


OMAR RIBEIRO THOMAZ

“Raça”, nação e *status*:

Este ensaio foi escrito a partir de uma pesquisa mais ampla que, desde 2001, conta com o apoio da Fapesp. Nos últimos anos, e em diferentes etapas da pesquisa, contei também com o apoio da Faepex (Unicamp) e da Fundação Ford. Agradeço os comentários e o entusiasmo de Lília Schwarcz e Sérgio Costa. Este texto, como outros, não teria sido escrito sem a interlocução constante de Sebastião Nascimento.

histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique

OMAR RIBEIRO THOMAZ é professor da Unicamp, pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento e autor de *Ecossistemas do Sul. Representações sobre o Terceiro Império Português* (Editora da UFRJ).



Em abril de 1992, o jornalista moçambicano Machado da Graça respondeu, no jornal *Notícias* de Maputo, à missiva que sucedeu o debate no qual se reuniu com outros intelectuais e políticos, como Leite de Vasconcelos e Domingos Arouca. Tudo indica que o clima que dominou o debate foi tenso: de um lado, aqueles que, como Machado da Graça e Leite de Vasconcelos, situavam-se num espectro político próximo ao Partido Frelimo¹; de outro, o dr. Domingos Arouca que, já na altura da transição para a independência, procurou ser uma alternativa à frente liderada por Samora Machel, e que naquele momento fazia parte do grupo que procurava institucionalizar uma oposição ao partido no poder, antes mesmo dos tratados de paz de outubro de 1992 (Graça, 1996). O autor da missiva, sr. Nhamite, em críticas aos simpatizantes da Frelimo, questionou a relação dos cidadãos de *raça branca* com o último conflito armado que afligira o país. Teriam os *senhores* passado por situações de nomadismo e fuga aos massacres, abandonado suas casas e dormido no topo das árvores? Não seria um privilégio a exclusão dos brancos do serviço militar obrigatório?

Às duas questões, Machado da Graça responde com contundência. Não apenas os brancos tiveram seus lares preservados ou foram poupados de uma ameaça física evidente, mas todos aqueles que permaneceram nos centros urbanos. Como sabemos, a fúria dos *bandidos armados*, logo identificados como guerrilheiros da Renamo², atingiu fundamentalmente as áreas rurais, onde vivem cerca de 70% da população. Os moçambicanos brancos, assim como boa parte dos indianos e mestiços, habitavam normalmente os

1 Frente de libertação de Moçambique. Protagonista da guerra de libertação nacional (1964-74), assume o poder em 1975 como partido único. A partir do início dos anos 90, transforma-se no principal partido do país no processo de consolidação do sistema multipartidário.

2 Resistência Nacional Moçambicana. Protagonista da guerra de desestabilização do governo da Frelimo estabelecido após a independência, seus membros foram inicialmente conhecidos como *bandidos armados* ou *makangas*. Desde os tratados de paz de 1992, a Renamo transformou-se no principal partido político da oposição.



núcleos urbanos, tendo sido, assim, poupados da faceta mais tenebrosa da guerra, mas não das múltiplas carências dela resultantes: “[...] quando em Maputo se comia só repolho, em minha casa era repolho que se comia, e, por vezes, nem isso” (Graça, 1996, p. 47).

No que diz respeito ao serviço militar obrigatório, Machado da Graça afirma:

“A questão foi esclarecida há cerca de dois anos pelo presidente Chissano que declarou publicamente que o fato de brancos, indianos e mestiços não fazerem o serviço militar obrigatório não é porque a isso fujam, é porque foi uma decisão do Comitê Central da Frelimo. Foi segregação racial por falta de confiança. Recordo-me de ter escrito, aqui há uns anos, um artigo precisamente a reivindicar o *direito* de pessoas de todas as raças poderem servir nas forças armadas” (Graça, 1996, p. 48).

A distribuição desigual dos sofrimentos ao longo da recente guerra civil, bem como a situação aparentemente privilegiada de determinadas minorias demográficas, são temas que interferem constantemente no debate em torno dos critérios que devem definir aqueles que são os verdadeiros moçambicanos. O que para o missivista seria um *privilegio* – a exclusão de brancos, indianos e mestiços do serviço militar obrigatório – para Machado da Graça, nacionalista convicto, consistiria sobretudo em *discriminação*, conseqüência da falta de confiança que os não-negros despertariam na maioria negra do país: a suspeita, dolorosa para muitos, de que as minorias seriam potenciais traidores do corpo nacional.

O que este ensaio pretende explorar são as relações existentes entre *raça*, *tempo* (história), *espaço* (urbano *versus* rural) e a idéia de *nação*. Tal objetivo exige o enfrentamento de um universo freqüentemente denominado de *relações raciais*, convidando o leitor a suspender aquilo que entende por “relação” e por “raça” com o propósito de se aproximar aos sentidos que esses termos ganham na realidade moçambicana.

Moçambique é um país de esmagadora maioria negra. Não estamos, contudo, diante de uma realidade homogênea, e uma imensa diversidade expressa por referência a língua, religião ou terra de origem marca o dia-a-dia dos moçambicanos. Fiquemos por ora com uma clivagem que se sobrepõe a todas as demais, aquela que distancia o universo rural do urbano.

A Tabela 1 procura discriminar o grupo somático (termo usado no censo em Moçambique e que faz referência a “raça”) e origem por área de residência. Os negros constituem 99% da população total do país, 99,5% da população rural e 97,6% da urbana. Mistos, brancos e indianos estão, assim, concentrados fundamentalmente em áreas urbanas: se 0,1% da população rural é mista, a presença estatística de brancos e indianos fora das cidades é nula.

Se olhamos para as principais línguas faladas no país (Tabela 2), damos conta da dimensão da clivagem existente entre o mundo rural e o mundo urbano³. Estima-se que cerca de 6,5% do total de moçambicanos tenham o português como língua materna, os quais correspondem a 17% do total dos que habitam em zonas urbanas, e apenas 2% dos que se encontram na área rural. Com exceção dos falantes do xichangana, há um flagrante desequilíbrio do peso das línguas nacionais diante do português na relação urbano/rural, e o fato de 18,4% da população urbana do país ter como primeira língua o xichangana indica não apenas a existência de grandes cidades no sul do país, como Maputo, Matola e Xai-Xai, mas também a predominância dos falantes dessa língua entre os quadros preferenciais do Estado.

Atentar para a principal língua falada escancara a ruptura entre o espaço do *mato* ou da *machamba* e o espaço urbano. 26,1% dos habitantes das zonas urbanas declaram ter como principal língua de comunicação o português, enquanto esse número alcança a cifra de 1,4% para os habitantes da zona rural. Para o xichangana, o desequilíbrio se reproduz. É evidente: Maputo funciona

3 As línguas foram designadas segundo o padrão definido pelo Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas (Núcleo), ligado à Universidade Eduardo Mondlane (cf. Firmino, 2002).

TABELA 1

Grupo somático e origem	População (%)		
	Área de residência		
	Total	Urbana	Rural
Negro	99	97,6	99,5
Misto	0,45	1,4	0,1
Branco	0,08	0,2	0
Indiano	0,08	0,3	0
Outros	0,03	0,1	0
Desconhecidos	0,4	0,4	0,4

Nota: percentual calculado sobre o total de 15.278.400 habitantes, dos quais 4.454.900 na área urbana e 10.823.500 na área rural.

