baixa escolaridade e; finalmente, denunciando a existência de indivíduos que sempre gozaram de “privilégios”, tanto no período colonial quanto no decorrer da revolução.

Em decorrência da análise feita, somos levados a defender que a herança escolar e profissional que o assimilado trazia da sociedade colonial, longe de constituir um móbil para a

sua exclusão na “nova” sociedade moçambicana; contribuiu para a sua maior integração em certos setores sociais. Deste modo, enquanto os indivíduos de origem indígena estavam empreendendo uma “luta” para superar o seu “atraso” escolar e profissional, o assimilado viu-se com maiores possibilidades de aumentar melhorar a sua situação escolar e profissional. Esta constatação, sem dúvidas, reforça aquela defendida por Cahen (2012), segundo a qual, pelo menos no nível da burocracia do Estado e de algumas empresas, a herança escolar e profissional que o indivíduo trazia da sociedade colonial era importante para a sua integração na sociedade em revolução. À semelhança do caso moçambicano, Gerhard Seibert (2002) observou a mesma tendência em São Tomé e Príncipe. Para este autor a transição de uma sociedade colonial para a pós-independente, que igualmente consistiu na adoção do socialismo como ideologia de Estado, foram os assimilados⁹² que, embora com baixa escolarização, assumiram o controle dos altos escalões da burocracia do “novo” Estado.

E, dificilmente esta preponderância dos assimilados poderia ser diferente. A revolução moçambicana era levada a cabo pelo Estado e este, como nos mostram Elísio Macamo e Dieter Neubert (2004), contava com uma máquina burocrática e precisava de funcionários qualificados que compreendessem os códigos linguísticos e procedimentos técnicos para que fossem capazes de interpretar as “ordens” vindas de cima e as aplicassem em contextos sociais específicos.⁹³

4.6. “Todos somos chefes”: entre o ideal de igualdade e diferenciação social

A secção anterior procurou demonstrar os significados que os indivíduos atribuíam às possibilidades de acesso ao mercado de trabalho no decorrer da revolução moçambicana, o que nos permitiu compreender a importância das condições escolares e profissionais herdadas do período colonial na “nova” sociedade. No que se segue, e centrando-nos em indivíduos que já estavam inseridos no meio laboral, nosso interesse foi o de procurar compreender as imagens de si que aí construía, tendo em conta a sua interação com outros indivíduos, assim como com o discurso revolucionário que visava, entre outros, eliminar o tipo de relações sociais que haviam caracterizado a sociedade colonial.

⁹² No caso santomense esta categoria é designada de *foros*.

⁹³ À semelhança dos assimilados, indivíduos provenientes de várias partes do mundo que se identificavam com a revolução socialista moçambicana, complementaram a mão-de-obra à disposição do Estado e das empresas por ele controladas. Estes eram chamados de “cooperantes” (NEWITT, 2002).

A carta de M. Duzenta Chaúque mostra a tensão que existia entre a promessa de igualdade que a revolução sugeria e as práticas hierarquicamente orientadas na burocracia do Estado ou empresas. Ele escreve nos seguintes termos:

O que pretendo apresentar aos camaradas responsáveis do Gabinete do Limpopo e camaradas leitores é o problema das categorias na Repartição do Gabinete do Limpopo, em Chócue. Não sei se eu estarei ultrapassado ou as estruturas da Repartição estariam ultrapassadas, nesta fase da reconstrução nacional que também combate qualquer discriminação.

Existem categorias que penso que estariam ultrapassadas ou poderiam ter acompanhado o colonialismo Português.

Existe no Gabinete do Limpopo, em Chócue, dactilógrafos, escriturários, motoristas, condutores e capatazes de 1^a, 2^a, 3^a classes. Operários e operadores de 1^a, 2^a, 3^a, 4^a, e 5^a classes, ajudante de escritório e ajudante de escritório auxiliar. [Porém] as notas, mapas, informações ou as minutas que os chefes fazem não são classificadas para serem dactilografadas pelos dactilógrafos de 1^a, 2^a ou da 3^a classe, assim como a escrituração de quaisquer livros [...] esses trabalhos parece-me que não estão classificados em classes.

Será que há necessidade de diferenciar nesta era, desta forma as categorias de funcionários desta ou qualquer outra repartição?

Acredito que nesta fase não é dentro dum ano ou duma semana que se possa eliminar os vestígios coloniais porque as raízes do colonialismo estão camufladas em diversas repartições, mesmo em vários Moçambicanos [...] acho ser oportuno abrir a boca neste momento para quem de direito poder incluir este assunto na sua agenda de trabalho. (TEMPO, 14 mar. 1976, p.3, grifo nosso).

Outro leitor, Alberto Mapume, sugere que muitos moçambicanos percebiam a revolução como um processo que tornava todos os indivíduos iguais, não havendo necessidade de se criarem chefias nos locais de trabalho. Para ele tal percepção era preocupante:

Tem-se verificado em certos funcionários dos serviços uma má interpretação no que se refere à igualdade de todos os Moçambicanos e dizem que actualmente não há chefes, que somos todos iguais e todos mandamos. Há funcionários que se ausentam da sua secção ou repartição sem consentimento dos seus chefes, recusam ordem dada, porque nós todos mandamos, não há superior dentro de uma repartição ou serviço.

Será certa esta ideia? Vamos reflectir bem..., o que seria se assim fosse? Acho não haver necessidade de muita explicação. Partindo deste ponto quero expor aos camaradas em particular aos funcionários que compreendem mal, o sistema que acho adequado para o bem do avanço do trabalho nas repartições, oficinas, firmas, etc., sendo conscientes de que existem chefes dos mesmos. Sou de opinião de que no trabalho cada funcionário deve inteirar-se e responsabilizar-se, pelo seu exercício a nível de esforço possível sem que esteja presente seu chefe.

Pois há funcionários que só trabalham na presença dos chefes e quando estes se ausentam da secção começam a meter-se em conversas deixando de trabalhar dizendo “estou farto de trabalhar ganhando uma miséria, sou independente e é momento de ganhar também 10.000 [escudos]” (TEMPO, 09 mai. 1976, p.3, grifo nosso).

Enquanto que Alberto, autor da carta, considera que a hierarquia dentro de uma instituição é importante, os indivíduos aos quais se refere na carta consideram que, por Moçambique estar independente do colonialismo, eles também deveriam estar livres de hierarquias no local de trabalho. Para estes, as hierarquias significavam a continuidade do colonialismo.

Uma situação semelhante, onde os indivíduos achavam que a revolução não estava tornando os moçambicanos “iguais”, é a descrita pelo leitor que se identifica por “professor”. Procurando explicar a sua situação de professor trabalhando no meio rural, em relação aos seus pares urbanos, ele tece as seguintes considerações:

Nesta delegação distrital da Educação e Cultura de Chibuto⁹⁴, surgem casos difíceis de compreender na parte de pagamento dos professores do ensino primário. Há certos professores que desde Abril do ano em curso acusam de não terem recebido vencimentos. Alguns contam 5 a 6 meses sem ordenado. Por outro há certa zona que é na Sede distrital, [que] nos fins de cada mês têm dinheiro nas mãos.

Realmente os que passam 2 a 8 meses sem receber são os das zonas rurais.

No ano anterior a Direcção desculpava-se dizendo que tinha poucos funcionários para processar títulos. Decerto dávamos razões visto que o trabalho atrasava-se. Mas, a Direcção já mudou de instalações no princípio do ano em vigor, as situações continuam como dantes. Gostaríamos de saber agora o que é necessário para que trabalhe em boas condições? E também nota-se outras observações:

1.^a- Mete-se requerimentos para renda ou abono, arquivam nas gavetas da secretaria. Acabando 2 a 5 meses sem renda e sem abono também. Procura-se saber, dizem que perderam aqueles requerimentos. Tem-se de requerer de novo.

Será que o professor não tem direito de renda ou abono? Talvez não necessita desse dinheiro?

2.^a- Os professores abandonam a educação devido a isso, de ser maltratado, põem-se a passear cá fora durante 2 ou 3 dias (TEMPO, 21 ago. 1977, p.4-5, grifo nosso).

Outra carta importante para nos ajudar a perceber como os indivíduos atribuíam significados às diferentes situações sociais no mundo do trabalho é aquela escrita por Paulo de Assis Sarmiento. Nela, este leitor procura mostrar que alguns funcionários da burocracia do

⁹⁴ Distrito localizado na província de Gaza, sul de Moçambique.

Estado, especialmente os intérpretes, precisavam de uma reciclagem, pois o seu comportamento refletia aos que se observavam no período colonial:

Esperando que esta minha carta não sirva de ataque contra alguém, mas sim uma contribuição para o bom arranque para Revolução autêntica, e atendendo os ecos que se fazem ouvir, ecos esses que são de lamentação do povo contra os maus tratos que este tem sido alvo nas Administrações pelos intérpretes e auxiliares de recenseamento, proponha o seguinte:

Todos os intérpretes e Auxiliares de recenseamento fossem submetidos a um Curso de Formação intensivo com o prazo não inferior a 5 meses, devendo, durante o curso participarem nas tarefas de produção colectiva, tarefas estas que eles têm vindo a desprezar desde há muito.

Como é do conhecimento de todos, estes elementos foram colaboradores directos e aliados naturais dos colonialistas, como também o foram os régulos e cipaios que actualmente se encontram afastados das «suas tarefas» de repressão, massacres e humilhação ao nosso povo, o mesmo devia acontecer para os intérpretes e auxiliares de recenseamento. Como pode-se ver, três ovos podres dentro duma casa a cheirar, se deitarmos fora dois fica ainda um outro a cheirar e para acabar com o cheiro é preciso deitarmos os três ovos.

Estes elementos o que fizeram no passado continuam a fazer no presente. Fomentam a prostituição, encorajam a população a pôr na sua mente como sendo verdade o que fala a voz da Quizumba, engravidam e escandalizam as continuadoras.

Arrumados de bons para com os Administradores e voltados para o passado, estes elementos dedicam-se ao serviço de espionagem aos funcionários dentro da Repartição. Para prevenção [com vista a] que isto não volte a registar-se, os elementos da F.P.L.M.⁹⁵ que estão sendo agora nomeados para cargos de Administradores de Distrito devem ser informados sobre o perigo e desvio da linha que está sendo levado a cabo pelos Intérpretes e auxiliares de recenseamento.

O facto de alguns funcionários serem novos de idade e de serviço, em particular os 3.ºs escriturários que recentemente prestaram o Curso de Formação em Maputo, têm sido alvos de ódios, calúnias e vinganças pelos Intérpretes e auxiliares de recenseamento alegando que eles estão a serviço há 20 anos ou mais e como tal, esperavam uma promoção para cargos superiores a que têm, sem que para isso tivessem feito algum Curso ou frequentando algum Curso de pouca duração. [...]

Notando-se que além do «Trabalho reaccionário» que estes elementos estão desenvolvendo agora e clandestinamente contra o nosso Governo, as autoridades a quem de direito deveria, dado que estes elementos representaram e representam as sequelas colonialistas, fazer uma recolha geral de todos estes elementos para uma lavagem de cabeça o que depois voltarão com uma boa mentalidade de servir bem o povo. Assim conseguida a coisa, ao mesmo tempo se poria termo o ataque e perseguição que os novos 3.ºs. Escriturários estão sendo objecto por parte dos referidos elementos e alguns funcionários antigos, segundo como eles se intitulam (TEMPO, 24 mar., 1977, p.4-5).

⁹⁵ Forças Populares de Defesa de Moçambique, exército moçambicano. Teve tal designação até ao término do período socialista, nos princípios dos anos 1990. Hoje a designação do exército é Forças Armadas de Defesa de Moçambique.

Paulo apresenta sua indignação pela forma como os interpretes e auxiliares do recenseamento procediam que, em seu entender, sugeria a continuidade de práticas da burocracia colonial, na medida em que, tomava a longevidade na profissão como elemento determinante na mobilidade na carreira profissional dos indivíduos. Ou seja, os funcionários mais velhos reivindicavam uma posição profissional melhor que os mais novos. Acontece que os funcionários mais novos, especialmente Paulo, consideram que tal exigência era descabida e antiquada e, como tal, os funcionários mais velhos deveriam passar por um processo de “atualização” profissional para que se adequassem à revolução que estava em curso em Moçambique.

Esta percepção que os jovens tinham contrasta com a dos funcionários mais antigos. Escrevendo a partir de Morrumbala⁹⁶, Belmiro Munania, procura ser realocado para uma posição profissional que lhe permitisse auferir salário maior. Ele estava encontrando barreiras burocráticas que, dada a sua idade (40 anos), impediam-no de concretizar seus intentos:

Estou há doze anos a desempenhar funções administrativas. Sou casado e tenho dez filhos e minha mãe viúva. Com uma preparação profissional de já há longa data e bons conhecimentos dos serviços da Administração Civil, não passo de um simples assalariado auxiliar do recenseamento pertencente à última letra-vencimento mensal 3500\$00.... Eu, minha Mulher e meus filhos e minha mãe viúva todos a sustentarem-se desta magra quantia [...] é triste não acham caros leitores...? Os sabotadores econômicos estão resolvidos a fazer a vida difícil ao Povo Moçambicano [pagando] uma pequena quantia como a minha e ainda por cima ter muitos filhos é o fim! Continuando então com a minha narrativa: Tenho uma filha que anda no ensino Secundário, esta criatura tem-se lamentado bastante por falta de livros e vestuários, de salientar que só o meu ordenado mensal, não sei se devo chamar a isto ORDENADO... talvez ela conseguisse resolver os seus problemas com este dinheiro.

O que eu queria que os caros leitores notassem é o seguinte: meses atrás, foi no ano passado salvo erro, foi aberto um concurso nos Caminhos de Ferro de Moçambique para Escriturários, fui dar o nome na Direcção Provincial de Trabalho em Nampula. Quando falei com o chefe daquela Repartição disse-me logo que não podia concorrer, 1º porque tinha idade avançada e segundo possuía como habilitações literárias a 4.ª Classe e não da 6.ª para diante..., e esta agora? Aqui para eles não há distinção entre a 4.ª feita hoje [e] a quarta tirada há dez anos atrás, acompanhada de experiência profissional. Eu só queria naquele momento era pedir-lhes que me deixassem pegar numa máquina de escrever para lhes mostrar que não era somente a 4.ª que eu possuía, mas também alguns conhecimentos profissionais. Limitei-me apenas a despedir-me e afastar do sitio antes que corressem comigo.

⁹⁶ Distrito da província da Zambézia, centro de Moçambique.

– E lá vai a minha vida cada vez mais agravada. Portanto, fui ao Departamento Provincial dos Correios em Quelimane a fim de entregar um requerimento em que solicitava que me fosse admitido. Passados três dias recebi uma nota a dizer que o ingresso nos serviços públicos era com 35 anos para baixo. A história era sempre a mesma, daí o meu desespero... Pois, esta seria talvez a quinta vez a meter papeladas numa certa repartição, mas que o resultado era sempre o mesmo. *Ceguei à conclusão de que neste Moçambique indivíduos com 40 anos de idade não tinham lugar e então compreendi que só um moço é quem deve servir o Povo, um moço de 18 anos de Idade, com a nona Classe completa*, para estar 30 dias [...] na Repartição, sem consciência da razão porque está a trabalhar, quando chega o fim de mês ele tem todos os planos feitos:

Recebe [o salário], a 1ª coisa que faz é conquistar seis moças [levando-as] para a flat onde mora, beber com elas algumas beberecas de cerveja, depois levá-las à matiné, à notinha ir ao cinema no fim do qual passa para a boate divertir-se «um pouco». No dia seguinte reserva mesa no hotel mais categorizado da cidade a fim de torna-se maluco, quando recebe o seu vencimento é o dia que os estabelecimentos dos bares ficam ricos. Entretanto, se um pai de filhos está em apuros para poder sustentar as crianças tem de se sentir ainda mais arrasca. [...]

Para terminar lanço um apelo às estruturas competentes para reverem a situação dos indivíduos com 40 anos que andam aflitos com os seus filhos. Senão nós os quarentões não teremos direito à vida, que não temos na realidade (TEMPO, 26 jun., 1977, p.10, grifo nosso).

Como se pode constatar nas cartas apresentadas nesta secção, as sociabilidades decorrentes do mundo do trabalho, tinham importância significativa na forma como os indivíduos se viam, relacionando-se com os demais. Em todas elas, está presente a tensão entre o passado colonial e as possibilidades de igualdade que a revolução punha em cena. Estas possibilidades de equalização das condições dos moçambicanos levavam a que, na perspectiva de Alberto, todos os funcionários quisessem ser “chefes”, isto é, que achavam que estavam vivendo em uma sociedade em que a “subordinação” já não fazia sentido. Eles passaram a questionar as hierarquias dentro do local do trabalho, afinal, Moçambique e as suas gentes haviam-se tornado independentes. Esta reivindicação pelo fim de hierarquias é retomada na carta de M. Duzenta. Um questionamento que o leitor faz, e que ajuda a resumir sua visão, que sugere a eliminação de hierarquias nos locais de trabalho, pode ser lido quando escreve: “Será que há necessidade de diferenciar nesta era, desta forma, as categorias de funcionários desta ou qualquer outra Repartição?”

Para além dessa representação do local de trabalho sem chefias nem hierarquias, que na perspectiva dos leitores remetiam à situação colonial, a carta de Paulo é significativa na medida em que tensiona o exercício de certas profissões associadas à faixa etária do indivíduo. Na carta em alusão, é possível percebermos que profissões como interpretes da

administração ou auxiliares representavam, na perspectiva de Paulo, formas de procedimentos e visões de mundo que remetiam ao passado colonial. E isto era visível nos funcionários mais velhos, naqueles que haviam começado a sua carreira profissional no Moçambique-colônia. Estes entravam em tensão com os funcionários mais novos, que estavam começando a sua carreira durante a revolução. Por um lado, os funcionários mais velhos viam-se no direito de, dada a sua experiência acumulada ao longo de anos, passarem a ocupar posições profissionais mais elevadas. Por outro lado, os jovens funcionários viam essa pretensão como sendo inconveniente, na medida em que, a nova situação passava a guiar-se por valores que eram diferentes daqueles que acompanharam os funcionários mais velhos durante o período colonial. Para os funcionários mais novos, antes de reivindicarem uma progressão na carreira, os interpretes e auxiliares mais velhos deveriam passar por “uma lavagem de cabeça [ao] que depois voltarão com uma boa mentalidade de servir bem o povo”.⁹⁷

O dilema entre a equalização das condições dos moçambicanos no local de trabalho e as reais possibilidades que as interações sociais do cotidiano proporcionavam, se verificavam igualmente no fato de o indivíduo estar exercendo sua atividade em uma região urbana ou rural. Centrando-se no caso específico de professores, é possível lermos na carta de leitor identificado por “O professor”, que, pelo fato dele estar residindo em uma região rural, encontrava sérias dificuldades em aceder à retribuição econômica pelo seu trabalho, ao contrário do que acontecia com os seus pares que residiam no meio urbano. Subentende-se, na referida carta, que, mais do que uma questão de limitação de recursos humanos ou financeiros, estava em causa outros fatores que faziam com que os gestores do sistema educacional preferissem priorizar a retribuição dos professores dos meios urbanos em detrimento dos das regiões rurais. É em função dessa percepção, que os indivíduos construíam a sua identidade, relacionando-a com a dos seus pares, em decorrência da especificidade da localização de seu local de trabalho (meio rural/urbano).