Fonte: *II Recenseamento Geral da População e Habitação, 1997*, Instituto Nacional de Estatística (Thomaz & Caccia-Bava, 2001, p. 33).

como pólo de atração para os demais grupos lingüísticos do país. Assim, é mais fácil um falante de emakuwa dirigir-se para Maputo do que um changana se deslocar para o norte do país; enquanto um makuwa em Maputo muito provavelmente acabe por aprender xichangana, um changana no norte fará uso

do português como língua de comunicação veicular.

Não há dados relacionando grupo somático e língua, mas podemos afirmar que a totalidade dos brancos moçambicanos tem como primeira língua o português. Os indianos, bons conhecedores do português

TABELA 2

Língua	População (%)					
	Língua materna			Língua falada		
	Área de residência			Área de residência		
	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
Português	6,5	17,0	2,0	8,8	26,1	1,4
Emakuwa	26,3	16,8	29,6	26,1	17,0	29,9
Xichangana	11,4	18,4	9,0	11,3	16,6	9,0
Elomwe	7,9	3,5	9,7	7,6	2,8	9,7
Cisena	7,0	6,3	7,3	6,8	5,6	7,3
Echuwabo	6,3	4,0	7,3	5,8	2,5	7,1
Outras línguas moçambicanas	33,0	32,0	33,5	32,0	27,5	33,9
Outras línguas estrangeiras	0,4	0,6	0,3	0,3	0,4	0,3
Nenhuma	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1
Desconhecida	1,3	1,3	1,3	1,3	1,4	1,3

Nota: percentual calculado sobre o total de 12.536.800 habitantes, dos quais 3.757.700 na área urbana e 8.779.100 na área rural.

Fonte: *II Recenseamento Geral da População e Habitação, 1997*, INE (Thomaz & Caccia-Bava, 2001, p. 35).

e muito freqüentemente de alguma língua nacional, teriam como língua materna “outra língua estrangeira” – no caso, o híndi, o urdu ou o gujarate.

Os dados apresentados são indicativos de uma imensa fronteira que separa o mundo urbano do mundo rural: se os negros são maioria da população, no campo ou na cidade, o fato é que minorias decisivas no universo social moçambicano, como os brancos, os mistos e os indianos, se fazem presentes fundamentalmente na cidade. É na cidade que o português aparece como língua materna de uma parte significativa da população e como língua veicular de um número ainda maior de pessoas. Das línguas nacionais, se o emakuwa é o idioma mais falado – e se faz presente não apenas no campo mas em importantes cidades do norte do país –, o xichangana se destaca por seu caráter também urbano, revelando a importância da deslocada capital no extremo sul do país e a sobre-representação dos changanas em posições-chave da sociedade e da política moçambicanas.

O termo nativo para “branco” é extensivo a todos aqueles que ostentem hábitos civilizados: ao lado dos brancos e dos mistos, os negros que se expressem adequadamente em português e atuem como os cidadãos são denominados pelos camponeses de *mulungos*, se no sul, e *muzungos*, quando caminhamos rumo ao norte do país⁴. *Mulungo* ou *muzungo* são termos indicativos de uma posição social que se sobrepõem e incorporam a referência ao grupo somático. Se todos os brancos são *mulungos*, aos negros cabe esta possibilidade, pois uma minoria 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.

O trabalho de José Teixeira é revelador. Quando no norte do país, entre os makuwas, percebeu que o termo *mkunya* (branco; plural *akunya*) era usado concomitantemente para se referir a ele mesmo – antropólogo português, branco e estrangeiro – e aos elementos da administração estatal e agentes do partido Frelimo. Segundo Teixeira (2004, p. 314), “essa denominação é aplicável a todos os indivíduos que sejam associáveis à posse ou usufruto de símbolos correspondentes a uma posição social urbana de algum relevo estatutário e/ou econômico. A extensão do termo *branco* fá-lo cobrir um universo associável ao poder, um eixo urbano, estatal e monetarizado”. E mais, se, como lembra Teixeira e foi observado por mim em Inhambane⁵ e por Peter Fry (2000) no Chimoio, uma das clivagens a separar os brancos dos *pretos* é o uso ou não da feitiçaria, a permanência no *mato* pode transformar brancos em grandes feiteiros, os *ma-guerra* (Teixeira, 2004, p. 319).

A idéia de *raça negra* deve ser revista, não apenas em função da sua fragmentação em etnias associadas em grande medida à profusão lingüística⁶, mas também como consequência da aproximação entre todos aqueles que ostentem hábitos outrora assimilados à civilização, mas na atualidade conectados a uma maior ou menor familiaridade com o universo urbano.

De certa forma, podemos afirmar que uma grande oposição é característica do universo de “relações raciais” em Moçambique nos dias que correm, a qual foi construída e consolidada ao longo do período colonial: à oposição central existente entre “brancos” *versus* “pretos”, sucederam-se outras, civilizados *versus* selvagens, assimilados *versus* indígenas, cidadãos *versus* camponeses. No período colonial, a oposição traduzia um poder político e econômico real, concentrado em portadores de uma distância simbólica em relação ao continente africano; no período pós-colonial, e progressivamente, o poder político foi efetivamente transferido para as mãos dos autóctones. No entanto,

4 No final do século XIX, nota Mouzinho de Albuquerque [1934, p. 67]: “Os pretos da Zembézia chamam *muzungo* [senhor] aos brancos e geralmente dão a mesma denominação a todos os *homens de chapéu*, mesmo que sejam pretos, como sucede por exemplo com Ignácio de Jesus Xavier da Chicoca, uns Aratújos Lobos do Panhame e Romão de Jesus Maria do Maral”.

5 Em todos os relatos recolhidos por mim entre indivíduos de língua gitonga e xishwa, na província de Inhambane, um dos grandes elementos a diferenciar brancos e pretos era a suposta imunidade dos primeiros ao feitiço e sua ignorância quanto à manipulação do mundo dos espíritos. Saliente-se que tais afirmações nunca foram realizadas no sentido de afirmar alguma sorte de superioridade dos pretos diante dos brancos, muito pelo contrário: os brancos não fariam uso da magia e seriam imunes ao feitiço em função de sua superioridade.

6 Como lembra Firmino (2002, p. 110), a língua constitui um fator crucial na definição da identidade étnica. A definição de fronteiras lingüísticas não significa, contudo, universos de comunicação intransponíveis. Geralmente, os moçambicanos falam mais de uma língua autóctone, as quais podem ser reunidas em grandes grupos que favorecem a intercomunicação.

Período colonial

Poder	Tutela
Branco (metropolitanos e naturais)	Pretos (autóctones)
Sujeitos da assimilação	Objetos da assimilação
Civilizados (brancos e pretos assimilados)	Indígenas (pretos)
Cidade	Campo

Período pós-colonial

Poder estatal	Poder local
Pretos (<i>mulungos</i>)	Pretos
Citadinos (pretos)	Camponeses
Estruturas	Povo
Sujeitos do desenvolvimento	Objetos do desenvolvimento

7 Por administração indireta entendemos uma forma de estruturação de poder colonial que incorpora e fixa as diferenças entre os grupos étnicos africanos, a qual foi aplicada com matizes em todas as colônias africanas. Grosso modo, o poder local era exercido por uma "autoridade tradicional", que contava com o apoio do representante do Estado colonial. Os indígenas eram, assim, concomitantemente, atrelados a um sistema jurídico definido por sua pertença étnica, submetidos a uma "autoridade tradicional" e presos a um determinado território rural (Mamdani, 1996).

8 O antigo regime não foi responsável pela formação de colônias no continente africano como nas Américas e no Caribe. Com exceção da presença boer no extremo sul do continente, os assentamentos europeus reduziram-se a alguns milhares de indivíduos distribuídos entre pequenos núcleos urbanos em ambas as costas (atlântica e índica), feiras e presídios – enclaves, em suma, sempre submetidos à hegemonia africana do entorno, e geralmente atrelados a atividades comerciais, em especial o tráfico de escravos. Ao longo de séculos, formaram-se sociedades *crioulas* marcadas fortemente pela mestiçagem – núcleos como Saint Louis (Senegal), Ajudá (Benin), Luanda e Benguela (Angola), Quelimane e Ilha de Moçambique (Moçambique), ou os arquipélagos atlânticos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. As elites locais nesses enclaves eram geralmente mestiças e a possibilidade de sua reprodução com o grupo estava diretamente atrelada aos laços que mantinham com os centros europeus.

a oposição cidadão *versus* camponês não fez mais que repor as anteriores.

Todos os demais grupos existentes em Moçambique no período colonial – indianos, mistos, gregos, chineses – se enquadravam no pólo desenhado acima, distanciando-se, evidentemente, do pólo da *tutela*, mas nem sempre sendo plenamente incorporados no pólo do *poder*. Sobre os gregos e chineses não me deterei neste texto, pois são comunidades que fazem parte da memória: poucas centenas de remanescentes ficaram em Moçambique após a independência, concentrados em poucos núcleos. Mistos e indianos, contudo, fazem parte da realidade presente do país e, na atualidade, como no período colonial, introduzem um princípio de desordem no quadro descrito acima.

III

Os classificados como *mistos* reúnem cerca de 0,45% da população total do país e, como indica a Tabela 1, estão concentrados nas cidades, perfazendo 1,4% do total da população urbana e apenas 0,1% da população rural. Se é evidente que são poucos numericamente (superiores, contudo, ao número total de brancos moçambicanos), sua importância social não pode ser obliterada.

Durante boa parte do período colonial português, constituíam um grupo evidentemente incômodo. O novo sistema colonial se impõe, por toda a África, a partir de uma linha de cor extremamente rigorosa, e em Moçambique esse processo não foi distinto. Como nos mostra Mahmood Mamdani (1996), a criação de duas classes políticas de indivíduos – cidadãos de um lado, nas cidades, e súditos de outro, no campo – foi consequência da administração indireta imposta à maioria nativa⁷. E esse processo se deu, em grande medida, em meio a conflitos que percorreram distintas colônias africanas e que implicaram a exclusão sistemática de uma minoria de funcionários negros e mestiços que há muito mantinham uma relação de compromisso com o legado europeu do antigo sistema colonial⁸. No caso de centros urbanos como Lourenço Marques, Inhambane, Quelimane e a Ilha de Moçambique, famílias fiéis à bandeira portuguesa e à possibilidade de civilização dos indígenas, na sua maioria mestiças, foram assim alijadas das estruturas de poder erguidas pelo novo sistema colonial. Se não estavam submetidas ao sistema de administração indireta, foram completamente afastadas da própria estrutura de poder e, sobretudo, da função de sujeitos de qualquer tipo de processo de incorporação da massa nativa.

O novo sistema colonial seria construído a partir de uma linha de cor que deplorava

qualquer forma de mestiçagem. Antigas famílias mistas, como os Albasini, os Pott ou os Fornazini, ver-se-iam assim numa situação paradoxal: de um lado, identificavam-se com a língua e a cultura portuguesas; de outro, eram marginalizadas pelos portadores da civilização e cultura que admiravam. Essas famílias – conhecidas como *tradicionais* nos dias que correm – não foram alheias ao processo descrito por Leo Spitzer (2001) para as famílias Zweig, na Áustria, Rebouças, no Brasil, e May, na África Ocidental: viveram *na pele* os paradoxos da assimilação. Acreditavam que qualquer forma de superação estaria ligada à assimilação ao ambiente cultural e civilizacional europeu; no entanto, a expansão colonial contemporânea se faz em meio à consolidação das teorias raciais, que condenavam os grupos humanos a sua herança biológica. Nesse processo, as famílias tradicionais mistas de Lourenço Marques e outros núcleos urbanos transformam-se, no dizer de Norbert Elias (2000), em *outsiders*⁹: grupo social formado a partir de um conjunto de processos sociais que acaba por lhe atribuir a condição de inferioridade.

O historiador moçambicano José Moreira (1997) faz uma descrição preciosa dos dilemas impostos a essas famílias mistas e assimiladas a partir da análise da atuação de João Albasini, em particular por meio dos seus textos publicados nas primeiras décadas do século XX em *O Brado Africano*. Seu apego à monarquia lusitana expressava seu desprezo pelas promessas de uma república que, proclamada em 1910, tentava dinamizar um processo colonial que implicava a construção de fronteiras raciais institucionais entre grupos humanos.

Tive a oportunidade de entrevistar membros idosos de famílias tradicionais de Maputo que possuíam lembranças vivas dos anos que sucederam à consolidação do Estado colonial em Moçambique, instituído em 1930, na esteira do Estado Novo fascista de Salazar. Todos foram unânimes em afirmar que o tratamento violento dispensado aos indígenas – submetidos a trabalhos forçados e à estrutura de poder local de régulos legitimados pelo administrador

colonial¹⁰ – tinha seu correspondente na humilhação cotidiana dispensada aos mistos e assimilados¹¹.

“Éramos muitos irmãos. Eu era mais clarinha, e não costumava ter problemas. Mas meus irmãos... tinha um irmão muito escuro, muito mesmo. Ele era sempre barrado na porta do cinema, ou impedido de se sentar no elétrico.”

“Quando fui contratada para trabalhar no banco, fui a primeira mista. Alguns colegas, nem me olhavam.”

Considerados cidadãos portugueses do ponto de vista legal, mistos e assimilados dificilmente podiam ascender na sociedade colonial. Os cargos altos e médios da burocracia estatal estavam reservados aos brancos, assim como algumas categorias profissionais, como os trabalhadores dos caminhos de ferro. A dinâmica associativista da sociedade urbana moçambicana, que tinha que conviver com os limites impostos pelo fascismo salazarista, é reveladora das fronteiras raciais existentes na colônia: 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...¹².