Esta constatação é sumamente discutida por autores como Thomaz (2005-2006). Este considera que no Moçambique-colônia, o campo era associado aos indígenas, ao segmento da população “não-civilizada”. Ao contrário, o meio urbano e os seus residentes eram tidos como os sectores “civilizados” da sociedade, onde se incluíam os assimilados. Esta forma de representar o campo e a cidade, na visão do autor, longe de ter desaparecido durante a revolução moçambicana, se reconfigurou. No imaginário social, assim como na atuação do

⁹⁷ Dado aos limites desta secção, discutiremos melhor a natureza desse conflito de gerações quando estivermos discutindo o significado da “tradição” durante a revolução moçambicana.

Estado, continuou estando presente a ideia de que no campo estavam aqueles indivíduos que deveriam ser “tutelados”, que assumiam, em nosso entender, o estatuto de cidadãos de segunda ordem. Nesta perspectiva, a identidade social dos indivíduos residentes no campo, era por eles construída em função das situações que aconteciam no cotidiano (não serem “privilegiados” no pagamento de salários comparativamente a seus homólogos da cidade), o que lhes fazia sentir, subjetivamente, a experiência singular e coletiva de sua condição anterior à independência nacional, a de indígena.

4.7. O cotidiano político da revolução e a condição identitária dos moçambicanos

As formas de associativismo que propiciavam um espaço de sociabilidade entre os moçambicanos, à semelhança do que acontecia na sociedade colonial, estavam presentes no período revolucionário. Este associativismo passava a ter uma configuração peculiar. No período colonial, conforme procuramos demonstrar no capítulo III, as formas de associativismo que estavam presentes diziam respeito àquelas de natureza esportiva, recreativa e política. Esses espaços de associativismo, porém, caracterizavam-se por serem frequentados por indivíduos que partilhassem certa identidade comum. Dessa forma, por exemplo, existiam clubes predominantemente de colonos portugueses (Clube de Tete), clubes predominantemente de assimilados (Clube Africano) e alguns espaços religiosos que possibilitavam esse tipo de sociabilidades (Missão Pedro), especialmente aos indígenas. A partir da análise das cartas dos leitores da *Tempo*, notamos que o associativismo visto na lógica do esporte, clubes ou de espaços religiosos, estão pouco presentes no período revolucionário – poucas cartas refletem acerca. Com isto não queremos dizer que estes tipos de espaços de sociabilidade tenham desaparecido durante a revolução moçambicana. Queremos tão-somente indicar que um novo fator de associativismo passou a estar mais presente durante aquele período: a política.

A política passou a estar cada vez mais presente na sociedade, em função exatamente da natureza da própria revolução que se fundava na busca de legitimidade popular para que ela fosse possível. É por isso que, em nosso entender, o tipo de associativismo que aparece refletido nas cartas dos leitores tende a ser dominado por aquele cuja sociabilidade dos indivíduos é mediada pela política. Havia, um movimento significativo de politização da

sociedade.⁹⁸ Desta forma, aparecem referidas várias situações de sociabilidade de cunho político, onde organizações como os Grupos Dinamizadores e as Assembleias do povo funcionavam como instrumentos que mediavam o Estado e o cotidiano das populações.

As cartas analisadas sugerem, grosso modo, que a revolução moçambicana estava se constituindo em um evento que possibilitava, pela primeira vez, os moçambicanos, que por meio de Assembleias do Povo, poderiam participar de processos políticos de tomada de decisão a nível comunitário. Este fato é demonstrado nas cartas que a seguir apresentamos. Na primeira delas, o leitor que se identifica por Nhapuala, escreve:

Pela primeira vez, depois de 500 anos de dominação colonial, o Povo Moçambicano elege democraticamente os seus representantes ao nível do Estado. Depois de conquistada a Independência, pela determinação inabalável do Povo Moçambicano, unido e dirigido pela sua vanguarda, a FRELIMO, era preciso preservar e consolidar essa vitória.

Após o cessar fogo, mais precisamente em Outubro de 1974, a FRELIMO, tomando como exemplo as Zonas Libertadas, cria os Grupos Dinamizadores a todos os níveis.

Em 25 de Junho de 1975, do Rovuma ao Maputo, o Povo Moçambicano, alcança a Independência. Mas era preciso enquadrar as estruturas no processo Revolucionário em curso. Durante a 8.^a Sessão do Comité Central, é anunciado a redação do 3.^o Congresso da FRELIMO. Segundo reza um dos artigos na Constituição, as Eleições teriam lugar dentro de um ano depois da realização do 3.^o Congresso.

No dia [25 de setembro], em todo o País, iniciam-se as Eleições para Assembleias da Localidade. Nas Aldeias Comuns, Cooperativas, são eleitos os mais dedicados ao Povo.

Quando camponeses numa Aldeia Comunal, ou Cooperativa, votam o fulano, nos corações de muitos é alegria. Alegria de votar e de ser votado. É uma alegria que todos queriam. Muitos infiltrados nas estruturas do Partido e do Estado são denunciados. Isso mostra o alto nível político e de vigilância das massas.

Quem elegia e era eleito no regime colonial? A resposta é única: aqueles que se identificavam com o colonialismo, os fiéis: régulos, capitalistas, burgueses, etc.

Os chamados moleques, serventes, camponeses, trabalhadores das machambas dos latifundiários, operários, aqueles que os colonialistas chamavam «pé-descalço», não podiam eleger nem ser eleitos. «Coitadinho, diziam os colonialistas, que pode falar ele numa Assembleia, com tantos intelectuais?» Mal falava o português, que iria dizer?

Agora, os [estivadores], os operários, os camponeses, o poder é deles, são eleitos e elegem.

Quem participava na Assembleia Legislativa? Também era pessoa que aspirava a escravizar o Povo. Quem era vogal da Câmara? Era aquele que tinha água canalizada e luz, o Povo que vivia no quintal da Cidade, não tinha acesso. Agora, o criado é eleito, e a burguesia assusta-se: «então, como é, o

⁹⁸ Vide, na figura 5, a charge que sugere que a política passou igualmente a estar presente em recintos esportivos como uma forma de politização dos indivíduos que aí frequentavam.

meu criado também vai ser Deputado? Esse Governo como é, elegem analfabetos, descalços, pobres?» Mas o Povo responde: o poder é dos oprimidos (TEMPO, 04 dez. 1977, p.17, grifo nosso).

A carta resume, de certa forma, que as Assembleias do Povo eram encaradas como um espaço a partir do qual certos sectores da sociedade moçambicana que no passado tiveram poucas possibilidades de se constituírem em grupos organizados visando algum fim político, cultural desportivo ou mesmo de entretenimento, passavam a ter uma sorte diferente. Para além de a carta evidenciar que as Assembleias do Povo possibilitavam que “criados”, “estivadores”, “operários”, “camponeses”, enfim, aqueles que as representações que acompanhavam a revolução moçambicana classificavam por “povo”, revela outros dados dignos de menção.

Em primeiro lugar, sugere que, desse “povo”, aqueles que eram eleitos, para os representar constituíam um tipo peculiar de indivíduos: eram os que a ele mais se dedicavam. A constituição desses indivíduos “mais dedicados” ao povo, era feita tendo como referência o seu oposto: os “infiltrados”. Referindo-se a estes últimos, a carta procura identifica-los com os moçambicanos cujo comportamento na comunidade se identificava com o que era predominante na sociedade colonial. Comportamento esse que se via em alguns colonos portugueses, que se recusavam discutir política ou juntarem-se em associações com os indígenas, considerando-os, entre outros aspectos, como sendo indivíduos analfabetos ou pobres, os ditos “pés-descalços”. E, esse imaginário que os colonos portugueses tinham sobre o indígena estava, como notamos no capítulo III, igualmente presente em assimilados que consideravam que aqueles não tinham escolaridade suficiente para poderem participar no Clube Africano de Tete.

Em nosso entender, fica evidente uma tensão presente no funcionamento das Assembleias do Povo. Por um lado, se definiam os indivíduos mais “dedicados”. Estes eram os indivíduos originários de meios indígenas, que no passado haviam vivenciado, entre outras experiências, a da pobreza e o analfabetismo e que, estivessem comprometidos em fazer com que tal experiência do passado pudesse servir de catalizador do processo revolucionário. Em termos simples, os indivíduos “mais dedicados” ao povo eram os indígenas que, ante a “nova” sociedade, se comprometiam com as diretrizes governamentais para estender a revolução ao cotidiano dos moçambicanos.

Em segundo lugar, existia o indivíduo que constituía potencial “ameaça” à revolução. Não se tratava necessariamente do colono português (muitos dos quais haviam saído do país),

mas daqueles moçambicanos que no passado colonial puderam disfrutar de certos direitos, como os de nacionalidade, acesso às escolas oficiais ou circulação na cidade: os assimilados. Desta forma, descender de uma família assimilada ou portar características que remetessem à condição de assimilado, poderia colocar o indivíduo na posição de ser classificado, no seio das comunidades, como sendo “infiltrado”, constituindo uma potencial ameaça à revolução que estava sendo levada a cabo em nome do moçambicano de origem indígena. Um exemplo que elucida esse fato é a carta enviada por Afonso António Massango. Este, em viagem, e na companhia de sua irmã, havia saído da cidade de Xai-Xai⁹⁹ tendo parado temporariamente em uma região rural, chamada Madender:

Foi no sábado dia 19 de Março de 1977 que decidimos sair de Xai-Xai, eu e a minha irmã de nome Leontina, para Massango, local situado a 15 km da localidade de Chidenguele. Na segunda-feira dia 21 de Março do ano em curso, ao regressarmos, logo que chegámos a Madender sem ao menos um descanso de 5 minutos, um senhor dirigiu-se à minha irmã [...] cumprimentou-a e em seguida [foi] perguntando com insistência donde é que ela vinha e para onde é que queria ir. A Leontina antes de responder-lhe procurou saber quem era ele. Daí apareceram mais dois senhores da mesma laia que o primeiro. Antes de falar com aqueles dois senhores que apareceram depois eu perguntei ao primeiro o que é que se passava. Ao me ouvirem a falar, disseram-me que tinha sido uma determinação do comité central de Madender [a de prender e reeducar] todo o pessoal encontrado nas seguintes modalidades:

–«[pessoas do] *sexo feminino não pode[m] andar de calças, sem capulana¹⁰⁰; em particular toda a gente que fala português. Portanto a sua irmã é afectada por tudo isto porque não traz capulana*».

Escutando isso, solicitei que me deixassem responder: Em Madender não pode haver Comité Central, se querem concretizar vão mostrando os seus membros supremos; no caso das moças com calças e sem capulanas essa lei [não chegou] a nosso conhecimento, por isso somos culpados? Aí [disseram]: «nunca podem ser desculpados além de cumprirem a reeducação que serão aplicados pelo Comité Central».

Eu furioso retorqui! - Nós em princípio somos viajantes, não residimos em Madender por isso não convinha aplicar esse castigo. Eles por não entenderem fomos obrigados a sair da estação até à sede do [Grupo Dinamizador]. Lá foram à procura do outro senhor, responsável pelo agrupamento. Segundo o que nos informaram pertence à Igreja Assembleia de Jesus, que ao ouvir as imensas desculpas que ai pedimos deixou-nos sem cumprir a reeducação.

Assim, apelo ao nosso povo unido do Rovuma ao Maputo que no presente e no futuro saibamos como no passado distinguir o nosso inimigo, o que pretende, e quais são os seus objectivos dentro da nossa organização (TEMPPO, 01, mai. 1977, p.5, grifo nosso).

⁹⁹ Província de Gaza, sul de Moçambique.

¹⁰⁰ É um tecido que no contexto moçambicano as mulheres usam como vestuário. Entre as várias formas de seu uso, elas a tem vestido cobrindo as partes inferiores do seu corpo, da cintura para a metade das pernas. É tido localmente como um traje que representa as formas “tradicionalis” de as mulheres africanas se vestirem.

O episódio que Afonso retrata em sua carta, embora não se refira à atuação da Assembleia do Povo, e sim a de Grupos Dinamizadores que, em termos práticos, era o braço executivo do Estado nos diferentes espaços de sociabilidade. Ele mostra, como a revolução tinha consequências concretas na forma como os indivíduos construía imagens de si e a dos demais. Este Grupo Dinamizador definiu que os indivíduos que representavam “ameaça” à revolução, no caso específico de mulheres, eram aquelas que se comunicassem em português e vestissem calças no lugar de capulana. Afonso protesta tal determinação pois na sua opinião, não coincidia com as leis que vigoram a nível nacional, considerando aquela determinação como tendo sido tomada de forma arbitrária por parte dos considerados indivíduos “mais dedicados” ao povo de Madender.

Na perspectiva dos integrantes do Grupo Dinamizador em causa, falar a língua portuguesa e não “respeitar” a cultura local, evidenciado pelo não uso da capulana, por parte de Leontina, eram indícios de que esta estava se comportando de forma diferente daquela que os moradores de Madender o faziam. Aqui, independentemente do fato de ambos irmãos serem de origem assimilada ou indígena, o fato destes comunicarem-se na língua portuguesa (a língua dos colonos, mas que o novo Estado havia adotado como veículo oficial de comunicação), em primeiro lugar, e de, adicionalmente, Leontina não ter vestido capulana, deixava uma imagem de si que aos olhos do Grupo Dinamizador remetia às práticas remanescentes da sociedade colonial. Tratava-se de práticas que a revolução, no seu entender, estava combatendo. Neste caso, o significado que os integrantes do Grupo Dinamizador de Madender atribuíam à revolução era o de, entre outros, levar à reeducação as pessoas que se comunicassem em português (e não nas línguas indígenas), assim como as mulheres que não vestissem capulanas.

Certamente que a constatação acima remete a um dilema: como é que, naquele caso específico, se combatia o uso do português quando este constituía a língua oficial do país? Para respondermos a esta questão é importante fazermos uma observação acerca deste nível (comunitário) de interações sociais entre os indivíduos. Aqui, tanto no caso das Assembleias do Povo quanto na atuação dos Grupos Dinamizadores, estamos no nível das relações políticas, onde a legitimidade de um projeto de sociedade estava em causa. As Assembleias do Povo serviam de “mediadores”, pondo em contato a revolução definida a nível do Estado e aquela percebida pelo “povo” comum. É nesse sentido que Bertil Egerö (1992), mostra o

pulsar dos moçambicanos ao poderem participar nas primeiras eleições para as Assembleias Populares, realizadas em 1977. Assim ele descreve o processo:

Sem dúvidas que as primeiras eleições para as assembleias foram uma medida muito bem recebida e muito enérgica para reforçar a presença da [revolução] no seio do povo. [...] O método pode talvez ser referido como ultra-democrático: comissões locais chefiadas pelos dirigentes do partido ou do [grupo dinamizador], convidavam candidatos, filtravam-nos e seleccionavam-nos. Por todos os meios disponíveis o povo era informado sobre o significado e o sentido das eleições que se aproximavam, da necessidade de se elegerem apenas aqueles que mereciam a confiança da maioria e da importância das pessoas se exprimirem sobre os candidatos. Realizavam-se reuniões gerais onde os candidatos eram convidados a apresentar-se a si próprios. Eles sujeitavam-se então aos comentários dos votantes (EGERÖ, 1992, p.145).

Em nosso entender, neste nível de interações sociais, a revolução moçambicana ganhou uma natureza “populista”. Ela sugeria a legitimação popular de uma revolução orientada a partir de cima, mas que era feita em nome do “povo”. Assim sendo, construir essa legitimidade popular passou a significar a eliminação de tudo o que lembrava as relações sociais (desiguais) da sociedade colonial. Esta observação ganha consistência quando a comparamos com o tipo de tensão que surgia em outros níveis de interações sociais durante a revolução. Dissemos, ao longo deste capítulo, que tanto a escolarização dos indivíduos quanto a sua experiência profissional acumulada durante o período colonial, constituíam fatores que possibilitavam sua melhor integração no mercado de trabalho, comparativamente àqueles que não tiveram tal possibilidade no passado. Estas “qualidades” dos indivíduos, independentemente de terem sido *herdadas* do período colonial e embora fossem “atacadas” por alguns moçambicanos que não as tiveram, eram sobremaneira valorizadas pelo Estado e pelas empresas que operavam no país. Ou seja, a revolução também implicava o funcionamento da burocracia (MACAMO e NEUBERT, 2004) a ponto de não preterir de indivíduos que, apesar de no passado terem tido uma relação próxima com o sistema colonial (o qual era combatido), detinham capacidade intelectual, experiência profissional e domínio da língua portuguesa.

Isto mostra, em nosso entender, que, dependendo da situação concreta de interação (mercado de trabalho, funcionalismo público, Assembleias do Povo ou Grupos Dinamizadores), os significados que os indivíduos “comuns” ou as elites governantes atribuíam à revolução moçambicana era diferenciado. Em alguns espaços, ter algumas “qualidades” herdadas do período colonial como o domínio da língua portuguesa,

escolarização ou experiência profissional, significava a possibilidade de os indivíduos poderem gozar de maior reconhecimento social e passassem a ser encarados como os “técnicos” que garantiriam o sucesso da revolução. Em outros contextos de interação, porém, sobretudo naqueles que representavam o “povo” comum, estas “qualidades” herdadas da sociedade colonial eram percebidas como potenciais ameaças às conquistas da revolução. Assim sendo, fica claro que a revolução moçambicana era interpretada de forma diferenciada pelos indivíduos que a vivenciavam, derivada de suas experiências e expectativas diferenciadas em relação a ela.