O lusotropicalismo, com seu elogio à mestiçagem, foi incorporado tardiamente como ideologia oficial (cf. Castelo, 1999; Thomaz, 2002) e nunca alcançou, efetivamente, o universo social: os mistos, longe de representarem um grupo dinâmico e sujeitos de ascensão social, ocupavam os cargos médios e intermediários da limitada sociedade colonial e urbana moçambicana. Seu acesso aos estudos fez com que de suas fileiras saíssem importantes vozes a dar origem a discursos em torno da singularidade nacional moçambicana. Contudo, a fronteira social não os separava somente dos brancos, mas também dos pretos, que os olhavam com desconfiança. Tal des-

9 Em “Notas sobre os Judeus como Participantes de uma Relação entre Estabelecidos – *Outsiders*”, Norbert Elias (2001, p. 135) afirma: “Culturalmente muito ligado à tradição alemã, eu pertencia pela estrutura de minha personalidade a um grupo minoritário desprezado. [...] Embora estivesse isento de seu sinal distintivo mais manifesto, a religião, o destino singular desta minoria – além disso perseguida e oprimida há séculos –, isto é, o destino social do grupo exprime-se de maneira evidente tanto em meu comportamento como na consciência que eu tinha de mim mesmo e no meu pensamento. Mais tarde, incluí muitos aspectos dessas experiências em uma teoria sociológica, a teoria das relações entre grupos estabelecidos e grupos *outsiders*. O problema dos judeus alemães era efetivamente um problema de relações entre grupos estabelecidos e grupos *outsiders*. Como muitos outros grupos *outsiders*, os judeus estavam excluídos, na Alemanha imperial, de toda uma série de promoções sociais. Existem muitos paralelos a essa solidariedade dos grupos estabelecidos face aos *outsiders* e à exclusão desses últimos de inúmeras situações reservadas aos estabelecidos, à sua exclusão das chances de poder que elas oferecem”.

10 O que Mandani (1996) definiu como “despotismo descentralizado”.

11 Os indígenas que demonstrassem um conhecimento considerável da língua e da cultura portuguesas podiam solicitar o estatuto de “assimilados”, estariam livres dos trabalhos forçados, mas ver-se-iam obrigados ao pagamento de impostos em papel-moeda. O processo de assimilação era, contudo, extremamente difícil, em grande medida em função dos limites do próprio Estado colonial. Em 1945, a população assimilada de Moçambique era de apenas 1.845 indivíduos, e em 1955, era de 4.554 almas (Newitt, 1997, p. 441).

12 Para a gênese do associativismo em Moçambique e sua relação com o nativismo, ver: Rocha, 2002.

confiança reproduziu-se no período pós-colonial, e as famílias mistas, hoje como no período colonial, constituem ainda um grupo social *outsider*. Ostentam hábitos e costumes que os aproximam da elite negra urbana moçambicana e dos brancos, mas não são nem negros nem brancos. Pequena classe média, vêem suas possibilidades de ascensão no mundo da política restritas pelo fato de o país se afirmar mais e mais como *terra de pretos* – “Portugal, terra de brancos, Moçambique, terra de pretos, Brasil, terra de mulatos”, foi-me dito mais de uma vez. Quando se expõem no frágil debate público nacional, correm o risco de ver sua *moçambicanidade* questionada: “mulato não tem bandeira”.

IV

Interpretar a presença indiana em Moçambique no período contemporâneo exige um rápido mergulho em sua história, que nos dará boas pistas para pensarmos os paradoxos que suscita sua reprodução como grupo em diferentes países do continente – em especial, Quênia, Tanzânia, Uganda, Zâmbia, Zimbábue, Moçambique e África do Sul. De entrada, uma advertência: não estamos diante de um grupo homogêneo, e os genericamente denominados “indianos” ou “asiáticos” são divididos em subgrupos perfeitamente percebidos pela população local.

Encontramos registros da presença indiana na costa moçambicana já nos séculos XVI e XVII (cf. Dias, 1992; 1998). Se pensamos em regiões onde a presença portuguesa é no mínimo contínua desde o século XVII, tais como a Ilha de Moçambique, a região da Zambézia e Inhambane, deparamo-nos com um universo de relações que acabaram por opor os súditos do rei de Portugal aos distintos núcleos indianos que, apesar de estratégicos agentes comerciais, responsáveis pela circulação de todo tipo de mercadoria e monopolistas do apreciado tecido da região do Gujarte, em geral não eram considerados como fiéis vassalos da coroa.

Saliente-se que sua presença entre os séculos XVII e XIX não se configurava no mesmo formato que na atualidade. Na altura, indianos hindus, católicos (goeses) e os muitas vezes denominados de mouros – indianos muçulmanos – faziam-se sentir, sobretudo, a partir da distribuição de agentes entre os portos – Ilha de Moçambique, Rio de Sena, Quelimane, Beira e Inhambane – e o interior. Donos de cantinas e armazéns, freqüentemente amasiados com africanas, os indianos acabam por se encarregar da distribuição de produtos entre as empresas indianas, francesas, alemãs, inglesas, holandesas e portuguesas que passam a disputar os fluxos comerciais na região. Entre finais do XVIII e primeiras décadas do XIX, se o fluxo de oleaginosas e algodão e também de ferro e ouro era controlado pelos indianos, o comércio de escravos para o Brasil e para os arquipélagos índicos estava nas mãos das casas de Marselha, de uma elite crioula e de senhores luso-brasileiros.

A consolidação colonial portuguesa na região far-se-á assim em meio a conflitos que opunham os novos colonizadores aos Estados-conquista africanos e aos senhores e senhoras do tráfico de escravos. Mas a África Oriental Portuguesa ver-se-á às voltas com outra sorte de conflitos: aqueles que opunham os novos interesses lusitanos ao controle efetivo que os indianos exerciam sobre as rotas comerciais que conectavam a costa ao interior. À pacificação dos chamados indígenas se sobrepõe a necessidade urgente de neutralizar o grande capital indiano, enraizado na região pela profundidade temporal, extensão geográfica e, sobretudo, em função de alianças e cumplicidades com as populações nativas¹³. E se as guerras serviram para submeter efetivamente os indígenas destruindo suas lideranças (parte das quais posteriormente incorporadas na administração indireta), o conflito entre a administração portuguesa, os colonos e os indianos não apenas reproduzirá tensões seculares, como ganhará novos significados ao longo do período colonial.

Tensões seculares porque tratava-se de competição tenaz por rotas comerciais. Em seu momento genético, o regime português

13 Sobre os indianos no final do século XIX e primeiras décadas do século XX, ver: Leite, 1996; Zamparoni, 2000.

em Moçambique (e o britânico no Quênia, e o alemão na Tanganica) depara-se com o que podemos chamar de “colonialismos concorrentes”: efetivamente, os indianos, hindus e muçulmanos, controlavam, ao lado dos árabes, importantes rotas comerciais, as quais representavam a possibilidade de riqueza para a frágil burguesia mercantil portuguesa. Uma indústria incipiente portuguesa era responsável pela produção de têxteis de baixa qualidade, de enlatados, azeite de oliva e alguns vinhos que não encontravam mercado na Europa ou no Brasil. E se o “vinho para preto” exigiu uma atividade repressiva brutal por parte do Estado colonial no sentido de desativar alambiques e produções caseiras de destilados e fermentados, o tecido – e, em menor medida, os enlatados – demandava um confronto direto com os comerciantes indianos (cf. Capela, 1973; 1975).

Mas o desafio dos comerciantes indianos extrapolava uma pauta de produção e mesmo de comercialização. Empresas portuguesas poderiam impor uma restrição física aos indianos e beneficiar-se da importação dos seus produtos e das taxas alfandegárias resultantes. A grande questão era espacial: os indianos já estavam distribuídos pelo interior do país no momento anterior à conquista. Ao lado de comerciantes árabes (em grande medida concentrados no norte de Moçambique), possuíam pontos comerciais nos locais mais distantes e eram responsáveis pelo escoamento da produção camponesa para a costa. Trata-se, portanto, de uma questão de ocupação espacial: os indianos não só estavam no mato, como estavam dispostos a ali continuar. O mesmo não podemos dizer quanto aos europeus, reticentes a se estabelecerem no sertão, em grande medida inóspito nas décadas que sucederam à conquista. Assim, o colonialismo português ver-se-á às voltas com a necessidade de se aliar ao comerciante indiano no sentido de garantir a formação territorial de Moçambique. Da mesma forma que a administração indireta foi consequência de uma somatória de fatores que teve como consequência a incorporação da autoridade nativa, investida de novos significados, a

relativa tolerância com relação à presença indiana acabou por obedecer, embora não exclusivamente, a uma sorte de razão prática. Incapaz de evitá-los, ou substituí-los, e reconhecendo sua necessidade, o melhor será incorporá-los.

Em todo caso, nesse enfrentamento que podemos denominar de colonialismos concorrentes, os europeus levariam a melhor: no fim do século XIX, a burguesia européia foi capaz de construir eficazes instrumentos de pressão junto ao Estado, no sentido de fazer valer seus interesses na África, transformando-os em interesses nacionais. Os indianos, se controlavam fluxos comerciais, conferiam outros sentidos à terra de origem e de destino, entre outras coisas por estarem submetidos às diretrizes do império britânico. Enfrentaram, enfim, constrangimentos de natureza política, mais do que dificuldades de inserção no universo capitalista dos grandes impérios, ao qual se adaptaram bem, ajudando a construí-lo e a mantê-lo.

Seja como for, e como fica evidente no relatório de Mouzinho de Albuquerque, a desconfiança diante do comerciante indiano está na gênese do colonialismo português naquela região da África Oriental:

“Mais sóbrios que o italiano, mais astutos que o levantino, mais onzeneiros e avarentos que o próprio judeu e, no que toca a internarem-se por países inexplorados, tão persistentes como o mais destemido saxônio, o mouro e o baneane da Índia, sempre humildes e trêmulos diante de brancos e pretos, vão, com artigos avariados, com álcool semivenenoso, vendidos com lucros ínfimos e medidas falsas, à caça das libras que andam espalhadas por essa África imensa, fazendo escravatura onde lha toleram, contrabandeando o que podem, e sempre sorridentes e curvados em *salames*, sempre gananciosos e ávidos de ouro que mandam para o Industão” (Albuquerque, 1934, p. 103).

Voltemos à incorporação dos indianos no contexto colonial moçambicano. O novo sistema colonial, em Moçambique e por



toda a parte, fundava-se, como já vimos, a partir de uma oposição básica entre negros nativos e brancos colonizadores que, com raras exceções, não romperam seus laços com a metrópole colonial, muito pelo contrário: afirmavam-na continuamente, pois se tratava do nexos que lhes conferia uma situação de extraordinário poder. Os brancos europeus foram transformados em sujeitos da civilização, o que no contexto português se traduzia na afirmação de seu potencial assimilador, pedra-de-toque ideológica do colonialismo português na África (cf. Thomaz, 2002). O nativo africano, negro e rural, era o objeto da assimilação, a qual, por outro lado, deveria ocorrer lentamente, garantindo desse modo a reprodução do próprio sistema colonial. Como já procurei indicar, assimilados e mistos passam a desempenhar um papel tenso no interior do sistema e constituem, com toda a certeza, uma versão colonial dos *outsiders* de Elias (2000): beneficiados pelas benesses do mundo urbano e colonial, não estavam sujeitos ao trabalho compulsório; contudo, representavam quase que um arremedo de uma civilização que se queria branca e europeia, e que impunha travas brutais a sua ascensão social. Concomitantemente, eram o produto mais acabado do projeto colonial português.

Aos indianos não coube a mesma sorte, pois não eram nem sujeito, nem objeto, nem produto da assimilação. Não eram indígenas, mas tampouco eram metropolitanos, e mais: na prática, e simbolicamente, constituíam o nexos entre a cidade e o mato, não estando integrados em nenhuma dessas esferas plenamente.

Da perspectiva das populações indianas hindus, a grande transformação, entre finais do século XIX e início do XX, se dá no que diz respeito ao padrão de organização familiar. Durante séculos, a costa oriental foi o espaço de atuação de comerciantes indianos do sexo masculino, que se amasiavam com africanas gerando uma prole mestiça, mas que voltavam ao Gujarate no momento de contrair matrimônio, levando parte de seu patrimônio consigo e deixando o restante com sua família africana. Se o final do século



XIX e início do XX representou a tentativa por parte dos portugueses de romper o domínio indiano na região – sobretudo porque o apreciado tecido do Gujarate exercia uma competição avassaladora em relação ao têxtil português –, o controle do interior e a criação e higienização dos centros urbanos e vilarejos representaram a possibilidade de estabelecimento de núcleos familiares indianos, a mulher se deslocando para a região e favorecendo o estabelecimento e o enraizamento das casas, as quais passaram a desempenhar um papel crucial na reprodução de sua presença em Moçambique no período colonial e pós-colonial.

Grosso modo, e a partir das informações recolhidas em Inhambane, o período colonial foi marcado por uma certa prosperidade. Entre o início do século e a década de 1960, boa parte das casas comerciais indianas se consolidou por todo o país, estabelecendo uma relação de competição discreta com os portugueses, mantendo seus laços com a Índia original e estendendo-os para outras regiões do *hinterland* africano. Fazem parte da memória dos membros da coletividade as viagens ao Indostão, geralmente associadas a dinâmicas familiares e a turbulências políticas que, por outro lado, tiveram um profundo impacto nas redefinições identitárias das distintas comunidades indianas existentes na colônia. Para os indianos, o *tempo-colônia* se subdivide a partir de clivagens internas e externas a Moçambique que dificilmente fariam sentido para os outros grupos da colônia.

Assim, a dupla independência da Índia e do Paquistão em 1947 teve um profundo impacto na configuração de uma grande coletividade que passa a ser denominada de *asiática*, subdividida entre hindus e muçulmanos, crescentemente associados à formação desses novos Estados no subcontinente. Curiosamente, e até onde pudemos perceber, a mobilização dos indianos na África do Sul e no Quênia, com a formação do Congresso Nacional Indiano, nesses países, sob o impacto da figura de Gandhi, teve um efeito nulo entre os indianos hindus de Moçambique. O mesmo não podemos dizer da invasão e anexação

do Estado da Índia Portuguesa pela Índia de Nerhu, em dezembro de 1961. Nesse momento, os indianos muçulmanos afirmam definitivamente um laço de suposta origem com o Paquistão, ao tempo que os hindus originários dos enclaves portugueses, Goa, Damão e Diu, se colocam sob a bandeira da metrópole colonial. Em dezembro de 1961, os demais, cerca de 20.000 hindus espalhados por todo o país, foram concentrados em campos. Considerados potenciais traidores e estrangeiros (embora boa parte tivesse nascido na colônia), receberam, em maio de 1962, um ultimato: teriam três meses para abandonar Moçambique¹⁴. A formação de uma identidade portuguesa entre as famílias indianas hindus originárias de Goa, Damão e Diu está, com toda a certeza, associada a esse conturbado período, em que ser confundido com um indiano da Índia de Nerhu, os antigos *british indians*, poderia ser fatal e resultar na perda dos seus bens e na expulsão.