4.8. Os “velhos” professores e os jovens “continuadores” da revolução

Buscamos demonstrar, ao longo do capítulo III, que ser professor durante a sociedade colonial constituía um indicador de status, pelo menos para os assimilados de Tete. À semelhança do enfermeiro, intérprete oficial, trabalhador de baixos escalões dos correios e da burocracia estatal ou empresarial, constituía uma profissão socialmente valorada pelos assimilados. No decorrer da revolução moçambicana, porém, a educação foi tida como um dos sectores a partir do qual se construiria: “um homem (novo) moçambicano, com consciência patriótica, cientificamente qualificado, profissional, tecnicamente capacitado e culturalmente liberto” (REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE, 1983, p.13). Estes jovens moçambicanos foram igualmente chamados de “continuadores da revolução”.

Compreende-se, assim, a razão de o espaço escolar não ter escapado às opiniões, críticas, observações que os leitores da *Tempo* exteriorizavam em suas cartas. A partir de suas perspectivas, estes atribuíam significados às interações sociais que aconteciam na escola, tendo em conta o momento que o país vivia. Este fato chamou a nossa atenção pois, no espaço escolar, decorrente das interações sociais nele existente, os professores e os alunos assumiam-se como atores importantes para compreendermos o processo revolucionário moçambicano na perspectiva dos indivíduos que a vivenciaram.

Vejamos, pois, como o professor, que na sociedade colonial se confundia com o assimilado, passou a ser ressignificado no Moçambique pós-independente. Eusébio Tomocene, escrevendo de Vanduzi, província de Manica, apresenta a sua perspectiva acerca da diferenciação social entre os professores:

Sendo a minha primeira carta que dirijo ao povo, que tantos sacrifícios consentiu para se libertar do jugo opressor colonial e que actualmente tem consentido, fazendo face as agressões que o regime odioso, insuportável de Ian Smith¹⁰¹, tem vindo a desencadear contra o nosso país, peço através da mesma carta, que o mesmo povo heroico moçambicano, do Rovuma ao Maputo, me desculpe os erros ortográficos que nesta puder notar.

Sou um monitor escolar, actualmente, dito professor do 3º grau. O facto que me obrigou a sujar este papel é corrente e que quase afecta a todos, os tais ditos professores do 3.º grau, salvo não estiver eu em erro.

O povo moçambicano lutou durante muitos séculos, em especial nos dez anos da dura Luta de Libertação Nacional, na qual muitos camaradas sacrificaram as suas vidas, deixando viúvos e viúvas, órfãos ou órfãs, para liquidar os privilégios, complexos, tanto de superioridade como de inferioridade e todos vestígios do feudal-colonialismo, que em muitos anos de dominação fomos inculcados.

Para nós funcionários da Educação e Cultura, passa-se uma coisa discriminatória, não sei se isso é a nível nacional ou provincial.

Sei que há escalões em todos sectores de trabalho no nosso Moçambique novo, nisto não me restam dúvidas.

Será que na nossa República Popular de Moçambique existem, até hoje, filhos que têm um certo direito e outros filhos não? Sendo os pais [executores] das mesmas tarefas com a diferença nos diplomas?

Não falo dos vencimentos, que seria ridículo, porque um professor de posto rasgou muitos calções por se sentar no banco da escola, por muito tempo, para se diplomar, ao passo que o monitor escolar, gastou muito menos calções, porque ele esteve pouco tempo na escola, portanto não é diplomado, só executa as tarefas de educador, depois duma prévia preparação o que é lógico.

Quanto aos filhos então? Tanto os [filhos] do professor de posto como os do monitor escolar não andam na [mesma] escola; o material que ao filho do professor de posto é exigido pelo professor é o mesmo que se exige ao filho do monitor escolar; os dois são continuadores da revolução moçambicana.

Porque é que há essas diferenças [então]? O filho do professor de posto tem direito a 300\$00 de abono e o de monitor apenas 155\$00? E nas rendas de casa, então? O professor de posto tem direito a renda de casa como casado 750\$00 e como solteiro 450\$00 e o monitor nas mesmas condições, somente 400\$00 e 100\$00 respectivamente.

Será que o monitor escolar, por não ser diplomado, os seus filhos não têm direitos que os filhos dos professores de posto têm? Não são os filhos dos dois professores e os demais revolucionários moçambicanos que farão triunfar a revolução em curso na nossa [República Popular de Moçambique]? Porque é que então há discriminação nos filhos? Será que eles, tais filhos, têm culpas [pelo fato de o] pai não ser professor de posto?

No nosso [meio] rural, o maior número que lá se encontra é de monitores escolares e em cada localidade ou distrito há mais monitores do que professores de posto porque aqueles são como caterpillares, que são os primeiros a abrirem estradas, para depois passarem niveladores que são professores de posto e mais tarde cilindros e carros, que são professores do ensino secundário (TEMPO, 14 ago., 1977, p.3).

¹⁰¹ Tratava-se do regime da Rodésia do sul (hoje Zimbábue) que à época era hostil à implantação do socialismo em Moçambique.

A carta nos remete a distinguirmos dois tipos de diferenciação entre os indivíduos. Por um lado, existia a diferença entre professores-do-posto e o professor-monitor e, por outro, a condição diferenciada entre os filhos de ambos. O professor-de-posto nos remete ao indivíduo que teve uma formação relativamente longa, que dispunha de um diploma que assim o atestava. Este ocupava posições fixas, seguindo uma carreira na burocracia do Estado. O professor-monitor, por seu lado, era aquele que teve uma breve formação e que a sua principal tarefa era a de colmatar o diminuto número de professores-de-posto para fazer o ensino chegar à mais moçambicanos, especialmente no meio rural. O autor da carta aceita a existência de diferenciação entre ele (que é professor-monitor) e o professor-do-posto, pois este último, nas suas palavras, “rasgou muitos calções por se sentar no banco da escola, por muito tempo, para se diplomar, ao passo que o monitor escolar, gastou muito menos calções, porque ele esteve pouco tempo na escola”. Ou seja, ele aceita e reconhece uma diferença prévia entre os dois tipos de professores. E, ao fazê-lo, está reconhecendo, igualmente, a diferenciação que era feita no Moçambique-colônia, posto que, estas categorias passaram a substituir a de professor do posto, que era aquela figura que tinha uma carreira na burocracia colonial e a do professor-catequista, que era o professor que ensinava em escolas rudimentares.

O que entra em causa na carta, e que leva Eusébio a escrevê-la, porém, é que, na sua ótica, a diferenciação é descabida para os filhos de ambos os professores no Moçambique-em-revolução. Para ele, poderia se tolerar a diferenciação decorrente das diferentes possibilidades de vida que os indivíduos tiveram durante a sociedade colonial. Contudo, os filhos destes deveriam ser encarados como “iguais”, na medida em que, independentemente da origem familiar de cada um, deles dependia a continuidade da revolução moçambicana.

Evidencia-se aqui, conforme veremos nas cartas seguintes, que o professor representava o “velho” (a sociedade colonial) e o aluno, o “novo” (o continuador da revolução). E, estes dois atores não eram percebidos de uma forma consensual. Havia uma constante tensão entre o significado que o “velho professor” representava, trazendo consigo práticas herdadas do passado, e o jovem aluno, de quem se esperava que fosse o garante da efetivação da rutura com aquele passado. Aqui, a escola tornava-se um espaço de sociabilidade que propiciava o surgimento de representações diferenciadas sobre os significados da revolução. As duas cartas que em seguida apresentamos, que retratam um diálogo direto entre dois leitores, é disso elucidativo. Na primeira delas, ao condenar a forma

como o professor aplicou um castigo a quatro meninas que haviam brigado na escola, Charamadane Saíde, da Ilha de Moçambique (Nampula), escreve:

O que me levou a escrever é para que sejam chamados a devida atenção a alguns professores que até neste momento ainda não estão ou não querem perceber qual é a intenção da linha política e ideológica da FRELIMO. O nosso partido de vanguarda revolucionária ainda luta para que a revolução nacional vá avante, mas há ainda moçambicanos que fazem barreiras para o avanço da mesma, como por exemplo:

«Uma aluna, da Escola Primária 16 de Junho da Ilha de Moçambique, chegou a casa de regresso das aulas e disse ao pai que não voltaria à escola durante sete dias, porquanto estava a cumprir um castigo. O pai indignado deslocou-se àquela escola (percorrendo 12 quilómetros Lumbo-Ilha), a fim de ser esclarecido, tendo constatado ter havido o castigo de sete dias de suspensão porque em brincadeiras de crianças houve brigas entre duas. A filha do autor e mais três amigas daquela que levou melhor na briga resolveram dar-lhe oferenda [em dinheiro] pelo que cada uma deu uma quinhenta perfazendo dois escudos. O professor apercebendo-se do passado aplicou o citado castigo, não obstante o pedido das quatro alunas para a opção dum outro meio de correcção.

Aquele pai perguntou se não havia outro castigo além daquele, tendo o professor respondido que era aquele o adequado. Mas com grande insistência do pai, e com toda má vontade do professor, foi quando este aceitou para que a aluna entrasse na sala de aulas.

Caros leitores, eu sendo pai da aluna, aceito perfeitamente que aquelas alunas tenham cometido erros e que merecem castigo, para que não tornem a praticarem brincadeiras idênticas, o que não aceito, segundo minha fraca maneira de pensar, é o tipo de castigo que o professor inventou para aplicar aos seus alunos.

Uma pergunta que faço a todos leitores do Rovuma ao Maputo, será que aquele professor não teria avaliado o prejuízo que iria causar às alunas em sete dias de matéria, para mais nos fins dum terceiro período?

Será de se crer na sua afirmação [de que aquela] era a única forma de castigar as alunas? Ou por outro, é bem possível que se um dos filhos daquele professor tivesse cometido um idêntico erro, teria coragem de expulsar da casa durante sete dias? *É este tipo de professor que Moçambique Novo precisa para combater o analfabetismo e ignorância? Acho que não, antes pelo contrário, este professor a fomenta* (TEMPO, 04 set., 1977, p.9-10, grifo nosso).

Embora na carta Charamadane não estabeleça um vínculo entre a punição que o professor havia dado às alunas e práticas predominantes do período colonial, fica claro, pelo menos, a percepção de que havia certo tipo de professores que atuavam na contramão da revolução. Se combater o analfabetismo e ignorância (cientificismo) constituía uma das bandeiras da revolução, ter professores que optassem por castigos que poderiam ter como consequência a reprovação dos alunos, significava, no entender do leitor, que existiam professores que estavam sendo empecilhos para tal revolução.

Contudo, essa percepção não afetava apenas os professores. Havia alunos que eram, igualmente, considerados antirrevolucionários. É isto que elucida a carta de David Cuambe, professor da Escola primária de Inharrime¹⁰² que, não concordando com a perspectiva do leitor acima, o responde algumas semanas depois:

[...] Não pude resistir a escrever, depois de ter lido a carta na página dos leitores, com a designação “Tipos de professores que não queremos” da Tempo nº 361 de 04 de setembro de 1977.

Em Moçambique até ao momento presente, o povo não tinha uma educação adequada para a formação de um único sistema de educação em todo o país. Só a Frelimo que até hoje, ainda luta por esse sagrado objetivo, tenta unificar os processos pedagógicos do ensino, de trabalho, enfim remodelar tudo que há de negativo no ensino.

Porém, quando se dá uma orientação hoje, deve haver um tempo para implementá-la. O professor é a matéria prima dessa transformação e orientação. Às vezes faltam-lhe meios adequados para cumprir a sua tarefa correctamente. Sempre, vinte e quatro horas, não cessa de pensar e ainda atarefado de vários problemas que afetam a escola.

Ao que diz respeito [a] carta do Sr. Chamaradane Saíde, vejo que ele é uma pessoa que vive muito ligado à vida política nacional, *mas não vive as dificuldades criadas pelas crianças nas escolas neste momento presente.*

O Sr. Saide disse que não se pode dar castigo de cessar [as aulas por] sete dias e não expos a sua maneira de ver como podia fazer, uma vez que disse não ser necessário que tenhamos professores como aquele que é invocado na sua carta.

Não há maneira de satisfazer um liberal. Nunca pode se conformar com a ideia do outro. Procura nas palavras revolucionarias frases que apoiem a sua atitude perante as outras pessoas. Porque é que o Sr. Saíde não ficou satisfeito pela emenda do professor? Não fez ele a tua vontade? E ainda diz que não o queres. Não aceitou a crítica? Porque é que continuas a não gostar dele? E vai falar, [e se fosse] o filho do próprio professor?

No discurso do camarada presidente [da República] aos trabalhadores da educação, definiu bem o comportamento que o nosso aluno deve ter. *Focou também na existência de pidezinhos¹⁰³ e xiconhocas nas escolas moçambicanas. Alguns desses alunos são essas quatro alunas.*

O camarada presidente falou de desencadear uma ofensiva vigorosa contra os gananciosos, oportunistas e todo o tipo de indisciplina nas nossas escolas [e que] se verificam mesmo nas escolas secundárias, onde, pela minha maneira de ver, não devia haver problemas deste gênero lá, por serem alunos crescidos e com muitos diplomas [...] a ânsia do Sr. Saíde é essa, muitos diplomas.

É certo que é preciso liquidar a ignorância no nosso país. Também a [Frelimo, durante a guerra de descolonização] não teve remorsos em expulsar Lazaro Kavandame e outros. Até isso é um exemplo muito longínquo. No decorrer de 1976, vários alunos foram afastados no decorrer dos seus estudos na província de Inhambane por violarem os princípios da nossa linha política nas escolas.

¹⁰² Distrito a sul de Moçambique, na província de Inhambane.

¹⁰³ Termo derivado de PIDE, que era a polícia secreta portuguesa durante o período colonial. Aqui, Pidezinho é usado no sentido de “pequenos agentes secretos portugueses” dentro das escolas.

Diga lá então. Os órgãos que fizeram isto estão contra a palavra de ordem da Frelimo “lutar contra a ignorância, não é?”

Também vou dizer que há pais que quando se dá um castigo ao seu filho vêm e diz ao professor: olha o meu filho não pode cavar uma cova porque vai ter tétano, ou diz dá cá [a enxada] vou cavar eu por ele. Nunca se pode satisfazer um individualista. E os filhos, ouvindo o que os pais falam acerca dos professores lá em casa, vêm para a escola só para ver o que o professor vai fazer. Quando o filho é apanhado num erro, não se corrige porque o pai não vai perdoar o professor. Para ver que o pai dessa aluna é individualista, porque é que foi só esse fulano [reclamar], os outros três onde é que estiveram? São os que compreenderam melhor e certamente apoiaram o professor, não para fazer continuar a ignorância, mas sim a formação política de suas filhas em primeiro lugar e depois os diplomas, [ao contrário do Sr. Saíde, para quem] em primeiro lugar diploma o resto pouco importa.

Ultimamente vou apelar aos camaradas professores de todo o país que é preciso uma grande vigilância sobre algum tipo de pais. A nossa tarefa é muito delicada, na formação do homem novo e não a formação de um homem diplomado. A verdade é que cada aluno deve ser repreendido conforme a gravidade do erro. E o erro das quatro alunas foi muito mais grave, por apoiarem um agressor. Isto é, aprendiz de agressor (TEMPO, 16 out., 1977, p.4-5).

É interessante percebermos que, em ambas cartas, os seus autores recorrem aos pronunciamentos oficiais do presidente da República (Samora Machel), para interpretarem a situação que se lhes apresentava no cotidiano escolar. Tal interpretação, em nosso entender, era forjada pelas experiências singulares ou coletivas que os autores das cartas tinham do cotidiano escolar (SCHURTZ, sd). Saíde, por exemplo, assume a condição de alguém que tem filhos na escola e, como, tal, considera o comportamento do professor como sendo de um indivíduo que agia à margem da revolução. Sua experiência é a de um pai de aluno que vê no professor um entrave à revolução na medida em que ao atribuir castigos mais “pesados” aos alunos, poderia levar à sua reprovação e, conseqüentemente, não os tornando alfabetizados ou, livres do “obscurantismo”. David Cuambe, porém, tem uma experiência diferenciada com a escola. Ele interpreta a situação por que as quatro alunas haviam passado enfatizando a sua condição de professor: daquele que dia-após-dia convive com alunos no espaço escolar. É essa sua experiência que fá-lo considerar que o castigo aplicado era justo, pois, na sua profissão tem encontrado alunos cujo comportamento desafiavam a autoridade do professor na escola e, no nível mais amplo, da revolução moçambicana.

Assiste-se aqui a uma situação tensa. Por um lado, a figura do professor formado no período colonial passa a ser associado às práticas “retrogradadas” da educação colonial; por outro lado, esses professores entendiam que apenas com uma disciplina rigorosa é que os jovens alunos constituiriam em continuadores da revolução moçambicana. Isto reforça a ideia que

temos estado a defender, segundo a qual, embora a revolução fosse um processo que se propunha transformar a sociedade moçambicana, os indivíduos que a vivenciavam, dadas as suas experiências singulares e coletivas, atribuíam significados diferenciados a esse processo.

A situação da escola moçambicana no período em análise, não se caracterizou apenas pela diferenciação entre professor-de-posto e professor-monitor, assim como as condições diferenciadas que os seus filhos tinham. Como acabamos de ver, a relação entre professor e aluno era igualmente tensa, sugerindo não apenas um conflito de gerações como também os significados diferenciados que estes atribuíam à revolução moçambicana. Vale, porém, enfatizar as interpretações que os alunos tinham acerca da relação com os seus homólogos, isto é, com os outros alunos. A carta que melhor nos ajuda a compreender isso é a de um grupo de quatro alunos (não identificados) que escreviam a partir de Angoche¹⁰⁴:

Nós queremos saber os direitos dum aluno numa escola. Verificamos muitas coisas que se passam com os alunos. Coisas essas são: quando há confusões entre alunos, quem resolve os problemas? Porque é que [não são considerados os problemas de] certos alunos?

Será que eles não são filhos do povo?

Qual é a diferença entre um preto moçambicano e um misto?

Numa escola há divisão?

No desfile popular há divisão?

Na sociedade moçambicana há divisão? Desde que alcançámos a nossa vitória, a Frelimo uniu-nos e não nos distinguiu em raças, formou-nos num só povo.

E porquê hoje, Moçambique independente, um filho de um proprietário não quer aproximar-se dum filho de um camponês porque cheira mal. Dizendo isso num desfile popular. Por fim os responsáveis não tomam medidas, de quem é a culpa?