Dessa forma, Salazar antecipou-se em uma década a outra expulsão, aquela promovida por Idi Amin Dada em Uganda, que, entre agosto e outubro de 1972, obrigou os cerca de 80.000 indianos a abandonarem o país¹⁵. Até os dias de hoje, as turbulências vividas pelos indianos na antiga África Oriental Britânica – Quênia, Uganda, Tanganica e Zanzibar – são lembradas uma e outra vez pelos indianos remanescentes em Moçambique como um indicativo de sua vulnerabilidade. O desastre que resultou da expulsão dos indianos de Uganda é também lembrado como forma de afirmar a sua necessidade na região, como fica claro no depoimento abaixo recolhido junto a um indiano hindu de Inhambane:

“A expulsão dos nossos de Uganda foi terrível. Não só eles perderam tudo, Uganda também. As lojas foram divididas entre os africanos que não sabiam como as abastecer, e não sabiam o preço das coisas. O vendedor perguntava o preço aos clientes, ou confundia a marcação do peso com o preço. Um desastre. Os africanos não sabem o valor das coisas, o indiano sabe. Os africanos também não sabem o câmbio: quando foram

14 Sobre a expulsão dos indianos hindus de Moçambique no período salazarista, ver: Thomaz & Nascimento, 2005.

15 Sobre a expulsão dos indianos de Uganda, ver: Thomaz & Nascimento, 2004.

embora, Amin mandou imprimir dinheiro e mais dinheiro, e ninguém o sabia trocar por libras ou dólares”.

O início do *tempo-Samora* é vivido com ansiedade por membros da coletividade que, em grande medida, permanece no país. A possibilidade de se estabelecer em Portugal – metrópole empobrecida e convulsionada também por uma revolução – não era nada clara. Ir para onde? Por outro lado, muitos se beneficiaram com a saída dos brancos, portugueses e gregos, e fizeram-se com suas propriedades e lojas. Ao contrário de Amin, ou de Kenyata, Samora ofereceu garantias aos indianos para permanecerem no país, muito provavelmente ciente de sua importância no sistema de abastecimento e da necessidade de manter as trocas entre o mato e a cidade.

Mas o período Samora não foi fácil. Tiveram que se dobrar ao sistema de partido único e à tentativa de construção de uma economia pretensamente planejada; tinham que competir com as Lojas do Povo e se inserir num sistema centralizado de distribuição de produtos, bem como se submeter às restrições ao crédito e à posse de divisas estrangeiras. Nesse período, era frequente a suspeita de que os indianos estocavam produtos tendo em vista a especulação ou possuíam secretamente divisas.

Na atualidade, a visibilidade de indianos, muçulmanos e hindus em atividades comerciais e o enriquecimento de parte dos membros dessas comunidades convertem-nos frequentemente em objeto de desconfiança e mesmo de acusações de feticaria (em especial os muçulmanos)¹⁶. Sobre eles pesa a desconfiança de participação em toda a sorte de atividades ilícitas, do tráfico de drogas e armas à evasão de divisas. Hoje, como antes, são vistos como *corpos estranhos* àquele universo político: então inimigos dos portugueses, ora transformados em inimigos da nação. Constantemente representados como *forasteiros*, diante da massa autóctone, negra, os indianos, denunciados por sua *cor marrom*, agarram-se de forma paradoxal a essas terras.

V

Falar de “relações raciais” em Moçambique nos coloca, sem sombra de dúvida, no contexto regional. Para todos aqueles habitantes das regiões central e sul do país, as referências aos brancos que se encontram do outro lado da fronteira são constantes. *Farmeiros* brancos no Zimbábue (anglófonos) ou os *boers* na África do Sul (*afrikaans*) se fazem continuamente presentes no cotidiano dos moçambicanos, que desde a segunda metade do século XIX encontram nos territórios então controlados pelo império britânico trabalho e alguma remuneração. O trabalho clássico coordenado por Ruth First sobre os mineiros moçambicanos (Centro de Estudos Africanos, 1998) deixa claro, a partir de depoimentos e da coleta de canções de trabalho, o vínculo secular dos habitantes do sul de Moçambique com as terras sul-africanas. Diante da expectativa do trabalho forçado sem remuneração na colônia sob domínio português, a ida para as minas e as *farmes* da África do Sul e da Rodésia do Sul (atual Zimbábue) constituía a única possibilidade de qualquer forma de acumulação.

Na atualidade, os *boers* constituem uma presença constante no sul de Moçambique, quando os moçambicanos fazem referência aos duros anos passados nas minas ou nas *farmes*, quando pensam na possibilidade de trabalhar ou encontrar parentes na África do Sul, quando fazem referência ao desenvolvimento do país vizinho, ou ainda no cotidiano marcado pela presença sul-africana, na forma de investidores ou turistas. Os mais velhos fazem referência aos *pidgis* usados nas minas ou nas *farmes* em suas relações com os patrões brancos, o *chilapalapa* ou *ofunacalô*. Línguas absolutamente limitadas ao universo do trabalho e pontuadas por imperativos que lembram a impossibilidade de relações afetivas entre brancos e negros...

As constantes narrativas sobre os *boers* e ingleses nos revelam que, da perspectiva dos moçambicanos negros, os *brancos* constituem um grupo marcado por uma imensa

16 Sobre os indianos e as acusações de feticaria, ver: Thomaz, 2004.

diversidade. Portugueses, *boers* e ingleses constituem grupos percebidos como diferentes, e os três grupos nos remetem à temporalidade colonial, o *tempo-colônia*. Nas regiões do Chimoio e Inhambane, aqueles que tiveram experiências nas *farmes* rodesianas ou nas minas sul-africanas são unânimes em reconhecer o retorno financeiro de seu trabalho. *Boers* e rodesianos valorizavam o trabalho manual, pagavam por ele. E mais: os *boers*, aos gritos ou não, chegam mesmo a trabalhar lado a lado com os africanos nas fazendas. Do lado português, só sobravam os gritos e os trabalhos forçados.

Assim, as representações em torno do segregacionismo britânico e do *apartheid* sul-africano não são necessariamente pontuadas pela condenação moral ou pela dor provocada pela discriminação. Pelo menos, não mais do que as lembranças do próprio colonialismo português na região. Na memória dos mais velhos, em diversas regiões de Moçambique sob o domínio português, o trabalho forçado constitui a lembrança mais marcante. Do lado britânico ou *boer*, tínhamos segregação e gritos, mas a valorização do trabalho manual na forma de dinheiro; do lado português, apenas segregação e gritos. O *apartheid* sul-africano e o segregacionismo rodesiano não são mais impressionantes do que o segregacionismo à portuguesa: nos três casos, os brancos promovem uma separação física com relação aos não-brancos e situam-se no pólo do poder; no caso sul-africano, mais de um trabalhador com quem conversei salientou suas vantagens, entre elas o fato de o *apartheid* possuir regras claras: “Lá sabíamos onde podíamos e onde não podíamos ir, o que podíamos fazer ou não; em Moçambique, sabíamos, mas nem sempre era claro, e era mais fácil, assim, levar uma bofetada”.

A origem nacional dos brancos – se britânico, *boer* ou português – é crucial para compreendermos as suas relações com a maioria negra do país. Muitas vezes, o conhecimento da língua nativa – condição para uma maior aproximação com os habitantes das zonas rurais – era mais freqüente entre os anglófonos e os *boers* do que entre os portugueses. De um lado, anglófonos e

boers não tinham, em princípio, nenhum tipo de ideal assimilacionista, ou seja, não fazia muito sentido encorajar um negro a conhecer bem qualquer língua européia; de outro, os administradores britânicos viam o seu soldo aumentar consideravelmente se demonstravam aprendizagem da língua nativa. Assim me relatou um antigo administrador colonial português:

“No início dos anos 40, trabalhei no Milange, ao pé da fronteira com a Niassalândia (atual Malawi). A Niassalândia era um bem da coroa, um protetorado, não uma colônia. Os indígenas seguiam sua vida. Tínhamos boas relações com os administradores ingleses, pois tentávamos solucionar muitos problemas com os indígenas entre nós, sem ter que entrar em contato com Lourenço Marques ou Blantyre. Eles viviam muito melhor que nós, ganhavam muito mais. Nós não ganhávamos quase nada. E eles falavam a língua dos indígenas. Eu não, os administradores portugueses não. Se eles aprendessem a língua dos indígenas, ganhavam mais. Em Moçambique não, e mais: mudavam-nos de lugar a cada dois anos, o que tornava impossível o aprendizado da língua”.

VI

Em Moçambique, raça, nação, ocupação, *status* e poder estão intrinsecamente conectados. A herança biológica suposta na idéia de raça deve-se enfrentar à história colonial e pós-colonial dos povos moçambicanos e nos processos que deram origem a um intenso debate cotidiano em torno da nação. Uma das justificativas ideológicas que serviu de base para a expansão imperial européia entre finais do século XIX e início do século XX foi a idéia de “raça” – a que atrelava homens e mulheres ao seu patrimônio genético e transformava o livre-arbítrio e a própria noção de liberdade numa ilusão. Paradoxalmente, o imperialismo pautava sua prática em torno ao projeto de elevação civilizacional da massa nativa. Assim, de um

lado pretendia-se sistematizar e conservar o patrimônio cultural autóctone, e atar os indígenas aos desígnios de sua “raça”; de outro, uma parte diminuta dos nativos era devidamente incorporada (de forma subalterna) no universo cultural do colonizador europeu. A estes últimos, coube a elaboração de projetos nacionais que procurou reconstruir uma identidade com a grande massa indígena – subdividida em uma infinidade de grupos étnicos ao longo do processo colonial – a partir da apropriação de uma noção criada no bojo do próprio sistema colonial, “raça”, doravante associada ao núcleo do poder legítimo por meio de sua associação com a idéia de autoctonia. A associação entre raça, autoctonia e nação ganha, em Moçambique, um tom particular na medida em que é a guerra que a articula. A história e o debate em torno da nação fazem contínua referência à experiência de cada um dos grupos ao longo da guerra civil que, entre finais dos anos 70 e 1992, devastou o país e afetou a vida de todos os moçambicanos. E neste último item, e como uma consideração final, procurarei atar, por meio de narrativas em torno da guerra, pelo menos parte dos múltiplos fios estendidos nesse labirinto moçambicano.

Todos os moçambicanos viram-se dura e tragicamente envolvidos numa guerra que direta ou indiretamente comprometeu a vida de mais de um milhão de indivíduos em pouco mais de uma década. Na atualidade, histórias de guerra constituem um dos temas preferidos dos moçambicanos: todos têm algo a contar. No entanto, a distribuição dos sofrimentos não foi igualitária e, como ficou claro no início deste ensaio, suspeitas e acusações em torno de experiências de guerra acabam por definir o lugar que cada um desses grupos ocupa nas narrativas sobre a nação.

Boers e ingleses são evidentemente considerados como elementos externos ao corpo nacional, mas não estão ausentes da guerra. Para além do fato de parte das interpretações acadêmicas da guerra enfatizar a agressão externa da Rodésia de Ian Smith e da África do Sul do *apartheid*, a agressão estrangeira faz parte da memória

dos moçambicanos, pelo menos em algumas regiões do país. Assim, falar sobre a guerra é também falar sobre os *boers* e os anglófonos, sobre os brancos do outro lado da fronteira. Aqueles que bombardearam os subúrbios do Chimoio procurando atingir os guerrilheiros do movimento de libertação zimbabuano e acabaram por matar dezenas de moçambicanos; ou aqueles que, da mesma forma, bombardearam a cidade de Matola, atrás dos militantes do Congresso Nacional Africano. Parte das histórias faz ainda referência aos seqüestros de crianças moçambicanas pelas forças sul-africanas, logo devolvidas como guerrilheiros da Renamo, ou ainda à origem do material bélico usado pelos *bandidos armados*: armas e uniformes do exército sul-africano. Esses brancos são, assim, representados como parte do conflito, mas na forma de *inimigos externos*.

Sobre os portugueses, não há muito a dizer: a esmagadora maioria fugiu nos anos que sucederam à independência do país. O que, sim, é certo é que, para muitos, essa fuga foi precipitada e, em grande medida, deveria ter sido evitada. Se sua participação maior ou menor na guerra não é objeto de reflexão por parte da população¹⁷, associar os *bandidos armados* a grupos saudosos do período colonial é relativamente freqüente, sobretudo ali onde antigos régulos passaram a garantir o suprimento de jovens para as fileiras da Renamo (Geffray, 1990). No entanto, os portugueses são... portugueses, e o retorno contemporâneo de alguns milhares se dá sempre em meio a formas mais ou menos explícitas de diferenciação da nacionalidade moçambicana diante da portuguesa. Estamos diante de um conjunto de situações cotidianas que por vezes anunciam tensão e conflito, pois parte dos portugueses que ora retornam deixou o país na altura da independência ou nos anos que a sucederam, em geral temendo as privações da guerra e da revolução. Seu distanciamento da nação ao longo da guerra é suficiente para transformá-los definitivamente em estrangeiros.

É justamente sua relação com a guerra que diferencia os portugueses daqueles

¹⁷ O mesmo não podemos dizer quanto a determinadas interpretações acadêmicas, que enfatizam o apoio dos antigos colonos aos guerrilheiros da Renamo, sobretudo daqueles que se estabeleceram na África do Sul e na Rodésia (Minter, 1998).



brancos que assumiram a nacionalidade moçambicana e permaneceram no país. Tal como Machado da Graça, *todos* lembram-se dos duros anos de “repolho e carapau”, das filas que faziam lado a lado com todos os demais moçambicanos para conseguir qualquer produto. Sobre eles paira, contudo, uma suspeita. Podem ser moçambicanos, sim, mas não são *autênticos*. Afinal, estamos num país de *pretos*, e aos *pretos* cabe governar e decidir o seu destino. Impõe-se aí outra clivagem, aquela que separa o universo urbano do rural e, mais uma vez, as histórias de guerra sugerem fronteiras, pois os que permaneceram nas cidades – todos os brancos moçambicanos, assim como boa parte dos mistos – não viveram a face mais dura da guerra, não permaneceram dias ou semanas no mato comendo raízes, não foram obrigados a matar seus familiares e se juntar às tropas da Renamo ou foram vítimas da “operação produção” ou da “operação sem camisa”¹⁸.