Na nossa escola quando uma pessoa crítica é chamado indisciplinado, será que um aluno tem direito de falar daquilo que sente? *Porquê que hoje em dia um filho dum camponês continua a ser chamado cão? Será que ele continua a não ter direito? [...]*

Quanto a esses factos da divisão na nossa escola não é pela primeira vez, muitas vezes acontece. Foram sentimentos colectivos. E é assim que terminamos: cumprimentamos a todos moçambicanos do Rovuma ao Maputo (TEMPO, 16 out. 1977, p.5, grifo nosso).

A carta revela que os seus autores percebiam a escola como um espaço de discriminação e de falta de aproximação entre alunos de diferentes origens sociais. Notamos que estes apontam que a cor da pele do aluno (negro ou mestiço) significava estarem em condições diferenciadas na sua relação com os demais alunos, assim como com as autoridades escolares. Igualmente, a condição camponesa do indivíduo fazia com que este fosse tratado de

¹⁰⁴ Província nortenha de Nampula.

forma diferenciada relativamente ao aluno proveniente de famílias com certa condição econômica de sobrevivência. Isto leva a que os alunos subscritores da carta considerem que o espaço escolar em Angoche, ao contrário do discurso revolucionário de igualdade entre os indivíduos, continuava (como no passado colonial) a propiciar a segregação entre os alunos, em função de um elemento peculiar: a cor ou origem familiar.

Esta interpretação do meio escolar como um espaço de diferenciação social entre os seus integrantes, reflete, em nosso entender, o processo de diferenciação social que acontecia na sociedade moçambicana mais ampla. Efetivamente, apesar de Moçambique do período estar a ser “infestado” por um discurso que visava a equalização da condição dos indivíduos, as interações no cotidiano indicam as limitações desse discurso, pelo menos na forma como os indivíduos o interpretavam. Elementos como a cor e a origem familiar dos indivíduos, como aquela apontada na carta acima, apontam para a existência de representações que os indivíduos tinham de si que se viam como sendo diferentes dos outros, e por via disso, terem “direitos” diferentes. E isto tem uma explicação. Apesar do Moçambique pós-independente se caracterizar pela busca da equalização da condição cidadã dos indivíduos, havia mecanismos sociais que criavam ou recriavam certa desigualdade entre eles (LAMONT, BELJEAN e CLAIR, 2014), o que acabava igualmente por ter influência na representação que tinham de si. Um desses mecanismos, como nos mostra Cahen (1995), foi a expansão pelo país de uma elite dirigente, que no período colonial havia sido assimilada, e que se constituíam a elite burocrática do Estado revolucionário. Os filhos dessa elite, passou a dividir o espaço escolar com os moçambicanos que tinham, por exemplo uma origem rural, isto é, indígena. Quando se comparando aos filhos desses indivíduos que Cahen chama de elite, os assimilados, os autores da carta, que são originários de meios indígenas, entendem que a escola os tratava de maneira diferenciada.

De igual modo, a condição do mestiço tinha um significado que subjetivamente os indivíduos de origem indígena sentiam a existência de uma fronteira social para com eles. Como nos mostra Gabriel Mithá Ribeiro (2012), as relações raciais em Moçambique caracterizaram-se, historicamente, pelo segmento mestiço da população procurar-se demarcar dos grupos raciais dominantes. No período colonial eles procuravam se demarcar dos colonos portugueses, construindo uma imagem de si peculiar que os diferenciasses daqueles. Após a independência, considera o autor, estes indivíduos passaram a demarcar-se em relação ao grupo que então assumia os destinos do país, procurando construir imagens de si que deles se diferenciasses. Assim sendo, em uma sociedade em que, por um lado se incluía na escola o

filho do indígena e, por outro os indivíduos originários de meios assimilados que se afirmavam como a elite burocrática ou os mestiços, a escola constituiu um espaço em que se tornavam visíveis as tensões que caracterizavam os processos de construção de identidade social durante a revolução.

O que se pode dizer, depois de termos analisado e discutido as cartas dos leitores da *Tempo*, é que a escola constituiu um lugar de sociabilidade onde as interações sociais cotidianas revelavam tensões que a ultrapassavam. Expliquemo-nos. Existia um discurso, que caracterizou a revolução moçambicana, que prometia a equalização das condições de vida dos indivíduos. Esse discurso, porém, era recebido e interpretado de forma diferenciada pelos indivíduos, de acordo não apenas com as suas experiências passadas (singulares e coletivas), mas também, como estas possibilitavam ao indivíduo interpretar essa promessa de igualdade. Assim sendo, o “velho” professor, formado durante o período colonial, entende que o fato de se estar vivenciando um processo revolucionário em Moçambique, não significava que os métodos escolares de disciplinamento pelo castigo, fossem postos em causa. Ou seja, não era preciso inventar novos métodos. Para eles, este era o melhor procedimento para evitar que os alunos, influenciados pelo ambiente exterior ao escolar, não se tornassem falsos “continuadores” da revolução. Os alunos e seus pais, porém, viam no espaço escolar e a forma como os indivíduos nele se relacionavam, como um empecilho ao discurso de equalização dos indivíduos. Por um lado, os pais viam a escola a não reinventar os seus métodos de sancionamento dos alunos, reproduzindo aqueles do passado colonial, o que teria implicações na revolução, na medida em que muitos alunos corriam o risco de continuarem analfabetos. Por outro lado, os próprios alunos viam o espaço escolar, isto é, as suas autoridades, como estando a tolerar comportamentos que tendiam a segregar os alunos em função da sua origem social ou mesmo da sua cor de pele.

4.9. O mundo “tradicional” durante a revolução moçambicana

Como dissemos no início deste capítulo, ao falarmos da revolução moçambicana, enfatizamos a ocorrência de dois processos levados a cabo pelo Estado, mas que eram tensionados pelos indivíduos a partir de suas experiências sociais passadas ou presentes. Por um lado, existia a busca pela equalização da condição dos indivíduos e, por outro, a massificação da ideia de “civilização” por meio do recurso ao “cientificismo” na forma como os moçambicanos interpretavam e davam sentido às suas práticas e costumes “tradicionais”

cotidianos. As secções anteriores deste capítulo se ocuparam em discutir a primeira dimensão da revolução e, no que se segue, nos concentramos na segunda.

A leitura das cartas dos leitores da *Tempo* evidencia que as práticas cotidianas tidas como “tradicionais”, que orientavam ou davam sentido às formas de ser, estar e agir dos moçambicanos, passaram a ser combatidas pelo Estado revolucionário. Elas passaram a ser vistas como obstáculo à revolução, na medida em que relegavam os moçambicanos ao obscurantismo. É em função dessa pretensão do Estado, de eliminar as práticas “tradicionais” africanas, que os indivíduos, ante as suas origens e experiências sociais, atribuíam significados a esse processo, o que influenciava o processo de construção de sua identidade.

O extrato de uma das cartas presentes na revista, constitui ponto de partida para o desenvolvimento do restante desta pesquisa:

Há muitos dos nossos velhos que estavam profundamente enraizados nos costumes tradicionais da velha sociedade difíceis de manter na nova sociedade.

Todavia nós jovens nunca devemos enfraquecer por isso. Pelo contrário devemos intensificar o nosso combate ideológico contra estes costumes que contrariam a nova sociedade. [...].

Isto não se chama falta de respeito pelos pais mas sim combate aos costumes maus. (TEMPO, 23 de abr. de 1978, p.4, grifos nossos).

Desses costumes “tradicionais” da velha sociedade, os que aparecem e são discutidos com maior frequência na revista são o curandeirismo e o lobolo. Essas práticas passaram a ser associadas a segmentos sociais específicos que as incorporavam. Tratou-se, no primeiro caso, do curandeiro, e os pais das noivas que fossem contrair matrimónio, no segundo. Estes foram tomados como os indivíduos que faziam com que as práticas que o Estado havia rotulado de “obscurantistas” continuassem a ter lugar na sociedade moçambicana. Se quisermos usar a terminologia da época, estes eram os “inimigos do povo”, os xiconhocas.

Um dado interessante, e que será desenvolvido no que se segue, é que os curandeiros e os pais das noivas passaram a assumir, aos olhos dos jovens (“continuadores”), a personificação de indivíduos que representavam a continuidade da pretérita sociedade colonial. Estava em causa um conflito de gerações entre os “velhos” e os “novos” moçambicanos. Tratava-se de uma situação que não era nova, pelo menos no seio da FRELIMO no momento ainda da luta de descolonização de Moçambique. Este fato nos é demonstrado por Michael Panzer (2009). O autor afirma que uma das estratégias do

movimento visando ganhar a legitimidade da juventude em suas ações militares e políticas contra o Estado colonial foi a de empreender discursos e práticas que visassem “empoderar” esse segmento social:

Neste sentido, os jovens da FRELIMO representaram um ponto de viragem na sociedade que era governada por idosos. O novo status dessa juventude, promovido pela FRELIMO, alterou as formas de poder e relações geracionais estabelecidas, tanto na sociedade quanto nas famílias moçambicanas. Incorporando e empoderando os jovens como membros efetivos do movimento de libertação, a FRELIMO esteve em posição de não apenas promover a sua legitimidade enquanto um proto-estado [...], como também mostrou que as hierarquias africanas baseadas na idade e gerações eram anómalas para os valores do movimento revolucionário (PANZER, 2009, p.812).¹⁰⁵

Assiste-se, no Moçambique-em-revolução, a ressignificação do conflito de gerações que já vinha acontecendo no seio da FRELIMO, onde esta procurava buscar sua legitimidade em segmentos da população mais jovem. E, a definição do “velho” que deveria ser combatido não se cingia ao curandeiro e aos pais das noivas, mas também, incluía os segmentos sociais que indicamos anteriormente: os “velhos” funcionários coloniais” e os “velhos” professores.

Nas cartas analisadas, os curandeiros e os pais das noivas representavam a sociedade “tradicional”, enquanto que os jovens representavam a “nova” sociedade que estava em construção. É a partir destes dois segmentos etários que se explica a tensão entre valores “tradicionais” e modernos de convivência em sociedade, e revelavam, ao mesmo tempo, a tensão entre a origem assimilada e indígena do indivíduo, que encontrava na revolução o lugar de sua manifestação.

A nossa hipótese nesta discussão é a de que a condição identitária dos indivíduos, isto é, a forma como eles se viam e definiam os outros, caracterizou-se por ser tensa. Existiam certos segmentos sociais, sobretudo de jovens urbanos, membros da FRELIMO ou membros do exército que, identificando-se com a causa da revolução, embora a interpretassem de forma peculiar, viam o curandeirismo e o lobolo como práticas que punham em causa o andamento da revolução. Estes acreditavam em um Moçambique efetivamente “novo”, construído não a

¹⁰⁵ Tradução livre. Do original: *Thus, young FRELIMO men embodied a visible shift in societies that were traditionally ruled by elders. The new status of youth, promoted by FRELIMO, altered more commonly accepted power and generational relationships in ‘traditional’ Mozambican societies and families. By incorporating and proactively empowering young men as integral members of the liberation movement, FRELIMO was able to display a youthful image that not only promoted its legitimacy as a proto-state [...], but also proved that ‘traditional’ African age-grades and generational power relationships were anomalous to the movement’s revolutionary values.*

partir de seu passado, mas na possibilidade que o socialismo oferecia para se construir uma sociedade igualitária e “civilizada” (à luz do cientificismo). Esta representação da sociedade moçambicana, porém, é contrastada com as práticas de segmentos da população, especialmente rurais e os “mais velhos”. Para estes, a tradição fazia parte de sua condição identitária, daí se explicar sua continuidade, mesmo à contragosto da revolução. Entendendo o significado que davam à tradição, nos ficou claro que para estes, mais do que uma sociedade “alienígena”, Moçambique tinha um passado de várias experiências sociais e culturais que sugeriam que, apesar de o combate dos vestígios do Estado colonial fosse importante, costumes como o curandeirismo e o lobolo eram elementos identitários locais e não deveriam ser eliminados da sociedade.

4.9.1. O curandeiro, uma “velha” instituição questionada pela revolução.

O curandeiro é o indivíduo cuja atividade consiste no recurso à medicina tradicional, incluindo práticas espirituais visando curar determinados males biológicos ou espirituais de membros da sua comunidade. Ele, geralmente idoso, ao contrário do feiticeiro, que busca desestabilizar a saúde física e espiritual do indivíduo ou da comunidade em que está inserido, opera no sentido de preservá-las (WEST, 2001). À prática do curandeiro e o costume dos indivíduos procurarem os seus préstimos designamos, para fins desta pesquisa, chamamos de curandeirismo. Esta é uma prática que sempre esteve presente na sociedade moçambicana, incluindo no período colonial, como ficou demonstrado no capítulo III. Sendo um dos discursos do Estado revolucionário em Moçambique o de se construir uma sociedade “civilizada” por meio do combate ao obscurantismo, onde o curandeiro incorporava essa figura “retrograda”, compreendamos como ele e sua prática eram representados no Moçambique-em-revolução.

Depois de uma experiência na capital do país, trabalhando nos Caminhos de Ferro de Moçambique, Feliciano Massigue, fica espantado com o que vê acontecer na sua terra natal, numa região rural de Inhambane:

Por ocasião do gozo das minhas férias, tive a oportunidade de visitar os meus pais. Quando lá cheguei no dia 7, encontrei toda a população agitada e atrapalhada por causa da preparação de uma missa. Para que a missa fosse

realizada tinha que cada família contribuir com uma lata de milho ou mapira para a fabricação da bebida tradicional denominada “uputsu”¹⁰⁶.

A missa era feita para um dos antigos réis, com o objetivo de estes fazerem cair a chuva, porque já há muito tempo que não chovia naquela zona.

Diziam eles que não chovia porque os defuntos estavam zangados e assim não deixavam chover.

Para que chovesse tínhamos que organizar uma missa popular para invocar os seus nomes ou rezarem em suas memórias. Depois de tudo estar organizado, foram consultar o curandeiro para saberem como deviam fazer essa missa.

O curandeiro por sua vez disse para que eles fossem caçar e que haviam de matar muitos animais para oferecerem aos defuntos. Eu fui um dos participantes nessa caçada, mas nem sequer conseguimos matar uma ave. Mesmo assim a missa foi realizada. A missa foi realizada na sepultura de um falecido régulo, onde despejaram bebida, e carne de cabrito, ao mesmo tempo que dançavam e insultavam perante os seus filhos e sogros e demais familiares.

No fim da realização da missa achei tudo estranho e contactei com os responsáveis da Célula do Partido que me disseram que nada podiam fazer para acabar com aquele tipo de missa, porque quando houvesse falta de chuva tinham que pedir aos defuntos. Aconteceu que no fim da missa não choveu.

Apelo às estruturas do distrito para promoverem um estudo político e consciencializar aquela população que se encontra muito perdida no obscurantismo (TEMPO, 17 de fev., 1980, p.60).

Como podemos notar, Feliciano sai da cidade e desloca-se ao campo em razão do gozo de suas férias. Ao lá chegar, surpreende-se com a forma como a população local acreditava que os espíritos dos antepassados falecidos poderiam influenciar a natureza e favorecer a queda da chuva. E aqui, o curandeiro era o elo de ligação entre as populações sedentas de chuva e os antepassados. Um dado interessante é que as autoridades locais que, na ótica de Feliciano, deveriam desencorajar a prática desse tipo de cerimónias, as toleravam. Certamente que Feliciano ao escrever a carta e partilhando-a com os demais leitores da revista é porque havia notado que naquela região rural, a revolução não estava a ter o mesmo significado que na cidade de onde provinha. Ele passava a encarar os indivíduos aí residentes como carentes de um grau de civilidade suficiente para compreenderem que não seria a ação do curandeiro e dos antepassados falecidos que haveria de fazer com que a chuva caísse na região. É nesse sentido que Feliciano, ao escrever a carta à Tempo, estava na expectativa de que instâncias políticas superiores pudessem empreender esforços mais eficazes para o combate ao obscurantismo naquela comunidade.

¹⁰⁶ Bebida alcoólica confeccionada à base da fermentação de farinha ou farelo de cereais, especialmente do milho e mapira.

Esta representação do campo, enquanto espaço propenso à manifestação de práticas “obscurantistas”, ou se quisermos usar a expressão que se usava no período colonial, não-civilizadas, que era por excelência a área de residência das populações indígenas; foi um dos motivos que induziu os dirigentes do país a desenhar e implementarem políticas públicas para o campo. Uma dessas políticas foi a da aglomeração de populações que estavam dispersas no meio rural, obrigando-as a residirem conjuntamente em aldeias comunais. Como nos mostra West (2001), uma das funções das aldeias comunais era a de vigiar, controlar e disciplinar as populações aí residentes para que passassem a ter um estilo de vida que não se orientasse pelo “obscurantismo”. Este mesmo autor, porém, analisando o caso do distrito de Mueda, em Cabo Delgado, mostra que a referida política de aldeamento que o Estado revolucionário estava implantando em Moçambique visando a transformação do campo e das cosmovisões aí dominantes, não estavam tendo os efeitos pretendidos. Pelo contrário, as populações apropriando-se de práticas que o Estado considerava de obscurantistas (curandeirismo e feitiçaria), usavam-nas e as tomavam como elementos cognitivos que davam sentido às transformações que a revolução estava trazendo naquela região:

De qualquer modo, os contextos modernos de [...] aldeamento do pós-independência foi altamente susceptível à lógica operativa e interpretativa da bruxaria [e curandeirismo]. Em um ambiente onde o poder [revolucionário] continuava operando de maneira opaca – *onde as identidades, motivos e métodos dos poderosos continuavam sendo objetos de suspeita geral – a bruxaria, simplesmente, fazia sentido.* [...] Em um mundo onde o poder tinha permanecido frequentemente inacessível e incontrolável, os habitantes de Mueda, entretanto, encontravam a sabedoria em crenças relacionadas à feitiçaria [e curandeirismo], sem que as tomassem como falsa consciência ou obscurantismo. Consideradas coletivamente, as crenças na feitiçaria e os atos discursivos relacionado a ela, constituíram, para as populações de Mueda, um meio para que apreendessem as características fundamentais do poder e funcionou como um diagnóstico social do poder - um veículo para a busca do sentido (ou falta dele) em sua sociabilidade [na aldeia comunal] (WEST, 2001, p.122-123, grifo nosso).¹⁰⁷

¹⁰⁷Tradução livre. Do original: *In any case, the modern contexts of [...] post-independence villagization proved highly amenable to the operative and interpretative logic of sorcery [e curandeirismo]. In an environment where power continued to operate in opaque ways—where the identities, motives, and methods of the powerful remained the objects of general suspicion—sorcery, quite simply, made sense. [...]*
In a world where power has often remained inaccessible and uncontrollable, Muedans have, however, found wisdom in sorcery-related beliefs rather than false consciousness or obscurantism. Taken collectively, Muedan beliefs in sorcery and sorcery-related discursive acts have constituted for them a means of apprehending the fundamental characteristics of power and have served as a social diagnostics of power — a vehicle for "raking over the coals of events in search of the sense (and senselessness) of their sociability"

Fica evidente que, tanto na carta de Feliciano quanto pela constatação que West nos traz de sua pesquisa realizada em Mueda, o meio rural moçambicano, constituía um espaço onde, por excelência, as práticas tidas como obscurantistas, designadamente o curandeirismo, estavam profundamente enraizadas. Isto não quer dizer que elas não aconteciam nas cidades, apenas queremos reforçar que mais do que nelas, o campo foi encarado pelo movimento revolucionário como o espaço que mais precisava ser “transformado”, de se repensar a identidade social dos indivíduos que aí habitavam. Nesse processo, as aldeias comunais e as instâncias do partido-estado seriam de suma importância. Como notamos anteriormente, os referidos moradores do campo eram aqueles indivíduos que, no passado colonial, o Estado havia categorizado de indígena, não civilizados; a revolução, por sua vez, tendia a encará-los como obscurantistas, de certa forma também não civilizados e, como tal objetos de um intensivo processo de ressignificação de seus hábitos e costumes (THOMAZ, 2005-2006).

A representação do curandeiro pelos leitores da *Tempo*, contudo, para além de identificá-lo como um indivíduo orientado pelo obscurantismo, é descrito, curiosamente, como detentor de uma racionalidade econômica, na medida em que, a sua ação tendia a ser caracterizada pela busca de maiores ganhos econômicos. Isto fica evidente na carta que apresentamos em seguida. Nela, G.M, escrevendo a partir da cidade de Maputo, reclama do “oportunismo” econômico que os curandeiros tendiam a ter no trato com as pessoas que os procuravam:

Depois da Independência o povo moçambicano engajou-se na Luta contra a especulação. Na verdade um especulador é ao mesmo tempo ladrão de todos nós. Ora, até hoje muitos especuladores viram-se obrigados a desistir de tais atitudes; *mas existem ainda autênticos especuladores do tipo de cantineiros e vendedores ambulantes: são os curandeiros.*

Do Rovuma ao Maputo não há tabela das suas consultas. As suas consultas são sempre individuais, e quem quer faz as suas sem consultar aos colegas. A consulta de *cuche-cuche* (Tiholo)¹⁰⁸ é desde 25 escudos até cinquenta, até duzentos e 50 escudos! A consulta de «Nhamussoro»¹⁰⁹, desde 200 escudos até mil escudos. Qualquer medicamento vai desde cem escudos para cima. Não tem limite. «Kuvya muti»¹¹⁰ desde mil e 500 escudos a três mil e 500 escudos e mais ainda a doutoragem é de simples maneira: só por seis meses. Um ano, dois, três, quatro ou cinco anos alguém já é baptizado. Na aprendizagem só admitem internados e nunca externatos. Porque?

¹⁰⁸ Prática do curandeiro que consiste no arremesso de conchas ao chão, visando identificar a existência ou não de problemas dentro da família de seu “paciente”.

¹⁰⁹ Determinado tipo de curandeiro com capacidades mediúnicas, de colocar o mundo dos vivos e o dos mortos em contato.

¹¹⁰ Proteção que o curandeiro faz para que a casa de seu “paciente” não seja assolada por espíritos maus e má-sorte.

Vejamos: durante a aprendizagem este trabalha todos os serviços leves e pesados, mas não pode deslocar-se para casa nem manter relações sexuais mesmo que seja casado ou casada. Porquê?

Sabendo que um mestre gosta sempre dessa liberdade, até em Moçambique os grandes poligamistas são os curandeiros! Vamos comparar um curandeiro em relação ao doutor; este aprendeu muito mais do que aquilo que nós pensamos. Hoje em dia graças à FRELIMO a consulta é só 7850! Quem estabeleceu essa tabela?

Foi o nosso Governo da FRELIMO. Pergunto eu agora: Os curandeiros nunca são lembrados na especulação que fazem, porquê? Ou talvez seja porque eles usam drogas.¹¹¹ Ir ao curandeiro não é apenas dar um passeio, pelo contrário, ao curandeiro vão aqueles que cansados vêem-se arrasca de salvar. Com isto quero dizer que vão os que não gostam deles, mas que com a doença a apertar tentam a sorte.

É precisamente nesta altura em que os curandeiros atacam as suas vítimas, explorando-as demasiadamente. Eu próprio sei que os curandeiros hoje em dia têm reuniões. Que reuniões são essas? De explorar o povo moçambicano fomentando a forma de nudez e miséria?

Faço apelo aos que leiam esta carta o favor de analisar esse estado de coisas e dando as vossas opiniões (TEMPO, 12 nov.1978, p.2).

Eis que o editor, concordando com o posicionamento do leitor, comenta:

O método do curandeiro é o método do antigo médico capitalista: fazer da nossa doença mina de ouro, como o afirmou o Presidente Samora quando anunciou a nacionalização da medicina. Os curandeiros aproveitam-se da superstição e obscurantismo para explorar. Os médicos capitalistas aproveitavam-se dos seus conhecimentos científicos para explorar. Esta é a diferença entre uns e outros. De comum, têm o gosto pela exploração.

Como o leitor aponta, os preços praticados pelos curandeiros são altíssimos. *Muitos operários durante um mês de trabalho não ganham o que eles pedem numa consulta, e isto é especulação, é roubo.* São estes os pequenos jacarés, que querem crescer em Moçambique (TEMPO, 12 nov. 1978, p.2, grifo nosso).

É importante notarmos que a frequência ao curandeiro continuava sendo uma prática corriqueira na sociedade moçambicana. O que estava em causa no novo Estado era eliminar essa prática socialmente enraizada. Contudo, apesar desse declarado combate a essa prática, não havia consenso dentro da sociedade, e mesmo do Estado, sobre a necessidade de sua eliminação. Isto fica exposto na carta acima e na respectiva resposta que o Editor da revista concede. Em ambas, sugere-se que o que estava em causa era o custo elevado que os

¹¹¹ Ao contrário do uso corrente para designar substâncias que alteram o estado psíquico do indivíduo, o uso aqui feito de “drogas” remete-nos ao recurso, pelo curandeiro, a elementos mágicos para que o indivíduo se passe despercebido (invisível) aos olhos dos demais.

curandeiros praticavam, e não a sua atividade em si. Para discutirmos melhor este fato, tornemo-lo mais explícito com a carta de Pedro Ussaca, de Inhambane:

Antes peço um apelo a todos os leitores desta revista, analisarem a fundo este problema, fazendo a sua crítica e a sua autocrítica, porque eu sou um daqueles que querem construir Moçambique embora sem conhecimentos técnicos e políticos.

Se olharmos para a História Moçambicana, achamos que a dominação colonial portuguesa, fazia tudo por tudo, para implantação total da sua cultura no nosso país, fazendo desaparecer completamente a nossa, nomeadamente a música, a dança, a escultura e muitos dos usos e costumes do nosso povo. *Se digo isso é porque antes da existência dos hospitais no nosso país os nossos antepassados também ficavam doentes, às vezes caíam e apanhavam fracturas nas pernas ou nos braços; e nesse tempo ninguém conhecia o gesso mas, curavam-se.*

Quando os colonialistas intensificaram o tribalismo e divisionismo, para desmoralizar o povo que organizava resistências, os curandeiros, para terem apoio dos portugueses e para adiantarem com o negócio, adaptaram o sistema divisionista e, qualquer que chegasse doente ao pé deles, diziam que era a tia, a mãe, vizinhos ou até a mulher ou marido que é feiticeiro, e assim iam criando rivalidades e espalhando-se cada vez mais.

Mas se não estou em erro, existem até hoje pessoas que sabem curar facilmente a lepra, reumatismo, loucura, mordeduras de cobras ataques e para resistência dos dentes etc. Estas doenças não são fáceis de se tratar nos nossos hospitais.

E acrescenta:

Não sou nenhum supersticioso; [na] minha maneira de ver, estes conhecimentos técnicos fazem parte da nossa cultura, e que se o Ministério de Saúde concordasse, convocava pessoas que dispõem destes conhecimentos, e reunisse com eles para estudarem cientificamente o modo de transformar estes vegetais em medicamentos capazes de servirem nos nossos hospitais. Esta seria uma nova reforma na medicina moçambicana.

Peço aos camaradas leitores deste semanário a fineza de pronunciarem qualquer coisa sobre este texto que acho valioso e que talvez estou enganado (TEMPO, 28 de mar., 1976, p.5, grifo nosso).

À esta carta, que convida para uma melhor reflexão sobre o papel do mundo “tradicional”, sobretudo a sua medicina, o editor da Tempo, que em outras situações aparecia com respostas ou comentários fundamentados, desta vez apenas diz: “Ficou decidido a quando da realização do I Seminário Nacional de Saúde no ano passado que a medicina tradicional iria ser alvo de estudo e investigação oficiais” (TEMPO, idem, p.5). Esta resposta do editor é elucidativa do fato de que a nível do Estado apesar de se ter declarado o combate

ao curandeirismo, não era pacífica a compreensão do papel desta instituição na sociedade moçambicana.

A carta de Pedro Ussaca e a falta de uma resposta fundamentada do editor da revista, nos revelam um dado importante: o curandeirismo estava profundamente enraizado na sociedade moçambicana durante o período colonial e persistia no período revolucionário. Pedro Ussaca sugere que a medicina tradicional, mesmo antes da chegada de técnicas “ocidentais”, como o gesso, sempre esteve lá, curando os moçambicanos. Este fato é igualmente confirmado pelos nossos entrevistados, no capítulo III, ao considerarem que na cidade de Tete colonial, mesmo os assimilados – embora alguns às escondidas – frequentavam curandeiros. Efetivamente, Rui Faria (2015) considerava que “aqui na cidade era normal as pessoas irem para os curandeiros pois os hospitais surgiram recentemente e [...] mesmo quando passou a haver hospitais as pessoas já estavam habituadas a ir buscar tratamento em curandeiros”. De igual modo, buscando o lugar do curandeirismo na sociedade colonial, pode ser encontrado nas palavras já citadas de Manuel Santos (2015) ao afirmar que “logicamente que como africano já procurei tratamento em curandeiros. É que há casos clínicos que o pessoal do hospital não consegue detectar, então, as pessoas são obrigadas a recorrer ao tratamento tradicional”. Alcinda Honwana (1996) já observara este fato em sua pesquisa sobre o curandeirismo ante o Estado socialista moçambicano, mostrando as formas de resistência que as populações locais faziam às pretensões da revolução. Em função de sua análise, a autora conclui que:

Apesar de tudo, as instituições tradicionais não desapareceram, tendo continuado a operar de forma secreta, tanto no meio rural quanto no urbano. As pessoas continuaram fazendo uso dessas instituições. Contudo, ao invés de o fazerem durante o dia, faziam-no à noite, e de uma forma secreta. Igualmente, elas recusavam terem feito uso dessas instituições para evitar que fossem consideradas ‘obscurantistas’, ‘supersticiosas’ e, assim, evitavam serem associados aos velhos valores e classificados como resistentes às mudanças (HONWANA, 1996, p.137-138)¹¹²

A resistência que as populações apresentavam à proibição de frequência ao curandeiro, que inclusivamente usavam a mentira como estratégia, tem uma explicação sociológica. Ela tem a ver com os processos negociados de construção de identidade social. Se por um lado

¹¹² *Despite all this, 'traditional' institutions did not disappear and continued to operate underground in both rural and urban areas. People continued to make use of these institutions but, instead of engaging in this activities in the daylight they would do so during the night and in secret. They would also frequently deny having done it, to avoid being considered 'obscurantists', 'superstitious' and therefore, attached to the old values and resisting change.*

existia a identidade que o Estado “atribuía” ou sugeria ao indivíduo, por outro, existia aquela que os indivíduos construíam no cotidiano. A primeira é uma identidade artificial e muitas vezes distante das vivências cotidianas dos indivíduos e que estes a cumpriam para ganharem um reconhecimento local de serem “fieis cumpridores” das ordens revolucionárias. Isto, porém, não completa a identidade do indivíduo. Com efeito, ele faz parte de uma sociedade que antecede o Estado revolucionário, que já tinha as suas lógicas de funcionamento e reconhecimento mútuo entre os integrantes da sociedade antes da existência daquele. E frequentar curandeiros, representa exatamente esse estilo de vida. Nessa perspectiva, e pela leitura das cartas acima, bem como o trabalho de Honwana, consideramos que havia um consenso entre os indivíduos que, pesasse o fato de o Estado estivesse empenhado em combater o curandeirismo, este continuava sendo uma importante instância de busca de cura, mesmo que isso implicasse mentir às autoridades locais.

É nesse sentido que entendemos o fato de as cartas terem a peculiaridade de evidenciar e condenarem a racionalidade econômica que o curandeiro estava tendo, e não a atividade propriamente deste, que se confundisse com o combatido obscurantismo. Efetivamente, podemos notar que os leitores da revista (assim como o seu editor) não estão recusando o curandeirismo enquanto uma prática curativa (do corpo e espírito) mas sim a associá-lo, como diz o editor da revista, ao “método do médico capitalista”, no sentido de que buscava tirar ganhos econômicos da doença. Esta é a crítica que é feita ao curandeirismo, e não pelo fato dele simplesmente ser uma prática “tradicional”, ou seja, indígena.

Aqui, mais uma vez, estram em cena as experiências individuais e coletivas dos indivíduos na interpretação de determinadas situações sociais que envolviam a prática do curandeirismo. Apesar da revolução moçambicana estar sendo sustentada com o ideal de cientificismo na interpretação do mundo social, as experiências dos indivíduos faziam com que estes não o interpretassem unicamente de acordo com a “ordem” da revolução. Efetivamente, o curandeirismo constituiu em Moçambique uma prática tradicional através da qual os indivíduos curavam os seus mal-estares biológico e espirituais. Mesmo antes da chegada de técnicas ocidentais de cura, o curandeirismo já reinava. Igualmente, apesar dessas técnicas ocidentais terem chegado e difundido por Moçambique adentro, os indivíduos não abandonaram completamente o recurso ao curandeiro como solução de seus problemas. Como nos diz Pedro Ussaca, em plenos anos de 1976 ainda havia doenças que os hospitais dificilmente conseguiam curar, nomeadamente, “a lepra, reumatismo, loucura, mordeduras de cobras [...] etc.”. Assim sendo, as experiências de vida dos moçambicanos faziam com que

estes, apesar das demandas revolucionárias por uma racionalidade científica, não vissem o curandeirismo como um problema a ser combatido. Pelo contrário, as cartas acima analisadas, incluindo as respostas do Editor da revista, sugerem que o curandeirismo deveria continuar. Porém, havia a necessidade de não o tornar uma prática a partir da qual os curandeiros pudessem tirar ganhos econômicos.

4.9.2. O lobolo aos olhos da revolução e dos indivíduos que dela participavam

A caracterização que os leitores da *Tempo* faziam do curandeiro, associando-o à uma predisposição de busca de maiores ganhos econômicos à custa da doença dos indivíduos, está igualmente presente na representação que se passa a difundir sobre o casamento por dote, o lobolo. Analisando as discussões que aparecem na revista aqui em análise, constatamos que elas sugeriam que o lobolo constituía um obstáculo à revolução, na medida em que, tal prática assumia uma dimensão de busca de ganhos econômicos (contrariando o espírito do fim da exploração econômica), por um lado, e servia para tornar a mulher um “objeto”, sujeita à dominação masculina (contrariando o ideal de igualdade entre todos os moçambicanos), por outro lado. As cartas que a seguir apresentamos, evidenciam tal fato. A primeira delas foi escrita por Jaime Maússe, que procura contextualizar o lobolo em Moçambique:

O «lobolo» é um dos problemas que herdámos da sociedade tradicional, mantido e assegurado pela sociedade colonial. A sua prática sofreu várias modificações, várias concepções relativas ao seu preço tabelado e consoante os tempos, a região ou as pessoas que a realizam.

Para os nossos antepassados o «lobolo» não era mais que um penhor da união conjugal de dois jovens. Ultimamente, os «senhores» donos das suas filhas preconizam que «o lobolo é uma gratificação que se exige ao futuro genro, em virtude das despesas feitas pela jovem pretendida». E acrescentam ainda que «as inúmeras noites passadas a claro com a jovem doente, as deslocações feitas para os centros hospitalares com ela ao colo, o dinheiro gasto na compra de roupa e no decorrer do processo da sua educação, tudo isso não pode ser de graça». Neste contexto, e na confiança de terem duas, três, quatro ou mais filhas, certos pais planificam até um esquema relacionado com o uso da quantia a cobrar por elas, muitas vezes antes de ser pretendida nenhuma delas. Antes gozavam, portanto, o efeito das futuras cobranças.

Tu, jovem Moçambicana, a primeira vítima dos cálculos do teu pai, porque concebes passivamente esse procedimento? Porque não enfrentas o teu pai, de cabeça erguida, dizendo-lhe: «Papá, eu NÃO SOU nenhuma cabeça de gado para ser vendida».

De ti depende a tua própria venda. Além disso, o avanço da emancipação da Mulher moçambicana também depende de ti. Ai de ti se tentares travá-lo com essa indiferença e passividade! ...

Segundo o meu parecer, e o de todos aqueles que sentem o peso opressor das botas tradicionais, o «lobolo» é puramente um alienante da Mulher. Mais que isso, pelo carácter de que ultimamente se reveste, o «lobolo» é uma forma tradicionalmente bem aperfeiçoada da Exploração do Homem pelo Homem. Conceber a sua prática, ou deixar de a combater é o mesmo que criar condições para ter piolhos toda a vida. É perpetuar essa forma de exploração.