Com relação aos indianos, deparamo-nos novamente com suspeitas de seu não pertencimento pleno ao país, por supostamente não terem sofrido como os negros os duros anos da guerra civil. No entanto, são os mesmos indianos que se opõem a esse processo de exclusão em suas histórias de guerra, aquelas que lembram os indianos assassinados, seqüestrados, mortos de fome no meio do mato; ou bem de mulheres violadas muitas vezes pelos *matxangas* e que tiveram filhos com os bandidos. Insistir em narrativas da guerra constitui uma busca de reconhecimento. De quê? De pertencimento ao corpo da nação. Nesse processo, e diante de uma África que se afirma *negra*, uma África *para os africanos legítimos*, afirmar repetidamente

ter compartilhado esse sofrimento, e mais, atrever-se a elaborar uma versão do porquê do seu sofrimento específico, constitui, em meio a outras manifestações, uma afirmação visceral de nacionalidade. *Nós somos deste país, ficamos aqui, sofremos como todo mundo*¹⁹. Trata-se de uma afirmação desesperada e simbólica que não ganha, contudo, caráter político. Encontramo-nos diante de narrativas da precariedade: os indianos lembram constantemente a vulnerabilidade que caracteriza a sua situação. Ao lado de uma situação econômica bastante instável, devem conviver com narrativas que vêm de todos os lados e que afirmam a sua condição de forasteiros.

• • •

Fragmentação. Assim convém interpretar esse universo que, por comodismo, podemos denominar de relações raciais em Moçambique. Ao contrário do ocorrido em muitos contextos pós-coloniais do Novo Mundo, na América Latina em geral, e no Brasil em particular, não há um esforço de síntese ou um modelo de superação. A herança colonial se expressa em Moçambique, e em outros países africanos, na forma de exclusão. O pertencimento a um determinado grupo definido em função da raça interpela o jogo social mais amplo – posição social, cultura, língua, estatuto, ocupação profissional, local de residência, origem – e converge rumo à afirmação da autoctonia. No passado, o ser autóctone definia sua distância com relação ao núcleo de poder e sua exclusão do aparato institucional colonial; na atualidade, define os que são ou não membros plenos do corpo nacional. As histórias de guerra, contadas ainda tempos depois de seu fim, sugerem a pertença simbólica e real de uns a uma nação construída em meio a um conflito que ainda resiste a interpretações generalizadoras. Constituem, contudo, um campo de debate, pois minorias excluídas simbolicamente da nação se agarram a suas histórias, também forjadas na guerra, para interpretar o seu passado e afirmar a sua decisão de fazer parte de um país que ajudaram a construir.

18 A “operação produção” foi desencadeada no final de 1982 e foi responsável pela evacuação de milhares de indivíduos (entre 50.000 e 100.000) dos centros urbanos para os campos de colonização no Niassa. Esses indivíduos eram acusados de serem malandros ou desocupados. A “operação sem camisa” afetou sobretudo a cidade da Beira e consistia no recrutamento forçado de jovens, muitas vezes menores de idade, por parte da Frelimo. Há notícias de alguns brancos vítimas da operação produção, mas não da operação sem camisa (Thomaz, 2005).

19 Sobre a interpretação dos indianos hindus de Inhambane da guerra civil, ver: Thomaz & Nascimento, 2004.

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Mouzinho de. *Moçambique 1896 — 1898*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1934.
- ANTUNES, L. F. *A Companhia dos Baneanes de Diu em Moçambique (1686-1777)*. Dissertação de mestrado. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1992.
- _____. Dias. “Os Mercadores Baneanes Guzarates no Comércio e a Navegação da Costa Oriental Africana (s. XVIII)”, in *Actas do Seminário: Moçambique — Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 67-94.
- BASTOS, Susana Pereira & BASTOS, Gabriel Pereira. “Diu, Mozambique et Lisbonne: Histoire Sociale et Stratégies Identitaires dans la Diaspora des Hindous-gujaratis”, in *Lusotopie*, 2000, pp. 399-422.
- CAPELA, José. *O Vinho para o Preto*. Porto, Afrontamento, 1973.
- _____. *A Burguesia Mercantil do Porto e as Colônias*. Porto, Afrontamento, 1975.
- CASTELO, Cláudia. *O Modo Português de Estar no Mundo*. Porto, Afrontamento, 1999.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. *O Mineiro Moçambicano. Um Estudo sobre a Exportação de Mão-de-obra de Inhambane*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1998.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- ELIAS, Norbert. “Notas sobre os Judeus como Participantes de uma Relação Estabelecidos — Outsiders”, in *Norbert Elias por Ele Mesmo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, pp. 134-43.
- FIRMINO, Gregório. *A “Questão Lingüística” na África Pós-colonial: o Caso do Português e das Línguas Autóctones em Moçambique*. Maputo, Promédia, 2002.
- FRY, Peter. “O Espírito Santo contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: ‘Civilização’ e ‘Tradição’ em Moçambique”, in *Mana. Estudos de Antropologia Social*, nº 6-2, outubro de 2000, pp. 65-96.
- GEFFRAY, Christian. *La Cause des Armes: Anthropologie de Guerre Contemporaine au Mozambique*. Paris, Karthala, 1990.
- GRAÇA, Machado. “Não Basta de Veneno?”, in *Até Ficar Rouco*. Maputo, Ndjira, 1996, pp. 45-9.
- LEITE, Joana Pereira. “Em Torno da Presença Indiana em Moçambique — Século XIX e Primeiras Décadas da Época Colonial”, in *IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, mimeo., 1996.
- MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- MINTER, Willian. *Os Contras do Apartheid. As Raízes da Guerra em Angola e Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.
- MOREIRA, José. *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.
- NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa, Europa-América, 1997.
- ROCHA, Aurélio. *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)*. Maputo, Promédia, 2002.
- SPITZER, Leo. *Vidas de Entremeio*. Rio de Janeiro, Editora da Uerj, 2001.
- TEIXEIRA, José Pimentel. “Ma-tuga no Mato: os ‘Portugueses’ em Discursos Rurais Moçambicanos”, in Clara Carvalho & João de Pina Cabral. *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa, ICS, 2004, pp. 307-42.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul. Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2002.
- _____. “Entre Inimigos e Traidores: Suspeitas e Acusações no Processo de Formação Nacional no Sul de Moçambique”, in *Travessias*, nº 4-5, 2004, pp. 269-88.
- _____. “Traidores e Vadios: a Construção Social do Inimigo e sua Territorialização. Campos de Trabalho e Reeducação em Moçambique ao Longo do Período Socialista”. São Paulo, 2005, mimeo.
- THOMAZ, Omar Ribeiro & CACCIA-BAVA, Emiliano. “Moçambique em Movimento: Dados Quantitativos”, in Peter Fry (org.). *Moçambique Ensaios*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2001, pp. 21-58.
- THOMAZ, Omar Ribeiro & NASCIMENTO, Sebastião. “Narratives de la Precariedad: la Construcción Social del Foraster: Indis a Uganda i a Moçambic”. Barcelona, 2004, mimeo.
- THOMAZ, Omar Ribeiro & NASCIMENTO, Sebastião. “O Retorno dos que Jamais Partiram: os Campos de Concentração e a Expulsão dos Hindus de Moçambique. 1961-1962”. Berlim/Maputo, 2005, mimeo.
- ZAMPARONI, Valdemir. “Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e Racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940”, in *Lusotopie*, 2000, pp. 191-222.

verissimo