Companheiros, quem verdadeiramente se engaja neste combate contra o «lobolo» não tendo ainda arcado com a situação da vida conjugal, sujeita-se (pode estar certo) ao seguinte dilema:

Ou pelas circunstâncias será forçado a lobolar (deixando-se passar por um fingido que, teoricamente, combate, mas na prática defende e difunde o sistema capitalista tradicional do «lobolo»), ou não se submetendo a esses princípios erigidos na sociedade caduca, arrisca-se possivelmente a perder a moça amada, caso esta estiver fundamentalmente enraizada nos princípios supraditos. De qualquer forma, esta última possibilidade é a bem da Nova Sociedade em construção, a bem da Revolução Moçambicana.

Contra todos os princípios de «LOBOLO» A LUTA CONTINUA! ... (TEMPO, 28 mar. 1976, p.4.).

Da Província de Tete escreve um membro do exército de nome Fernando Giwalo. Este reclama dos procedimentos usados para o casamento “tradicional”, o lobolo:

É pela primeira vez que escrevo à revista Tempo, vindo lamentar o mau hábito de alguns pais de meninas.

Há já dois anos e alguns meses que resido cá em Tete, sendo um elemento [do exército], tenho verificado questões muito desagradáveis quanto ao procedimento do casamento tradicional.

Desta vez, ví-me obrigado a escrever para a revista Tempo para que os caros leitores tomem conhecimento destes usos. Peço também que me esclareçam de maneira correcta como deveria ser o casamento tradicional nesta província assim como em todo o país.

Digo isto porque quando alguns amigos se casam tradicionalmente não têm cumprido devidamente as exigências de suas raparigas. Nós sabemos muito bem que há em algumas zonas do nosso país, onde as pessoas não têm condições suficientes de vida, sobretudo na economia, em que às vezes nem podem adquirir 3.000 (escudos) por ano.

Quando o rapaz se apresenta como quem diz, não tenho dinheiro para lobolo, então os pais logo começam a dizer que ‘antes preferimos que a nossa filha fique solteira do que entregá-la a um homem que nem dinheiro tem para pagar “udende”’.

Mesmo a filha chorando pelo seu rapaz, mas os pais ameaçam e intitulam-na de vadia ou prostituta [...] (TEMPO, 20 de jan. de 1980, p.51, grifo nosso).

A carta de Ângelo Tamela, da cidade de Maputo, complementa a apresentada acima. Ele, que se considera militante e detentor de uma posição de poder na estrutura do partido, escreve:

Temos ouvido muito [...] falar de vícios herdados do colonialismo, pois gostaria de me exprimir, aqui, um pouco para todos os camaradas, o meu ponto de vista a respeito do lobolo.

Nós, militantes da FRELIMO, e povo em geral, muitas vezes temos discutido nas reuniões, sobre o lobolo, mas ao que parece, isso ainda não está totalmente compreendido pela população moçambicana. Não basta estarmos sempre a dizer abaixo o lobolo.

Nós, os militantes, ou então os simpatizantes da FRELIMO, aceitamos ainda estes usos que não foram ainda totalmente banidos da sociedade nova, e que não passam de uma autêntica exploração do homem pelo homem.

Muitas das vezes nós, os responsáveis, apoiamos o lobolo. Hoje em dia, como o lobolo está sendo combatido, os pais de certas moças já inventaram um novo sistema de exploração, e obrigam o novo genro a tirar uma certa quantia em dinheiro, quantia essa que é considerada como agradecimento, para com os pais da noiva.

Além desta quantia em dinheiro, o futuro genro tem de comprar um fato para o pai da noiva, e um vestido para a mãe da noiva, juntando ainda mais uma grande variedade de capulanas, etc.

Para a noiva, já não se pode dizer, atendendo ao momento que hoje atravessamos, tudo o que é ouro custa uma grande soma de escudos.

Os jovens de hoje, chegam a gastar uma média de 30 000\$00, só por lobolo, fora o casamento.

Acontece porém que, alguns jovens quando acham que já não podem enfrentar mais exigências dos pais resolvem juntar-se, sem nada de casamento, e aí os pais sentem-se bastante ofendidos e começam a dizer: a nossa filha causou-nos uma grande vergonha, saiu de qualquer maneira de casa, e para o genro, se é assim que se deve chamar neste caso, chamam-lhe bandido, malandro, etc. Agora pergunto eu: afinal quem tem culpa de isto tudo? Será por culpados os jovens? Nós não podemos fazer um assalto a um banco, ou coisa do género, a fim de arranjarmos o dinheiro para satisfazer as exigências dos nossos futuros sogros.

Alguns dos pais chegam ao cúmulo de se lamentarem deste modo: então eu sofri em criar a minha filha, e chega um tipo qualquer, que a carrega para casa dele. Eu na minha casa não admito semelhante coisa, enquanto eu estiver vivo, as minhas filhas terão de ser loboladas, aqui na minha casa nunca hei-de aceitar estas coisas, eu é que dou de comer às minhas filhas, visto-as, educo-as, e em paga[mento] de tudo isto, nada?

Algum pai de filhas, que diz abaixo o lobolo, esse não passa de um maluco... *É claro este problema, não preocupa só os rapazes, mas também a maioria das raparigas, que já se encontram engajadas na nossa Revolução e já estão contra o negócio que os pais fazem e elas se sentem como uma simples criação doméstica, tal como galinhas, por exemplo, que o dono resolve vender.*

Portanto, faço um apelo a todos os jovens, camaradas, moçambicanos, engajados na revolução, que estudem este problema a fundo, nas reuniões dos [Grupos Dinamizadores] para que dentro de reduzido tempo o jovem saiba o que deve fazer para formar um lar.

E também apelo aos Grupos Dinamizadores e à Organização da Mulher Moçambicana, no sentido de intensificar a sua militância, nesta campanha de esclarecimento junto das massas, para que estas compreendam o objectivo da nossa luta (TEMPO, 18 de jan., 1976, p.2-3, grifo nosso).

O mesmo problema é relatado por um outro leitor, Manuel Aniva, que escreve a partir da província de Manica:

É frequente ouvir nos comités o som da palavra abaixo o lobolo caso que muitos dos pais não gostam de abaixar, mas porquê?

Hoje em dia, no distrito de Mossurize-Espungabera o lobolo torna-se um negócio com um preço muito elevado que ultrapassa dia-a-dia e até que afecta o conjunto com a população daquele distrito acima apontado. [...]

Afinal quanto tempo ainda falta para o povo deste distrito acabar com o lobolo? O pior deste mal está cada vez mais aumentando, será que o povo de Mossurize ainda não observaram a vida vitimada das suas mulheres causada pelos maridos quando elas cometem um erro?

Com o amor que elas têm com os pais deixam-se ser vítimas dos maridos porque foram loboladas e depois se reclamarem têm uma resposta que é essa: Se por acaso vires que eu não sou um bom marido vais dizer aos teus pais para devolverem aquilo que me pertence e nada mais, não quero mais discussões.

[...]

Peço aos senhores leitores que me expliquem quantos jovens na revolução concordam com esta acção [...] em vigor desde há 500 anos que é do lobolo. Para mim acho que é ainda outro obscurantismo que temos que combater.

O lobolo despreza a liberdade dos jovens de ambos sexos, não resta dúvida e é o lobolo uma venda que favorecia o mundo colonizado e porque nesse tempo o melhor negócio dos colonos era de vender pessoal *e como os pais não tinham muita gente para se vender da forma que faziam os colonos portugueses, aproveitavam as filhas para imitarem aquele costume do Governo de vender pessoas* (TEMPO, 22 jul. 1979, p.53, grifo nosso).

Eis que o editor da revista comenta a carta de Manuel nos seguintes termos:

Existe uma afirmação incorrecta na sua carta. Com efeito, o lobolo tem a sua origem na sociedade tradicional embora nessa altura não tivesse a mesma forma que teve durante o tempo colonial ou que tem hoje. [...]

O colonialismo aproveitou-se dessa situação e desenvolveu-a até porque muitas vezes o lobolo era apenas considerado uma «forma africana» do dote que é um sistema em que é também oferecido dinheiro ao pai da noiva.

Se hoje se combate o lobolo não é apenas porque não existem «lucros na venda do pessoal» como diz o leitor, mas por uma questão de princípio, isto é, *o lobolo entra em contradição com um princípio da linha política da Frelimo que é a igualdade de direitos entre o homem e a mulher. Entra também em contradição com um outro princípio que está relacionado com o amor*: Com efeito, a união no casamento deve-se fazer de livre vontade e apenas baseada no amor existente entre as pessoas que vão casar (TEMPO, 22 jul. 1979, p.53, grifo nosso).

Parece que o “problema” do lobolo, tanto para os leitores acima citados quanto para o editor, é que este assume a forma de um negócio, de venda das filhas pelos pais aos seus genros, tornando as nubentes “objetos” e propriedades dos maridos. O significado que as

cartas procuram atribuir a esta prática, entre os vários possíveis, é o de evidenciar a racionalidade econômica no processo de contratação de matrimônio. Assim sendo, uma prática presente em Moçambique, mesmo antes da chegada dos colonos portugueses, passou a ser representada pelo movimento revolucionário como uma prática que coisificava as mulheres, tornando-as mercadorias, sujeitas a trocas entre pais e futuros genros. Efetivamente, as cartas apresentadas e as respostas do editor estão em consonância com aquilo que o Estado revolucionário pretendia concretizar em Moçambique. Essa pretensão do movimento revolucionário, porém, estava longe de ter uma interpretação consensual na sociedade moçambicana. Isso é demonstrado, entre outros, pela forma como os autores das cartas se mostram inconformados com o fato de seus contemporâneos insistirem em praticar o lobolo. A pergunta que Manuel Aniva faz aos outros leitores, na sua carta, é representativa desse fato. Falando do caso específico de seu distrito, mas que podemos generalizá-lo para outras regiões do país, a indignação de Manuel faz-lhe perguntar: “afinal quanto tempo ainda falta para o povo deste distrito acabar com o lobolo? ”. Esta pergunta, e o grau de emotividade que Manuel incorpora nela, sugere que a revolução não estava conseguindo eliminar a prática do lobolo na sociedade moçambicana.

É neste sentido que Brigitte Bagnol (2008), em sua análise sobre a prática do lobolo em Moçambique, mostra como é que algumas populações, tanto rurais quanto urbanas, resistiam à “ordem” revolucionária de sua eliminação. Citando Welch e Sachs, a autora defende que esses indivíduos, “para evitarem problemas políticos e legais [quando fossem fazer o lobolo] mantinham o assunto em privado e em certos casos negavam tê-lo praticado” (BAGNOL, 2008, p.254-255). Repete-se aqui o mesmo padrão do processo identitário que temos estado identificando ao longo desta pesquisa: a identidade que o Estado, neste caso o revolucionário, sugeria aos indivíduos não era percebida do mesmo modo por estes. Eles orientavam a sua conduta baseando-se, igualmente, em suas experiências de convivência no cotidiano, onde o lobolo era socialmente valorado, e continuavam a tê-lo como uma prática que lhes atribuía certo reconhecimento e status social dentro da comunidade em que viviam. Contudo, para evitar uma sanção política dessa prática, os indivíduos, como nota Bagnol, procuravam reservar a cerimônia do lobolo aos seus círculos sociais mais próximos.

Pode-se igualmente constatar, nas cartas acima, que para além da mercantilização das relações sociais, as interpretações que os indivíduos fazem acerca do lobolo põe em evidência uma relação tensa entre gerações. Embora não tenhamos conseguido apresentar aqui uma carta escrita por alguém cujo perfil pudesse se identificar com o de um pai que, por exemplo,

escrevesse para justificar a prática ou os procedimentos do lobolo; as que apresentamos, escritas por jovens, sugerem-nos a existência dessa tensão entre gerações. É a partir das cartas destes últimos que procuramos identificar tal tensão.¹¹³ Com efeito, elas sugerem que havia uma insatisfação de alguns jovens que fossem contrair matrimônio, ou que seus amigos ou conhecidos o fossem fazer, devido ao fato de os pais das noivas pretendidas apenas consentirem tal união mediante o lobolo. De forma generalizada, as cartas interpretam tal fato como um ato que representava uma continuidade da exploração que acontecia no passado colonial. Que os pais das noivas representavam um passado que a revolução deveria combater, assim como combateu o Estado colonial. Aqui, como no caso das representações que os jovens criavam dos “velhos” professores, “velhos” funcionários e curandeiros, discutidos neste capítulo, viam os pais das noivas como um obstáculo à efetivação da nova sociedade. Este jovem via no lobolo, sobretudo no que tocava à obrigatoriedade de pagamento de uma quantia monetária (ou material), que os pais das noivas faziam, como um obstáculo que a revolução deveria combater energicamente. Embora eles não combatessem o lobolo em si (enquanto prática “tradicional”), faziam-no denunciando a forma específica como os pais das noivas procediam que, no seu entender visava tirar maiores ganhos econômicos com ele e não estavam interessados com a felicidade de suas filhas.

Em nosso entender, o que ajuda a perceber essa interpretação que separava essas duas gerações é o significado que o processo revolucionário estava tendo para os jovens. Para eles a revolução lhes fazia acreditar na possibilidade de um Moçambique livre de hierarquias, diferenças econômicas, políticas ou profissionais, mas que nas suas experiências individuais ou coletivas, decorrente das interações sociais no cotidiano revolucionário, existiam indivíduos cujo comportamento dificultava a efetivação dessa sociedade “prometida”. Eram eles, os indivíduos mais velhos (pais das noivas, velhos professores, antigos funcionários coloniais, curandeiros, etc.). Ao mesmo tempo, os indivíduos mais velhos, pode-se inferir a partir das cartas, causavam esse mal-estar nos jovens pois estes sentiam que aqueles continuavam acreditando que o lobolo, nos moldes que era feito, apesar da revolução, constituía o mecanismo “tradicional” de se contrair matrimônio e de manutenção de um status social de famílias em determinadas regiões de Moçambique. Daí se explicar, como nos mostra

¹¹³ Para um maior aprofundamento da problemática do lobolo em Moçambique onde, de certa forma, a relação tensa entre pais (sogros) e filhos (nubentes), encontra-se presente, alguns trabalhos antropológicos se afiguram importantes. Entre eles vale destacar os já citados Honwana (1996); Bagnol (2008); mas também o de Ruben Taiob (2012).

Bagnol (2008), o fato dessas práticas terem continuado, mesmo que mantidas em segredo familiar.

Em jeito de fecho, nos parece razoável defendermos a hipótese de que está em causa aqui (o lobolo e o curandeirismo) uma esfera da vida social que o Estado, enquanto instrumento revolucionário, não tinha acesso nem tampouco controlava. A revolução poderia “nivelar” os indivíduos à medida da ideologia que lhe suportava, pelo sistema de ensino ou pela estrutura das profissões, pois, eram as esferas que ela poderia controlar e regular. O controle e regulamentação da esfera privada, porém, isto é, o uso da língua indígena, o curandeirismo ou o lobolo fugiam de seu alcance efetivo. E isto não aconteceu apenas com o Estado socialista. O Estado colonial igualmente não controlava a esfera da vida privada dos indivíduos. Vimos, no capítulo anterior, que mesmo os assimilados (supostamente indivíduos ocidentalizados), continuavam usando as suas línguas indígenas para se comunicarem (a par do português), não deixavam de buscar tratamento para as suas enfermidades (biológicas ou espirituais) em curandeiros e, dependendo da região do país, continuaram a estabelecer laços matrimoniais por meio do lobolo. É exatamente este padrão que se assiste tanto no período colonial, quanto no revolucionário: independentemente de o indivíduo ter uma origem assimilada ou indígena, fosse na sociedade colonial ou pós-independente, a sua relação com as práticas “tradicionais” africanas, não se caracterizou por estes as considerarem, na sua essência, de não-civilizadas ou obscurantistas. Eles a tinham como parte de sua identidade, continuando a encará-las como mecanismos válidos de cura do corpo e da alma (curandeirismo), assim como de contração de matrimônio (lobolo).

4.10. Um balanço da condição identitária dos assimilados e a revolução moçambicana

Da discussão feita neste capítulo, estamos em condições de estabelecer certas aproximações que nos permitem perceber como é que a sociedade moçambicana, durante a revolução socialista, resignificou a identidade do assimilado e tudo aquilo que ele representou no passado colonial. Esta pretensão sugere uma resposta que, apesar da complexidade que a pesquisa teve, dificilmente seríamos capazes de respondê-la cabalmente. Contudo, nos é possível esboçar uma resposta, empiricamente fundada, que nos permite estabelecer algumas aproximações entre a condição dos assimilados e a revolução moçambicana. Para isso, dividimos a resposta em dois níveis. Em primeiro lugar procuraremos fazê-lo compreendendo a representação que o movimento revolucionário dirigido pelo Estado o atribuíam. Em

segundo lugar, procuramos identificar as representações e identidade social que eram (re)construídas nas interações sociais e em função das experiências singulares e coletivas dos indivíduos que vivenciaram a revolução.

Em termos das representações, isto é, do imaginário que se tinha do assimilado, em uma sociedade cujo Estado se propunha construir uma nação tendo as massas como a sua “razão de ser”, a categoria dos assimilados representava os “vestígios” produzidos na sociedade colonial. Isto ficou evidente nas cartas que os leitores, que pelo teor das mesmas podemos identifica-los como sendo originários de famílias indígenas, denunciarem atitudes de discriminação pelo fato de terem uma origem rural, quase ou totalmente analfabeta e sem capital profissional. Estes, facilmente identificavam os assimilados como indivíduos que sempre tiveram privilégios, tanto no período colonial quanto no decorrer da revolução. Neste sentido, para estes, os indivíduos oriundos de meios assimilados tinham um paralelo com a figura do xiconhoca na medida em que constituíam aquilo que o novo Estado, de massas, buscava combater: a continuação de comportamentos da sociedade colonial em plena revolução.

Esta representação do assimilado enquanto “trava” ao processo revolucionário, sentida por aqueles que eram originários de meios indígenas, assume significado diferente quando se olha para a natureza do funcionamento da burocracia do Estado ou das empresas estatais. Aqui, todas as “qualidades” que os assimilados haviam “herdado” da sociedade colonial eram requeridas. Estes eram indivíduos alfabetizados, falavam a língua portuguesa, tinham alguma formação técnica (embora muitas vezes baixa) e experiência de trabalho qualificado ou semiqualificado. É com base em indivíduos com esse perfil que o aparelho burocrático, enfim, os mais diferentes setores estatais e empresarias funcionavam. Com a saída de muitos colonos portugueses de Moçambique, que eram a categoria social tecnicamente mais qualificada na sociedade colonial, os assimilados foram de fato quem assegurou o funcionamento de diferentes setores do Estado e da sociedade moçambicana durante a revolução.

Assim sendo, podemos ver que a posição que o assimilado assumiu na sociedade moçambicana do pós-independência era ambígua. Por um lado, pesavam sobre ele representações que o associavam à sociedade colonial; por outro lado, eles foram a categoria que, de fato, assegurou o funcionamento do Estado revolucionário. Este dilema nos é apresentado de forma esclarecedora por Paulo Botelho, um dos nossos entrevistados. Quando lhe perguntámos se sofrera represálias, no pós-independência, em razão de sua origem assimilada, disse-nos:

[O presidente Samora Machel] estava contra nós os assimilados. Não sofríamos represálias, mas ele estava contra. Não tive nenhum problema no trabalho nem nada [...]. Olha que estão aí pessoas como Marcelino dos Santos, o Mariano Matsinha ou Sérgio Vieira¹¹⁴, figuras públicas que eu conheço, todos sabemos, foram assimilados, filhos de brancos alguns [mestiços], e depois, o que lhes foi feito?

Todos esses indivíduos, indicados por Paulo, são reconhecidos no imaginário social moçambicano como tendo origem assimilada. O presidente Samora aparecia, na visão de Paulo, como tendo uma atitude hostil aos assimilados pois, sua posição enquanto o rosto mais visível do processo revolucionário, que tinha nas massas a sua “razão de ser”, assim o exigia. Porém, tanto o presidente, o Marcelino dos Santos, Mariano Matsinha, Sérgio Vieira e tantos outros que, como ele, dirigiram as estruturas centrais do Estado e das empresas estatais, eram originários de meios assimilados. Se no nível do topo da hierarquia de setores dirigentes estes indivíduos estavam presentes, naquelas posições menos visíveis estavam igualmente presentes.

Um segundo aspecto digno de ser mencionado neste breve balanço é que, a “cultura” do assimilado, como aponta igualmente Cahen (2012), é que constitui o protótipo da sociedade moçambicana do pós-independência. Este autor evidencia a ideia de que, sendo o assimilado resultado de uma sociedade colonial unitária e assimilacionista, quando assumiu as rédeas do país – enquanto elite nacionalista e dirigente no pós-independência – estivesse mais vulnerável a imaginar Moçambique como uma nação unitária. Isto é, sem grupos étnicos ou regionais, à semelhança de uma nação jacobina, daí a opção pelo modelo socialista de organização política (e a pretensão de impor uma identidade aos moçambicanos assente na ideia de homem “novo”) tenha sido “natural”.

Embora concordemos com o autor, que os assimilados constituíram o protótipo da construção do novo Estado e sociedade moçambicana, enfatizamos aqui a condição do assimilado como sendo a de portador de uma identidade negociada, ambivalente ou segmentada. Com efeito, defendemos em algum momento do capítulo que precedeu a este que os assimilados chegaram a constituir uma cultura de grupo, que os diferenciava simbolicamente tanto dos colonos portugueses quanto dos indígenas. E, o grande diferencial deste segmento da população moçambicana era a sua condição de identidade segmentada. Estes, apesar das diferenças internas dentro da categoria, tendiam a se ver como um conjunto peculiar: tinham a nacionalidade portuguesa, mas eram africanos; falavam a língua portuguesa

¹¹⁴ São individualidades que fizeram parte da luta de descolonização e que depois da independência nacional ocuparam importantes pastas governativas no país.

mas faziam o mesmo com as línguas indígenas moçambicanas; frequentavam hospitais convencionais, mas ao mesmo tempo não abdicavam dos saberes dos curandeiros. Enfim, a sua condição de assimilado sugeria uma constante negociação entre uma “cultura” portuguesa e outra, a africana.

É este aspecto negociado da identidade do assimilado que, em nosso entender, vai caracterizar o período revolucionário. Conforme as cartas dos leitores da *Tempo* nos sugerem, é a partir das experiências singulares e coletivas dos indivíduos, de seu passado, presente e mesmo a projeção do futuro igualitário que a revolução prometia, que a natureza negociada da identidade pode ser vista num panorama mais amplo, na sua dimensão nacional. Trata-se, na verdade, de uma negociação coletiva de identidade sobre o que era e poderia ser Moçambique, independentemente do projeto revolucionário do Estado. Analisando a rede de sentido que se pode construir a partir das cartas dos leitores, nota-se que os indivíduos, nos seus contatos cotidianos durante a revolução, construíam imagens de si e a de outros moçambicanos tensionando sempre representações sobre o “velho” e o “novo”, o “tradicional” e o “moderno”. É em função desta constatação que, em nosso entender, mais do que a imposição de uma identidade social orientada pelos ideais de igualdade e cientificismo socialista, a revolução moçambicana, compreendida a partir dos indivíduos que dela participaram, constituiu-se em um momento de negociação de sua identidade coletiva. Aqui, o Estado e seus agentes apenas sugeriam o rumo da revolução; porém, eram os indivíduos concretos, em função das interpretações que dela faziam a partir de suas experiências singulares e coletivas, que iam construindo identidade e representações acerca da moçambicanidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa nos propusemos a compreender a condição identitária dos assimilados moçambicanos, tanto na vigência do Estado colonial, quanto durante a revolução socialista que se lhe seguiu. Para isso, a tarefa inicial foi a de procurarmos compreender o significado desta categoria na sociedade moçambicana. Seguindo esse desiderato, e tomando o aparato jurídico e censitário do Estado colonial, de 1930 a 1974, constatamos que esta nomeação era atribuída ao moçambicano negro ou mestiço que, em face da condição bifurcada do Estado e sociedade, haviam alcançado a condição de cidadãos portugueses, depois de terem passado pelo “teste da civilidade” aplicado por aquele. Estes haviam superado a condição de indígenas, que não eram considerados cidadãos portugueses por não se enquadrarem na definição de civilizados. Um dos requisitos para que o indivíduo entrasse nesse “clube” de cidadãos, era o abandono da “cultura” africana e a incorporação da portuguesa, a qual se resumia, entre outros, no domínio da língua portuguesa, prática do catolicismo bem como de relações monogâmicas. Isto sugeria que o assimilado, nas palavras de Amílcar Cabral (1980) era um indivíduo alienado, que havia recusado a sua “cultura” africana em favor da portuguesa.

Esta definição do assimilado, porém, encontra um significado diferente quando considerada a experiência singular e coletiva de indivíduos que vivenciaram essa condição no Moçambique-colônia. Entrevistando indivíduos que vivenciaram essa condição na cidade de Tete, centro de Moçambique, a pesquisa mostrou como é que esses indivíduos se definiam. A imagem que eles construía de si, enformadas pelas suas possibilidades concretas de vida, por sua origem familiar, pelos seus bairros de moradia, pelo seu perfil escolar e profissional, assim como mediante os espaços de sociabilidade que frequentavam, sugerem a peculiaridade dessa categoria. Eles acabaram criando uma cultura de grupo, que reconheciam outros assimilados como sendo seus pares, porém, diferenciando-se tanto dos colonos portugueses quanto dos indígenas. É neste sentido que o assimilado, ao mesmo tempo que incorporava alguns elementos que caracterizavam os colonos portugueses (nacionalidade, domínio da língua portuguesa, cristianismo ou profissões afins), não deixava de se identificar com práticas “tradicionais” africanas como o curandeirismo, poligamia ou o uso de línguas indígenas. Esta condição identitária do assimilado nos leva a concluir que ela não se confundia necessariamente com sua alienação à “cultura” portuguesa, e sim, pela sua natureza ambivalente, segmentada e negociada.

E é exatamente durante o período da revolução moçambicana que a condição do assimilado vai se expor, tensionando com a do indígena. A revolução moçambicana tinha no indígena a sua “razão de ser” dada a situação de exclusão social por que este havia passado na sociedade colonial. Já que os colonos portugueses haviam saído de Moçambique, os assimilados assumiram, politicamente, essa figura do inimigo interno (como o personagem “Xiconhoca”, apresentado nesta pesquisa), a partir do qual a revolução ganharia legitimidade popular expondo e combatendo-o. E isso foi feito associando a identidade do assimilado à do colono português, encarando-o como os moçambicanos “privilegiados” da pretérita sociedade colonial. Contudo, a revolução ia para além dessa busca de legitimidade popular. Ela pressupunha a existência de uma burocracia estatal para garantir a sua implantação, o funcionamento de empresas que haviam sido nacionalizadas, pressupunha igualmente a definição da língua de comunicação entre os moçambicanos num país multilinguístico. Nesta perspectiva, o assimilado, que havia herdado, da sociedade colonial, certo grau de escolaridade, alguma experiência profissional e o domínio da língua portuguesa (que acabou sendo eleita como a única língua oficial), viu a sua condição ser valorada pelo Estado. Esta valorização do assimilado, porém, acabava por incrementar as tensões sociais no pós-independência. Os moçambicanos de origem indígena passaram a questionar a própria revolução, indicando que as promessas de igualdade plena entre os indivíduos estavam longe de serem concretizadas, dado que a herança colonial fazia com que os assimilados continuassem sendo os cidadãos “privilegiados”.

Desta forma, a condição identitária do assimilado, que classificamos como tendo sido ambivalente, negociada e segmentada, volta a estar presente durante a revolução. Ele passou a ser identificado como uma figura retrógada, que remetia a um passado colonial decadente e, nessa perspectiva, constituía um obstáculo à construção de um Moçambique moderno e igualitário. Ao mesmo tempo, esse mesmo assimilado foi quem, de fato, esteve à frente da revolução, participando ativamente na burocracia do Estado, nas empresas nacionalizadas, enfim, em setores dirigentes do país, como já nos haviam sugerido os trabalhos de Cahen (2012), Thomaz (2005-2006) e, de certa forma, o de Macamo e Neubert (2004). Foram esses setores dirigentes, assimilados, que como nos indicou Cahen, assumiram o novo discurso assimilacionista em grande escala da sociedade moçambicana, tendo a luta contra o obscurantismo como sua principal bandeira. A pesquisa nos mostrou, porém, que dada a origem desses assimilados, que traziam consigo uma identidade ambivalente, entre uma identificação ao mesmo tempo com valores europeus e africanos, a sua luta não era

necessariamente contra os costumes e práticas “tradicionais” africanos (lobolo e curandeirismo, por exemplo) em si, mas ao suposto teor capitalista que tendiam a assumir.

Respondidos os principais questionamentos que nortearam o desenvolvimento da pesquisa, urge fazermos algumas considerações sobre as possibilidades que ela nos permite pensar. A nossa perspectiva de análise, que se caracterizou por eleger os assimilados e com eles termos procurado compreender a sociedade moçambicana, foi reveladora da potencialidade heurística da Sociologia construcionista. Efetivamente, não tendo assumido que a identidade do assimilado era pré-definida por instituições como o Estado, e sim, que ela decorria igualmente de experiências sociais e das interações dos indivíduos no cotidiano (BLUMER, 1986; SCHUTZ, s.d.; HARRIS, 2000), onde atribuíam significados à sua condição identitária, pudemos observar peculiaridades da trajetória recente da sociedade moçambicana. E, se pudéssemos resumir tal trajetória, diríamos que uma das constantes que está aí presente é a natureza tensa da construção da identidade social dos moçambicanos, opondo-se ou indo na contramão da atribuição estatal da mesma. Por mais que instituições como o Estado atuassem visando determiná-la – como buscamos ilustrar no caso da situação colonial e da experiência socialista moçambicana – é no nível dos indivíduos concretos onde efetivamente residiam as tramas sociais que permitiam a construção de sua identidade social, quer singular como coletiva.

Este trabalho, porém, de entre as várias limitações que apresenta, gostaríamos aqui de destacar a sua incapacidade de explicar as relações de gênero envolvidas na construção da identidade do assimilado, tanto na sociedade colonial, quanto na socialista. Esta tarefa, que não foi possível desenvolver ao longo da tese, especialmente pelo fato de as mulheres assimiladas não terem se disponibilizado para entrevista, condicionou o subsequente trabalho de compreensão da mulher assimilada na sociedade revolucionária. Embora, aparecessem indícios que sugerissem que a atribuição da identidade de assimilada à mulher indígena era derivada do casamento com um assimilado, eles não foram suficientes para explorarmos essa possibilidade explicativa, na medida em que não conseguimos entrevistar nenhuma mulher assimilada, o que nos ajudaria a compreender os significados que ela atribuía à sua identidade, tanto no Moçambique-colônia quanto durante a revolução. Esta limitação, contudo, pode constituir ponto de partida de futuras pesquisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros e artigos

ADAM, Yussuf. Portugal-Moçambique: a procura de uma relação. **Estudos Moçambicanos**, Maputo, n. 9, p. 37-72, mai. 1991.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de Meu Pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique. **Análise Social**, v. XLIII, n.2, p.251-272, 2008. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218639358J7rHJ9xd4V153NC9.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2016.

BARATA, Jorge M.R.M. **Xiconhoca, o inimigo**: a denúncia de todos os males sociais à revolução moçambicana por meio do cartum. Dissertação (Mestrado em comunicação), Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

BECKER, Howard S. **Outsiders**: estudo de Sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BENDIX, Reinhard. **Construção Nacional e Cidadania**: estudos de nossa ordem social em mudança. São Paulo: Edusp, 1996.

BLUMER, Herbert. **Symbolic Interactionism**: perspective and method. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1986.

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. v. 62, n.63, p. 69-72, jui. 1986. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317>. Acesso em: 10 fev. 2016.

BRAMÃO, Maria H. **Livro de Ouro do Mundo Português**: Moçambique. Disponível em: <http://issuu.com/gotael/docs/livro_de_ouro_do_mundo_portugu_s__mo_ambique_1971/306>. Acesso em 27. fev. 2015>.

CABRAL, Amílcar. A cultura nacional. In: COMITINI, Carlos. **A Arma da Teoria**. Rio de Janeiro: Editora CODECRI, 1980. p.53-92.

CAHEN, Michel. Anticolonialism and nationalism: deconstructing synonymy, investigating historic processes. Notes on the heterogeneity of former African colonial Portuguese areas. In: MORIER-GENOUD, Eric (Ed.). **Sure Road?** Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique. Leiden-Boston: Brill, 2012. p. 1-28.

_____. Moçambique, o 'fim da história'... única: trajetórias dos anticolonialismos em Moçambique. In: **Africana Studia**, n.15, p.325-341, 2010 .

_____. Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation. **Centre d'étude d'Afrique noire**, p. 213-266, nov. 1993. Disponível em:

<<http://www.lusotopie.sciencepobordeaux.fr.cahen94%202.pdf>>. Acesso em 21 dez. 2016

— Une Afrique Lusophone libérale?: la fin des premières républiques. **Lusotopie**, v.2, 1995. Disponível em: <<http://lusotopie.revues.org/93>>. Acesso em: 21 dez. 2016.

CAMARGO, Alexandre de Paiva Rio. Dimensões da nação: uma análise do discurso estatístico da Diretoria Geral de Estatísticas (1872-1930). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.30, n.87, fev.2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v30n87/0102-6909-rbcsoc-30-87-0079.pdf>>. Acesso em 23 jul. 2016.

CAPELA, José. **Moçambique pela sua História**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2010.

CASIMIRO, Isabel. Movimento associativo como foco de nacionalismo: o movimento estudantil – NESAM e AMM. In: CASTELO, Cláudia et al. (Org.). **Os Outros da Colonização: Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique**. Lisboa: ICS, 2012. p. 117-134.

CASTELO, Cláudia. O branco do mato de Lisboa: a colonização agrícola dirigida e os seus fantasmas. In: CASTELO, Cláudia et al. (Org.). **Os Outros da Colonização: Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique**. Lisboa: ICS, 2012. pp. 27-49.

CHABAL, Patrick. **Africa: The politics of suffering and smiling**. London; New York: Zed Books, 2009.

COELHO, João P. B. “Tropas negras na guerra colonial em Moçambique”. In: CASTELO, Cláudia et al. (Org.). **Os Outros da Colonização: Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique**. Lisboa: ICS, 2012. pp. 303-314.

— State resettlement policies in post-colonial rural Mozambique: the impact of the communal village programme on Tete province, 1977–1982. **Journal of Southern African Studies**, v.24, n.1, p.61-91, 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/03057079808708567>>. Acesso em: 03 jan. 2017.

CRUZ e SILVA, Teresa. A Missão Suíça em Moçambique e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961). **Estudos Moçambicanos**, Maputo, n.16, p. 67-104, set. 1999.

— Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no sul de Moçambique (1930-1975). **Lusotopie**: p.397-405, 1998. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/cruz.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2011.

— Igrejas protestantes no sul de Moçambique e nacionalismo: o caso da ‘Missão Suíça’ (1940-1970). **Estudos Moçambicanos**, Maputo, n.10, p. 19-39, dez. 1991.

CRUZ e SILVA, Teresa; JOSÉ, Alexandrino. Eduardo Mondlane: pontos para uma periodização da trajetória de um nacionalista (1940-1961). **Estudos Moçambicanos**, Maputo, n.9, p. 73-121, mai. 1991.

- DARCH, Colin. Notas sobre fontes estatísticas oficiais referente à economia colonial moçambicana: uma crítica geral. **Estudos Moçambicanos**, Maputo, n.4, p.103-125, 1983-1985
- DE CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DINERMAN, Alice. **Revolution, Counter-revolution and Revisionism in Postcolonial Africa: The case of Mozambique, 1975-1994**. London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.
- DIOCESE DE TETE e FERRÃO, João (ed.). **Monsenhor Domingos Ferrão**. Tete, mar. 2003.
- DOMINGOS, Nuno. Futebol e colonialismo, dominação e apropriação: sobre o caso moçambicano. **Análise Social**, v. XLI, n.179, p.397-416, 2006. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218721655B5jHL2dx8Yi23BI5.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2017.
- DOMINGOS, Nuno; PERALTA, Elsa (Org.). A cidade e o colonial. In: _____. **Cidade e Império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais**”. Lisboa: Edições 70, 2013. pp. IX-L.
- DUFFY, James. Portuguese Africa (Angola and Mozambique): some crucial problems and the role of education in their resolution. **The Journal of Negro Education**, v. 30, n. 3, p. 294-301, 1960. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2294318>>. Acesso em 13 out. 2016.
- EGERÖ, Bertil. **Moçambique: os primeiros dez anos de construção da democracia**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1992.
- EISENSTADT, S.N. **Modernização: Protesto e mudança**. Modernização de sociedades tradicionais. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v.2.
- FERREIRA, José Carlos Ney e VEIGA, Vasco Soares da. Cap. III, art. 56. _____. **Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique** (anotado) 2ª edição. Lisboa, 1957.
- FREYRE, Gilberto. **O Luso e o Trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração e povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.
- FRY, Peter. **A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. **Afro-Ásia**, n.30, p.271-316, 2003. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21060/13657>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

- GEERTZ, Clifford. La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil em los nuevos estados. In: _____. **La Interpretación de las Culturas**. México: Gedisa, 1987, p. 219-261.
- GEFFRAY, Christian. **La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'un guerre civile**. Paris: Karthala, 1990.
- GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 17ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Gender Advertisements**. New York: Harper Torchbooks, 1987.
- HALBWACHS, Maurice. **La Memória Colectiva**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 9ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HARRIS, Scott R. The social construction of equality in everyday Life. **Human Studies**, v.23, n.4, p. 371–393, 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20011290>>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. Moçambique durante o apogeu do colonialismo português, 1945-1961: a economia e a estrutura social. In: HEDGES, David (Cor.). **História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. Maputo: Livraria Universitária – UEM, 1999. (v.2).
- HENRIKSEN, Thomas H. Marxism and Mozambique. **African Affairs**, v. 77, n.309, pp. 441-462, 1978. Disponível em: <<http://afraf.oxfordjournals.org/content/77/309/441.full.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2016.
- HONWANA, Alcinda. **Spiritual Agency & Self-renewal in Southern Mozambique**. Tese (doutoramento em Antropologia Social), University of London, London, 1996.
- LABOURET, Henri. France's colonial policy in Africa. **African Affairs**, v. XXXIX, n. CLIV, p.22-35. Disponível em: <<http://afraf.oxfordjournals.org/content/XXXIX/CLIV/22.full.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2016.
- LAMONT, Michèle; BELJEAN, Stefan; CLAIR, Matthew. What is missing? Cultural processes and causal pathways to inequality. **Socio-Economic Review**, n. 12, p.573–608, (2014). Disponível em: <https://academic.oup.com/ser/article-lookup/doi/10.1093/ser/mwu011>. Acesso em 27 nov. 2016.
- LEITE, Joana P.; KHOURI, Nicole. **História social e económica dos ismailis de Moçambique: século XX**. Lisboa: CEsA, 2011.
- LOPES, Leonardo J. P. **Gilberto Freyre: o Brasil em face das Áfricas negras e mestiças**. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 1962.

- MACAGNO, Lorenzo. **Do Assimilacionismo ao Multiculturalismo: educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique.** Tese (Doutoramento em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.
- _____. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antônio Enes e a ‘Geração de 95’. In: FRY, Peter. **Moçambique: ensaios.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p.61-90.
- MACAMO, Elísio. A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique. In: SERRA, Carlos (Dir.). **Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização.** Maputo: Livraria Universitária – UEM, 1998. p. 33-69.
- _____. Da disciplina de Moçambique: ajustamento estrutural e as estratégias neo-liberais de risco. **Africana Studia**, n.6, p.231-255, 2003. Disponível em: <http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/AS06_231.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2017.
- MACAMO, Elísio; NEUBERT, Dieter. When the post-revolutionary state decentralizes: the reorganization of political structures and administration in Mozambique. **Caderno de Estudos Africanos**, v.5, n.4, p.52-74, 2004. Disponível em: <<http://revistas.rcaap.pt/cea/article/view/8641/6198>>. Acesso em: 22 out. 2016.
- MACHEL, Samora. **Declaramos Guerra ao Inimigo Interno.** Sao Paulo: Editora Quilombo, 1980.
- MAMDANI, Mahmood. **Citizens and Subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism.** Princeton: Princeton University press, 1996.
- _____. Indirect rule and the struggle for democracy: a response to Bridget O’Laughlin. **African Affairs**, v.99, n.394 p.43-46, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/afraf/99.394.43>>. Acesso em: 15 out. 2016.
- MANJATE, Fernando. **Cidade de Tete, história e desenvolvimento: o estudo da cidade em construção.** Tete: ARPAC, 2011. (Inédito).
- MARQUES, Alexandra. Repatriados, refugiados ou deslocados?: a descolonização da África portuguesa. **Revista Internacional de Humanidades**, v.2, n.2, p. 47-58, 2013. Disponível em: <<http://journals.epistemopolis.org/index.php/humanidades/article/view/706/276>>. Acesso em: 12 dez. 2016.
- MATOS, Patrícia Ferraz de. **As Cores do Império: representações raciais no império colonial português.** Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- MAZULA, Brazão. **Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique-1975-1985: em busca de fundamentos filosófico-antropológicos.** Santa Maria da Feira: Edições Afrontamento, 1995.
- MELO, Victor Andrade de; BITTENCOURT, Marcelo. O esporte na política colonial portuguesa: o boletim geral do ultramar. **Revista Tempo**, v. 19, n. 34, p. 69-80, Jan – jun. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v19n34/07.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2017.

- MENESES, Maria Paula G. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. **E-Cadernos Ces**, n.7, p. 66-93, 2010. Disponível em: <<https://eces.revues.org/403>>. Acesso em mai. 2016. Acesso em: 10 nov. 2016.
- ___Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.106, p. 9-52, mai. 2015. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/5869>>. Acesso em: 12 dez. 2016.
- MINDOSO, André V. **A Construção Simbólica da Nação no Moçambique Pós-Colonial (1975-1990)**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará Fortaleza, 2012.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. **Vamos Aprender**: livro de leitura da 4ª classe. Maputo: INLD, 1989?.
- MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1995.
- MONTEIRO, Armindo. **As Boas Finanças são a Base Material do Império**. Lisboa: Edições SPN, s/d.
- ___Portugal in Africa. **African Affairs**, v.XXXVIII, n.CLI, p. 259-272, p. 1939. Disponível em: <<http://afraf.oxfordjournals.org/content/XXXVIII/CLI/259.full.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2017.
- MOORE (Jr), Barrington. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia**: senhores e camponeses na construção do mundo moderno”. Lisboa: Edições Cosmos, 1975.
- MOREIRA, Adriano. **Política de Integração**. Lisboa: MCMLXI, 1961.
- ___**Política Ultramarina**. S/L: Ministério do Ultramar, 1956.
- MOSCA, João. **A Experiência Socialista em Moçambique (1975-1986)**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- NASCIMENTO, Washington S. **Gentes do Mato**: os “novos assimilados” em Luanda (1926-1961). Tese (Doutoramento em História), Universidade de São Paulo, São Paulo 2013.
- NEOCOSMOS, Michael. **From ‘Foreign Native’ to ‘Native Foreigners’**: explaining xenophobia in post-apartheid South Africa. Citizenship and nationalism, identity and politics. Dakar: CODESRIA, 2010.
- NEVES, Joel das. A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique), c.a. 1900-1950. **Lusotopie**, p. 335-343, 1998. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/neves.pdf>>. Acesso em: 20 nov.2015.
- NEWITT, Malyn. Mozambique. In: CHABAL, Patrick. **A History of Post-colonial Lusophone Africa**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002. p. 185-235.

- NJOH, Ambe J. The segregated city in British and French colonial Africa. **Race and Class**, v.49, n.4, p.87-95, 2008. Disponível em: <<http://rac.sagepub.com/content/49/4/87.abstract>>. Acesso em: 10 jan. 2017.
- O'LAUGHLIN, Bridget. Class and the customary: ambiguous legacy of the indigenato in Mozambique. **African Affairs**, v.99, n. 394, p. 5-42, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/afraf/99.394.5>>. Acesso em: 20 out. 2016.
- OPELLO (Jr.), Walter C. Pluralism and elite conflict in an independence movement: FRELIMO in the 1960s. **Journal of Southern African Studies**, v.2, n.1, p. 66-82, 1975. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/03057077508707943>>. Acesso em: 20 dez. 2016.
- OWIREDU, P.A. Proposals for a National language for Ghana. **African Affairs**, London, v.63, n.251, p. 142-145, 1964. Disponível em: <<http://afraf.oxfordjournals.org/content/63/251/142.full.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2016.
- PANZER, Michael G. The pedagogy of revolution: youth, generational conflict and education in the development of Mozambican nationalism and the state, 1962-1970. **Journal of Southern African Studies**, v.35, n.4, 2009. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03057070903313178>>. Acesso em: 10 jan. 2017.
- PAPAGNO, Giuseppe. **Colonialismo e Feudalismo: a questão dos prazos da coroa em Moçambique no fim do século XIX**. Lisboa: Regra do Jogo, 1980.
- PARK, Robert E. Human migration and the marginal man. **American Journal of Sociology**, v.33, n.6, p. 881-893, May, 1928. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2765982>>. Acesso em: 10 jun. 2016.
- PEIXOTO, Carolina B. T.; MENESES, Maria P. “Domingos Arouca: um percurso de militante nacionalista em Moçambique”. **Topoi**, v.14, n.24, p. 86-104jan. /Jul. 2013. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi26/TOPOI26_2013_TOPOI_26_A06.pdf>. Acesso em: 07, fev. 2015.
- PEREIRA, R. M. Uma visão colonial do racismo. **Cadernos de Estudos Africanos**, v.10, n.9. 2006. Disponível em: <<https://cea.revues.org/1228>>. Acesso em: 21 mar. 2017.
- PINHEIRO, Alves. **Moçambique é Portugal: depoimento sobre a presença lusa na África**. Rio de Janeiro: Rio Gráfica e Editora, 1965.
- PORTES, Alejandro; HALLER, William; FERNÁNDEZ-KELLYET, Patricia. Filhos de imigrantes nos Estados Unidos. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v.20, n.1, 2008, p.13-50. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n1/a02v20n1>>. Acesso em 15 jan. 2016.
- RESENDE, Sebastião Soares de. **“Profeta” em Moçambique**. Lisboa: DIFEL, 1994.

- RIBEIRO, Gabriel Mithá. É pena seres mulato!: ensaios sobre relações raciais. **Cadernos de Estudos Africanos**, n.23, p. 21-51, 2012. Disponível em: <<http://cea.revues.org/583>>. Acesso em 11 out. 2016.
- RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. 3ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- RITA-FERREIRA, A. Os africanos de Lourenço Marques. **Memórias**. Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, v.9, p. 95-491, 1967/1968.
- ROCHA, Aurélio et al. A história de Moçambique. In: HEDGES, David (Cor.). **História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. 2ª ed. Maputo: Livraria Universitária – UEM, 1999.
- SANTANA, Jocimara Souza. **Mulher e Notícias: os discursos sobre as mulheres de Moçambique na Revista tempo (1975-1985)**. Dissertação de mestrado em História. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006.
- SCHMIDT, Simone Pereira. Uma viagem longa demais, um retorno devastador. **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, v.8, n.16, p. 119-135, jul. 2016. Disponível em: <<http://www.revistaabril.uff.br/index.php/revistaabril/article/view/342/283>>. Acesso em: 12 dez. 2016.
- SCHUTZ, Alfred. **El Problema de La Realidad Social**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, s/d. (Textos compilados por Maurice Nantanson).
- SECCO, Lincoln. **A Revolução dos Cravos e a Crise do Império Português**. São Paulo: Alameda, 2004.
- SEIBERT, Gerhard. São Tomé e Príncipe. In: CHABAL, Patrick. **A History of Post-colonial Lusophone Africa**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002. p. 291-313.
- SERRA, Carlos. **Novos Combates pela Mentalidade Sociológica**. Maputo: Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, 1997.
- SILVA CUNHA, J.M. Political aspects of the new Africa. **African Affairs**, v.63, n.253, p. 270-280, 1964, Disponível em: <<http://afraf.oxfordjournals.org/content/63/253/270.full.pdf>>. Acesso em: 02 nov. 2016.
- SIMMEL, Georg. Excurso sobre o problema: como é possível a sociedade?. **Sociologia & Antropologia**, v.03, n.6, p. 653-672, 2013. Disponível em: <http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2015/05/15-ano03n06_georg-simme.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.
- SMUTS, J.C. Native policy in Africa. **African Affairs**, v. XXIX, n.CXV, p. 248-268, 1930. Disponível em: <<http://afraf.oxfordjournals.org/content/XXIX/CXV/248.full.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2016.
- SPENCE, C.F. **Moçambique: África oriental portuguesa**. Lisboa: MCMLXV, 1965.

- SPITZER, Leo. **Vidas de Entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- STRAUSS, Anselm L. **Espelhos e máscaras: a busca de identidade**. São Paulo: Edusp, 1999.
- TAIBO, Ruben M.M. **Lobolo (s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- THOMAS, William I.; ZNANIECKI, Florian. **The polish peasant in Europe and America: monograph of an immigrant group**. Boston: The Gonnham Press, 1918. v.1.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. “Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique – notas de uma pesquisa em andamento”. In: FRY, Peter (org.). **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p.135-153.
- _____. Raça nação e status: histórias de guerra e ‘relações raciais’ em Moçambique. **Revista USP**, n.68, p.252-268, dez./fev. 2005-2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13496/15314>>. Acesso em: 04 jul. 2016.
- THOMAZ, Omar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião. “Nem Rodésia, nem Congo: Moçambique e os dias do fim das comunidades de origem europeia e asiática”. In: CASTELO, Cláudia et al. (Org.). **Os Outros da Colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique**. Lisboa: ICS, 2012. p. 315-339.
- TILLY, Charles. **Durable inequality**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1998.
- WALLERSTEIN, Immanuel. The construction of peoplehood: racism, nationalism, ethnicity. **Sociological Forum**, v.2, n.2, p.373-388, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/684478>>. Acesso em: 11 set. 2015.
- WEBER, Max. **The Religion of India: the Sociology of hinduism and buddhism**. Illinois: The Free Press, 1958.
- WEST, Harry. Sorcery of construction and socialist modernization: ways of understanding power in postcolonial Mozambique. **American Ethnologist**, v.28, n.1, p.119-150, 2001. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.2001.28.1.119/abstract>>. Acesso em: 02 nov. 2016.
- YOUNG, Tom. The politics of development in Angola and Mozambique. **African Affairs**, v.87, n.347, p.165-184, 1988. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a098015>>. Acesso em: 30 jan. 2017.
- ZAMPARONI, Valdemir Donizette. **Entre Narros e Mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890 – c. 1940**. Tese (Doutoramento em História); Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

Cartas dos leitores (publicadas)

TEMPO. Maputo: Tempográfica-Oficinas, n.01, 20 set. 1970.

___n.276, 18 jan. 1976.

___n.284, 14 mar.1976.

___n.286, 28 mar. 1976.

___n.292, 9 mai. 1976?

___n.337, 20 de mar. 1977.

___n.342, 24 mar. 1977.

___n.340, 10 abr. 1977.

___n.343, 01 mai. 1977.

___n.347, 01 mai. 1977.

___n.350, 19 jun. 1977.

___n.351, 26 jun. 1977.

___n.352, 03 jul. 1977.

___n.353, 10 jul. 1977.

___n.353, 10 jul. 1977.

___n.358, 14 ago. 1977.

___n.359, 21 ago. 1977.

___n.361, 04 set. 1977.

___n.363, 11 set. 1977.

___n.367, 16 out. 1977.

___n.367, 16 out. 1977.

___n.374, 04 dez. 1977.

___n.378, 01 jan. 1978.

___n.380, 15 jan. 1978.

___n.394, 23 abr. 1978.

___n.405, 09 jul. 1978.

___n.423, de nov. 1978.

___n.458, 22 jul. 1979.

___n.484, 20 jan. 1980.

___n.486, 03 fev. 1980.

___n.488, 17 fev. 1980.

___n.521, 05 out. 1980.

Documentos oficiais

COLÔNIA DE MOÇAMBIQUE. **Regulamento de Identificação Indígena:** aprovado pela portaria 6490, de 15 de junho de 1946. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.

___ **Regulamento do Imposto Indígena:** aprovado pela portaria n. 4:768, de 27 de junho de 1942. Lourenço Marques: s.n, 1942.

ESCOLA SUPERIOR COLONIAL. Decreto n. 16.199: regulamento do trabalho indígena. **Legislação Ultramarina** (Diplomas Fundamentais). Lisboa: ___1954. p. 57-169.

MINISTÉRIO DAS COLÔNIAS. Decreto n. 18:570, de 08 de julho de 1930. **Diário do Governo**, Lisboa, 1930, I Série, n.156, p. 1307-1312.

MINISTÉRIO DO ULTRAMAR. Decreto-Lei n. 43.893, de 14 de setembro de 1961. **Boletim Oficial de Moçambique**, Lourenço Marques, 1961, I série, n.36, p. 1097-1099.

MINISTÉRIO DOS NEGÓCIOS ESTRANGEIROS. Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de 7 setembro de 1940. **Boletim Oficial da Colônia de Moçambique**, Lourenço Marques, 1940, I série, n.36, p. 356-367.

PRESIDENCIA DA REPÚBLICA. Lei n. 2066, de 27 de junho de 1953. **Diário do Governo**, Lisboa, 1953, I série, n.135, p. 877-892.

PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE. **Anuário Estatístico:**1959. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1960a.

___ **III Recenseamento Geral da População:** Censo resumido da população da província. Lourenço Marques: Direcção Provincial dos Serviços de Estatística, 1960b.

___ **Anuário Estatístico:** 1968. Lourenço Marques: Direcção Provincial dos Serviços de Estatísticas, 1971.

___ **Boletim Oficial**, de 15 de abril de 1961, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1961a, I série, n. 15, p.472.

___ **Boletim Oficial**, de 17 de julho de 1961, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1961b, I série, n. 24, p.758.

___ **Boletim Oficial**, de 06 de maio de 1961, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1961c, I série, n.18, p.569.

___ **Boletim Oficial**, de 08 de abril de 1961, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1961d, I série, n. 14, p.451.

REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. Lei n. 4/83, de 23 de março de 1983.
Boletim da República, Imprensa Nacional, 1983, I série, n. 12. p.14.

Entrevistas realizadas na cidade de Tete

BOTELHO, Paulo. Cidade de Tete, 20 out. 2014.

CHALE, José. Cidade de Tete, 15 dez. 2014

CHIPHIRI, Gabriel. Cidade de Tete, 10 jan. 2015.

FARIA, Rui. Cidade de Tete, 25 jan. 2015.

FERNANDES, Alberto. Cidade de Tete, 22 set. 2014.

FIGUEIREDO, Matias. Cidade de Tete, 02 fev. 2015.

PIEIDADE, Maria. Cidade de Tete, 20 ago. 2014.

SANTOS, Manuel. Cidade de Tete, 05 jan. 2015.